



HAL
open science

L'homme, le plus politique des animaux : essai sur les "Politiques" d'Aristote, livre I, chapitre 2.

Refik Guremen

► **To cite this version:**

Refik Guremen. L'homme, le plus politique des animaux : essai sur les "Politiques" d'Aristote, livre I, chapitre 2.. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2013. Français. NNT : 2013PA010678 . tel-01241878

HAL Id: tel-01241878

<https://theses.hal.science/tel-01241878v1>

Submitted on 11 Dec 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITE PARIS 1 – PANTHEON-SORBONNE
ÉCOLE DOCTORALE DE PHILOSOPHIE

N° d'attribution par la bibliothèque

THESE

Pour obtenir le grade de Docteur
Discipline : Philosophie.

présentée et soutenue publiquement le 18 décembre 2013 par

Refik GÜREMEN

L'homme, le plus politique des animaux :
Essai sur les *Politiques* d'Aristote, livre I, chapitre 2

Sous la direction de Monsieur le Professeur Michel NARCY

Membre du jury :

Madame le Professeur Annick Jaulin (Université Paris I)
Monsieur le Professeur Jean-Louis Labarrière (CNRS, UMR 8061 Université Paris IV)
Monsieur le Professeur Pierre-Marie Morel (Université Paris I)
Monsieur le Professeur Michel Narcy (CNRS UPR 76 Ville juif)
Monsieur le Professeur Pierre Pellegrin (CNRS)
Monsieur le Professeur Christopher Rowe (Durham University)

Année Universitaire 2013

*À mon frère aîné, Teyfik Güremen,
qui est aujourd'hui moins âgé que moi.*

Remerciements

Cette thèse doit beaucoup aux nombreuses personnes qui m'ont encouragé, soutenu et conforté au long de toutes ces années. Qu'elles trouvent dans ce travail l'expression de mes plus sincères remerciements.

En premier lieu, je tiens à remercier mon directeur de thèse, Monsieur Michel Narcy, pour la confiance qu'il m'a accordée en acceptant d'encadrer ce travail doctoral, pour ses multiples conseils et pour toutes les heures qu'il a consacrées à diriger cette recherche. J'ai apprécié sincèrement et avec gratitude sa grande disponibilité et l'attention qu'il a accordée aux relectures des documents que je lui ai adressés. La justesse de ses critiques a été très constructive et utile. Enfin, j'ai été extrêmement sensible à ses qualités humaines d'écoute et de compréhension tout au long de ce travail doctoral. Je lui exprime ma très profonde gratitude.

Ma reconnaissance va à tous ceux qui à Paris 1, à l'École Doctorale et au Centre « Tradition de la pensée classique » ont inspiré et soutenu ce travail. Je tiens remercier particulièrement Madame Chantal Jaquet, la directrice de l'École Doctorale de Philosophie, et Madame Annick Jaulin, qui était la directrice du centre "Tradition de la pensée Classique" pendant mes années doctorales. Grâce à elles, j'ai pu m'assurer les meilleures conditions pour tous mes déplacements et mes visites de recherche (surtout aux Royaume-Unis) pour valoriser mes travaux en me mettant en relation avec les spécialistes de mon domaine de recherche. Je remercie aussi à Madame Jaulin pour son accueil chaleureux à chaque fois que j'ai sollicité son aide, ainsi que pour ses multiples encouragements.

Ce travail doit beaucoup à celles et ceux qui m'ont permis de soumettre à la critique différentes étapes de cette thèse dans leurs séminaires. Je remercie très vivement tous mes amis au séminaire des doctorants, dirigé par Francis Wolff, André Laks et Jonathan Barnes, et auquel j'ai participé pendant trois ans.

Je ne saurais remercier suffisamment à celles et à ceux qui ont accepté de participer au colloque international organisé à Istanbul, le 29-30 avril 2013, sous le thème « Perspectives biologiques sur l'animal politique chez Aristote » : Ömer Orhan Aygün, Pinar Canevi, Johannes Fritsche, Annick Jaulin, Manuel Knoll, Jean-Louis Labarrière, David Lefebvre, Pierre-Marie Morel, Michel Narcy, Pierre Pellegrin.

Mes gratitudes vont également à ceux qui ont bien voulu relire les chapitres de cette thèse, en premier lieu à Olivier Renaut, dont la minutie et l'acuité des relectures sont un gage supplémentaire de notre amitié très précieuse. Je remercie vivement Stéphane Aymard, Kelly O'Neill et Umut Öksüzan pour leurs corrections et suggestions.

Cette thèse n'aurait pu aboutir sans le soutien de mes parents et de mes sœurs, et sans la patience et les encouragements de mon épouse Nalan Kural Güremen; ils savent combien je leur sais gré.

Résumé

Cette étude est entièrement consacrée à un examen du deuxième chapitre du premier livre des *Politiques* d'Aristote. Elle vise à analyser l'affirmation aristotélicienne selon laquelle l'homme est un animal plus politique que les autres animaux politiques (*Pol.*, I, 1, 1253a7-9). Tous les commentateurs d'Aristote expliquent cette affirmation par référence à la rationalité, ou à la moralité ou encore à la capacité langagière de l'homme. Selon l'idée soutenue dans cette étude, bien que ces traits exclusivement humains ne soient pas impertinents à la forme spécifique que prend la vie politique de l'homme, le plus haut degré de son caractère politique ne peut pas s'expliquer en fonction d'eux. Après un examen détaillé des plusieurs difficultés que l'on rencontre dans les commentaires contemporains des *Politiques*, I, 2, nous avons développé la thèse que selon Aristote l'homme est le plus politique des animaux politiques parce qu'il est un animal grégaire à multiple communautés. D'après Aristote, l'homme développe cette multiplicité de communautés en vue de l'autosuffisance. Pour pouvoir montrer que cette interprétation est en conformité avec une autre affirmation d'Aristote selon laquelle la *polis* existe en vue du bien-vivre, nous avons aussi démontré qu'il existe chez le Stagirite des éléments d'une notion de bien-vivre qui relève moins de la moralité que des conditions animales de l'homme et que c'est dans ce dernier sens que l'existence de la *polis* en vue du bien-vivre doit être comprise.

Mots-clés : Aristote, animal politique, *polis*, communauté politique, autosuffisance, bien-vivre, éthique, zoologie aristotélicien.

Title: *Human Being, the Most Political of the Animals: A Study of Aristotle's Politics, I, chapter 2.*

Abstract

This dissertation is dedicated to an exclusive study of Aristotle's *Politics*, I, 2. It aims at analyzing Aristotle's affirmation that human beings are more political than the other political animals (*Pol.*, I, 1, 1253a7-9). According to the most widely shared views about Aristotle's argument here, human beings would be more political either because they are rational, or because they have a natural capacity for speech or because they are perceptive about questions of morality. According to the idea defended in this study, although these exclusively human features are not impertinent to the specific form that human beings' political life takes, human beings' higher degree of politicalness cannot be explained on the basis of them. After a detailed examination of certain difficulties and shortcomings in contemporary commentaries on *Politics*, I, 2, we develop the thesis that according to Aristotle, the human being is more political because it is a gregarious animal of multiple communities. For Aristotle, human beings develop this multiplicity of communities for the sake of self-sufficiency. In order to show that this thesis is in conformity with Aristotle's other main idea that the *polis* exists for the sake of living-well, we demonstrate that elements of a different conception of living-well, based more on human being's animality than its morality, are present in Aristotle's work. Aristotle's affirmation that the *polis* exists for the sake of living-well must be understood in this rather zoological sense of living-well.

Keywords : Aristotle, political animal, *polis*, political community, self-sufficiency, living-well, ethics, Aristotelian zoology.

« *Tradition de la Pensée Classique* », E.A. 2482,
Université Paris I - Panthéon-Sorbonne
U.F.R. 10 de Philosophie
17, rue de la Sorbonne 75231 Paris Cedex 05.

Table des matières

<i>Remerciements</i>	iii
Résumé	v
INTRODUCTION GENERALE	1
CHAPITRE I L’homme : l’origine de la naturalité de la polis	11
I. Introduction	11
II. Eduard Meyer et Maurice Defourny sur les <i>Politiques</i> , I, 2	14
III. Defourny contre Meyer et leur point commun.....	18
IV. Meyer, critique d’Aristote	20
V. Meyer, lecteur d’Aristote.....	24
VI. Le <i>zôon politikon</i> apolitique par nature : David Keyt sur les <i>Politiques</i> , I, 2.....	27
<i>Naturally Political</i>	28
<i>The Linguistic Argument</i>	30
VII. Les failles de Keyt	32
VIII. Le mythe de Protagoras et les <i>Politiques</i> , I, 2.....	34
IX. L’État et le plus haut degré de la politicité humaine.....	38
Appendice au chapitre I.....	42
CHAPITRE II L’animal politique et ses vertus	45
I. La priorité de la polis et le <i>zôon politikon phusei</i>	46
II. La priorité de la polis et la polis comme un bien	49
III. Ambiguïté de l’action du premier fondateur.....	53
IV. L’homme <i>apolis</i>	54
V. Un surplus du développement de l’argument du chapitre: la tempérance.....	56
VI. Le surplus de l’animalité de l’homme: une espace pour la temperance	59
VII. Deux figures « sans polis » et le rôle de la temperance	62
VIII. Les <i>hopla</i> du <i>politikon</i> humain.....	63
IX. Les <i>hopla</i> � la disposition de la temperance	66
X. Le fourbe intempérant et le mal délibéré.....	67
XI. Bestialité et la méchanceté du fourbe intempérant.....	72
XII. L’injustice totale.....	75
XIII. L’homme est politique bien avant l’état ou la naturalité de l’ <i>horm�</i> politique chez l’homme .	79

XIV. Conclusion	82
CHAPITRE III Diviser l'animal politique	84
I. Introduction	84
II. Le sens littéral versus le sens zoologique	85
II.A. Mulgan et le sens métaphorique de l'expression « πολιτικὸν ζῷον »	85
II.B. Bodéüs et la critique aristotélicienne du projet politique de Platon	89
III. La « découverte » du sens zoologique de « πολιτικὸν ζῷον »	91
III.A. Kullmann et la « déduction biologique » des <i>Politiques</i> , I, 2.....	93
III.B. Ebauche des problèmes	98
III.C. Lire les <i>Politiques</i> , I, 2 comme une pièce de zoologie.....	104
III.D. « Politikon » : accident <i>per se</i> de l'homme ?	115
IV. Diviser le « politikon ». Partie I.....	121
V. Labarrière : comparer les animaux politiques selon le plus et le moins	126
VI. Reconnaître l'animal politique.....	136
VII. La rigueur de la division aristotélicienne	142
VIII. Peut-on vraiment diviser l'animal politique ?	155
IX. Diviser le « politikon ». Partie II.	158
X. L' <i>ergon</i> de l'animal politique	162
XI. L'éternel retour de la métaphore.....	171
Appendice au Chapitre III	178
CHAPITRE IV Moraliser l'animal politique	183
I. Introduction	183
II. Critique du privilège politique du langage.....	185
III. L'éloge du langage : Cicéron et Isocrate	187
IV. Moraliser l'animal politique	189
V. Moraliser la nature : Julia Annas.....	194
VI. Moraliser la <i>polis</i> : l'homme <i>doit</i> être plus politique	196
VII. Vers une interprétation non-normative du <i>politikon</i> humain.....	199
VIII. La nature du rapport entre le bonheur, la vertu et l'action vertueuse	201
IX. Le « contenu » du bonheur	204
X. Les « ingrédients » du bonheur	207
XI. « La <i>polis</i> existe en vue des belles actions » (<i>Pol.</i> , III, 9, 1281a2-3).....	211
XII. Conclusion.....	212
CHAPITRE V La biologie du bien-vivre chez Aristote	216
I. Introduction	216

II. Robert Bolton : la définition de l'âme et le <i>noûs</i> séparable du corps	222
III. Différents sens de « vivre » et les différences d'animaux	224
IV. L'âme et l'action totale de l'animal	230
V. La structure de l'action totale chez l'animal	233
VI. « Vivre seulement » et la complexité de l'action totale	237
VII. <i>De Caelo</i> : l'analogie de complexité entre les actions des planètes et celles de l'homme	241
VIII. La complexité de l'action totale (Suite).....	245
IX. La nature agit en vue du bien de l'animal	249
X. La différenciation des <i>praxeis</i> en vue du bien de l'animal	258
XI. Conclusion.....	265
CHAPITRE VI L'homme : l'animal grégaire à multiple communautés.....	267
I. Introduction	267
II. Le développement de l'argument dans les <i>Politiques</i> , I, 2.....	270
III. La position du fait que l'homme construit une multiplicité de communautés	272
IV. L'ὄρμη politique de l'homme : une explication par la causalité matérielle	280
V. Le besoin de l'autosuffisance : la raison pour construire multiple communautés.....	284
VI. Le besoin de l'autosuffisance outre les nécessités de survivre	289
VII. Autosuffisance et le rôle de la vertu dans la vie politique de l'homme	293
VIII. Les limites du rôle explicatif de la vertu.....	297
IX. L'autosuffisance de l'homme <i>makarios</i> et la contingence du lien entre autosuffisance et la <i>polis</i>	299
X. La <i>polis</i> n'est pas le terminus de la recherche du bonheur	302
XI. L'autosuffisance et l'amitié des hommes vertueux.....	304
XII. Le rôle politique du langage.....	310
XIII. La nature ne fait rien en vain : expliquer l'usage politique du langage	314
XIV. Le rôle politique de l'intelligence	323
CONCLUSION GENERALE	332
BIBLIOGRAPHIE	342

INTRODUCTION GENERALE

L'une des idées les plus connues d'Aristote est que l'homme est un animal politique par nature. Avant lui, Platon, dans le *Phédon* 82b5-7, qualifie les abeilles, les guêpes et les fourmis de *politikon kai hemeron* et il les considère comme les corps les plus appropriés pour la réincarnation de ces membres de l'espèce humaine qui ont cultivé, à leur vivant, « la vertu publique et sociale, celle qu'on appelle la modération et aussi bien justice » (82a10-b2). Lorsqu'Aristote qualifiait, dans l'*Histoire des animaux*, I, 1, 488a7-10, de « politique » certains des animaux grégaires, comme l'abeille, la fourmi, la guêpe, la grue et l'homme, peut-être il héritait cette idée de son maître, ou peut-être il se référait tout simplement à un nom courant par lequel les gens désignaient, et rassemblaient dans une famille unique, les animaux qui exhibent une certaine ressemblance observable entre eux¹ : parmi les animaux grégaires, sont politiques, dit Aristote, ceux qui ont tous ensemble une œuvre une et commune. Quoiqu'il soit, au sujet de l'homme en tant qu'animal politique, chez Aristote, on trouve une idée plus élaborée que celle de Platon. Aristote emploie cette appellation « animal politique » plusieurs fois dans le *corpus*², et il attribue une place centrale à cette idée dans son argument sur la naturalité de la communauté politique pour l'homme : c'est le texte que l'on lit aujourd'hui comme le deuxième chapitre du premier livre des *Politiques*.

La conception aristotélicienne de l'homme comme un animal politique diffère cependant sensiblement de celle de Platon sur deux points. Premièrement, selon Platon, la (ré)intégration de l'homme à une espèce d'animal politique dépend des vertus « publiques et sociales » qui ne naissent que « de l'habitude et de l'exercice » (*Phéd.*, 82b2) ; alors que pour Aristote c'est *par nature* que l'homme est politique. Deuxièmement, Platon n'envisage la politicité humaine qu'au niveau des individus et il la considère comme un privilège des gens vertueux : ce sont uniquement les gens de bien qui, soit se réintroduiront dans une espèce d'animal politique, soit réincarneront une nouvelle naissance pour une nouvelle espèce humaine (82b7-8). Quant à Aristote, dans l'*HA* et dans les *Politiques*, I, 2, c'est explicitement au niveau de l'espèce qu'il parle du caractère politique de l'homme.

¹ Typiquement, Aristote reconnaît une certaine sagesse à l'opinion populaire sur la classification des animaux : cf. *PA*, I, 4, 644a12-19 et 644b1-3.

² Outre les occurrences de ce terme dans les *Politiques*, I, 2, les passages relatifs sont les suivants : *Pol.*, III, 6, 1278b17-21 ; *EN*, I, 7, 1097b8-11 ; *EN*, IX, 9, 1169b17-19 ; *EN*, VIII, 14, 1162a16-25 ; *EE*, VII, 10, 1242a19-28 ; *HA*, I, 1, 487b32-488a10 ; *HA*, VIII, 1, 588b24-589a1.

Le fait que la naturalité impliquée, pour le caractère politique de l'homme, dans l'*Histoire des animaux* et celle impliquée dans les *Politiques*, I, 2, peuvent, toutes les deux, se comprendre dans un sens littéralement zoologique, c'est-à-dire dans un sens littéralement partagé par les autres animaux dits politiques, est fermement établi par les travaux des savants comme Wolfgang Kullmann et Jean-Louis Labarrière. Leurs travaux montrent, de façon convaincante, la non-nécessité et les faiblesses d'établir une opposition entre un sens littéral et un sens métaphorique du terme *politikos*. Certains commentateurs contemporains des *Politiques* éprouvent le besoin de faire cette distinction parce que, selon eux, la politicalité humaine se caractérise par un phénomène qui ne saurait pas s'expliquer par le sens donné au terme *politikos* dans l'*HA* : il s'agit du phénomène exclusivement humain de la *polis*. Puisque cette dernière ne saurait pas être réduite à cette sorte d'œuvre collective dont les abeilles, les fourmis, etc. sont aussi capables, l'usage du terme *politikos* pour les animaux autres que l'homme doit être considéré comme un transfère métaphorique de ce terme dans le domaine zoologique. La difficulté avec cette interprétation est la suivante : le sens que l'*HA* donne pour le terme *politikos* couvre l'homme aussi, tout simplement parce que l'homme est le premier exemple qu'Aristote choisit, dans l'*HA*, pour ce sens zoologique de *politikos*. Cela dit, si ce sens zoologique n'est qu'un sens métaphorique, il faudra alors accepter ou bien qu'il existe un sens dans lequel l'homme est métaphoriquement politique par rapport à soi-même (et c'est exactement la raison pour laquelle il figure, à côté des autres animaux, dans la liste de l'*HA*) ; ou bien, si cette première alternative est inacceptable, il doit exister un sens *littéral* dans lequel l'homme est zoologiquement politique (et c'est exactement pourquoi il figure, à côté des autres animaux, dans la liste de l'*HA*) et un sens métaphorique du terme *politikos* n'existe pas : non seulement pour l'homme mais pour les autres animaux non plus. Autrement dit, si la première alternative est inadmissible, et s'il y a bien un sens dans lequel la *polis* est *littéralement* une œuvre une et commune pour les hommes, il faudra alors accepter que ce sens correspond bien à celui donné dans l'*HA* et que ce dernier n'a rien de métaphorique. Selon nous, il s'agit d'une fausse discussion et d'une question mal posée, parce que nier tout sens littéralement zoologique à la politicalité humaine ne laisse que l'alternative d'accepter un sens métaphorique d'être politique pour l'homme, alors que cette dernière option est l'exacte contraire de ce qui est voulu par cette opposition entre un sens littéral et un sens métaphorique du terme *politikos*.

Cela dit, notre travail prend cette question comme une question dépassée. Nous n’y revenons que brièvement en guise d’introduction au Chapitre 3 et nous prenons comme acquises les conclusions abouties par Kullmann et Labarrière.³

Ce travail prend une autre question à son centre. Aujourd’hui le fait que, selon Aristote, l’homme n’est *littéralement* pas le seul animal politique est reconnu par une grande unanimité. Le caractère zoologique de la politicité humaine chez Aristote n’est plus un point controversé entre les étudiants d’Aristote. Aujourd’hui l’effort intellectuel des commentateurs est plutôt consacré à fournir une explication pour la comparaison que le Stagirite fait entre la politicité humaine et celle des autres animaux politiques : en *Pol.*, I, 2, Aristote affirme non seulement que l’homme est un animal politique mais qu’il est aussi plus ($\mu\tilde{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$) politique que n’importe quel autre animal grégaire, comme l’abeille, etc. (1253a7-9). Une unanimité s’établit autour de cette question aussi : toutes les explications (y compris celles de Kullmann et de Labarrière) fournies pour cet adverbe « $\mu\tilde{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$ » s’accorde, bien que des façons différentes, à y reconnaître un seuil qui distingue catégoriquement la nature de la politicité humaine de celles des autres animaux politiques. Ainsi, elles renvoient toutes le degré supérieur du caractère politique de l’homme soit à sa rationalité, soit à sa capacité langag re, soit à sa possession d’une perception morale, ou encore à tous ces trois caractéristiques exclusivement humains à la fois. Le problème avec cette deuxième unanimité est qu’elle rend caduque la critique de la distinction entre un sens métaphorique et un sens littéral d’être politique. Cette critique nous permettrait de voir non seulement un sens *littéral* pour la politicité animale mais aussi un sens littéralement *animal* pour la politicité humaine. Or, explication du degré supérieur du caractère politique de l’homme par référence aux traits exclusivement et proprement humains reproduit, sans toucher à son contenu, exactement la même différence voulue par la distinction entre un sens métaphorique et un sens littéral d’être politique. Il est des commentateurs qui essaient d’interpréter ce mot « $\mu\tilde{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$ » comme indiquant une différence de degré, et non pas une différence de nature, entre l’homme et les autres animaux, tout en insistant, cependant, à marquer par cet adverbe un seuil qui ne saurait s’expliquer que par référence aux traits proprement humains comme la raison, le langage et la moralité. Dans notre Chapitre 3, nous avons essayé de montrer que c’est une tâche impossible : une telle explication ne fonctionne pas.

³ Je ne suggère pas que Kullmann et Labarrière décrivent de la même manière que nous faisons ici le problème avec la distinction entre un sens métaphorique et un sens littéral d’être politique.

De deux thèses principales soutenues dans cette étude, la première consiste donc à dire que les traits exclusivement et proprement humains comme la raison, le langage et la moralité ne peuvent pas expliquer le degré supérieur du caractère politique de l'homme et qu'ils ne suffisent pas à rendre compte de l'animal politique que l'homme est. Les premiers quatre chapitres (sur six) de ce travail sont consacrés à discuter les faiblesses, les impasses et les contradictions de cette « tradition » d'analyser le degré élevé de la politicalité humaine chez Aristote par référence à ces traits « trop humains ». Une précision est, cependant, nécessaire : notre thèse ne consiste pas à nier toute différence de nature entre la politicalité de l'homme et celle des autres animaux. Plus précisément, *nous ne soutenons pas* l'idée que la raison, la capacité langagière et la perception morale de l'homme sont politiquement impertinentes et qu'elles ne différencient pas la vie politique de l'homme de manière catégorique de celles des autres animaux politiques. Donc, ce travail ne nie pas l'existence d'un seuil de différence de nature entre le *politikon* humain et les autres animaux. Mais nous ne pensons pas que le plus haut degré de la politicalité humaine s'y trouve. Autrement dit, nous ne pensons pas que l'usage de ce petit mot « μάλλον » est destiné à marquer la (les) différence(s) que créent, dans la vie politique de l'homme, sa rationalité, sa capacité langagière et sa moralité. De prime abord, cette thèse semble contredire la littéralité de ce qu'Aristote dit dans les *Politiques*, I, 2 à ce sujet. En 1253a7-10, Aristote affirme que

il est évident que l'homme est un animal politique plus que n'importe quelle abeille et que n'importe quel animal grégaire. Car (γάρ), comme nous le disons, la nature ne fait rien en vain ; or seul parmi les animaux l'homme a un langage.

Le γάρ en 1253a9 semble justifier le plus haut degré de la politicalité humaine par sa possession du langage. Dans la suite de ce passage, le Stagirite explique, très fameusement, que la fonction du langage consiste à communiquer « l'avantageux et le nuisible, et par suite aussi le juste et l'injuste » - les notions dont seul l'homme, parmi les animaux, possède la perception. Ainsi, par le biais du langage, la perception des notions morales semble aussi joindre à la justification du degré élevé du caractère politique de l'homme par référence à l'exclusivité des traits propres à ce dernier : l'homme serait donc *plus* politique, parce qu'à la différence des autres animaux dits politiques, il possède certains traits *supplémentaires* qui ne sont pas politiquement impertinents du tout et qui donc rendent l'homme capable des actions politiques dont les autres animaux ne sont absolument pas capables.

Dans le dernier chapitre (Chapitre 6) de cette étude, nous tâchons de montrer qu'une compréhension correcte de l'emploi du principe téléologique, « la nature ne fait rien en

vain », dans ce passage suggère que le rôle explicatif qu'assume le mot γάρ en 1253a9 est en effet censé fonctionner dans le sens inverse : l'emploi de ce principe téléologique dans ce passage suggère que ce n'est pas le langage qui explique le fait que l'homme est plus politique mais c'est le rôle politique du langage qui dépend, pour sa justification, du fait que l'homme est politique à un plus haut degré que les autres animaux. La politicalité du langage n'explique pas ce dernier, elle la suppose. Le langage n'est pas donné en vain, parce qu'étant politique à ce point précis, c'est-à-dire de manière à construire cette multiplicité des communautés qui constituent, finalement, la polis elle-même, l'homme aura besoin du langage : la constitution de toutes ces communautés requièrent une communauté de perspective au sujet des certaines notions morales, laquelle n'est possible que par le truchement de la capacité communicative du langage. Le langage suit les besoins de la vie politique de cet animal qu'est l'homme, il ne les invente pas.

Une grande partie des analyses existantes du degré supérieur de la politicalité humaine par référence à ses traits proprement humains, est marquée par une circularité. On suppose que la différence la plus pertinente pour rendre compte de la supériorité de la politicalité de l'homme est sa possession de la polis : l'homme est plus politique parce que lui seul possède cette communauté éminemment politique qu'est la polis. Nous pensons aussi qu'en dernière analyse, cela doit être la bonne explication de ce phénomène. Cependant, dans l'approche traditionnelle, on entend une chose particulière de cette explication : au lieu de mettre à l'origine de la polis, le fait même de la supériorité de la politicalité humaine – et donc au lieu de dire que l'homme possède la polis, parce qu'il est par nature plus politique que les autres animaux politiques – on fait l'inverse et on dit que l'homme est plus politique parce qu'il possède la polis, sous-entendant que la possession d'une communauté comme la polis est la condition suffisante et nécessaire pour être plus politique. Le raisonnement derrière cette explication est le suivant : un animal est plus politique, suppose-t-on, que les autres si et seulement s'il possède une communauté telle qu'une polis ; or l'homme est le seul animal à posséder une telle communauté ; alors l'homme est plus politique que toute les autres animaux politiques. Pour le dire autrement, dans cette approche traditionnelle, au lieu d'expliquer comment et pourquoi le caractère politique de l'homme se différencie de cette manière précise par rapport aux autres animaux, c'est-à-dire, de manière à posséder une communauté comme la polis, on préfère de dire que le fait que l'homme est plus politique s'explique déjà par le fait qu'il est le seul animal suffisamment doué (de par ses capacités rationales, langagière et morale) pour vivre dans une polis: l'homme est le seul à pouvoir vivre dans une polis ; donc il est plus politique. La circularité de cette explication consiste en ce

qu'elle part de la supposition que « pouvoir vivre dans une *polis* » est déjà « être plus politique ». Or, ce n'est pas la réponse, c'est exactement la question même pour laquelle on cherche une réponse. Pour pouvoir expliquer pourquoi sa possession de la *polis* rend l'homme plus politique, ce dont on a besoin, ce n'est pas de supposer mais d'expliquer pourquoi la possession de la *polis* revient à être plus politique. Nous étudions cette circularité dans notre Chapitre 1.

Une conséquence naturelle de cette circularité est de supposer que, selon Aristote, c'est la *polis* qui fait l'homme l'animal politique qu'il est. Cette circularité suppose que ce ne serait pas l'homme qui fait la *polis*, mais c'est la *polis* qui fait l'homme politique. Cette conséquence a sans doute une inconvenance pour la théorie d'Aristote parce que ce dernier affirme que c'est *par nature* que l'homme est politique. Or si c'est la *polis*, avec toutes ses lois, son système d'éducation, etc. qui rend l'homme politique, cela revient à dire que ce n'est pas par nature mais par l'art politique que l'homme est politique. David Keyt, dans un article qui a eu un grand retentissement dans les études sur la question de l'animal politique chez Aristote, voit cette contradiction...mais il l'attribue à Aristote lui-même. Selon Keyt, Aristote ne comprend pas le fait que selon ses propres principes, l'homme ne peut pas être un animal politique par nature. Aristote suppose, dans le chapitre 2 des *Politiques*, I, que la vertu de la justice est indispensable pour la vie politique de l'homme : sans elle, l'homme serait la pire des bêtes. Or, la vertu de la justice ne peut être cultivée, toujours selon Aristote lui-même, que dans les mains de l'art politique. Cela dit, comme c'est la vertu de la justice et l'intervention de l'art politique qui rend l'homme politique, Aristote ne saurait pas dire qu'il est politique par nature : l'homme est politique par art parce qu'il ne l'est que par vertu. Dans le Chapitre 2, nous discutons exclusivement cette question afin de montrer que Keyt a tort et que d'après Aristote ce n'est pas la vertu de la justice qui rend l'homme politique. Le besoin même de cultiver cette vertu suggère que l'art politique suit les besoins de l'animal politique qu'est l'homme et il ne l'invente pas. La *polis*, toutes ses lois, tout son système judiciaire, etc. constituent un *bien* pour l'homme parce qu'il est un animal politique par nature. Pour le dire différemment : l'homme ne *devient* pas un animal politique parce qu'il poursuit ces biens.

Une autre conséquence de se référer à la raison, au langage et à la moralité pour l'explication du plus haut degré de la politicalité humaine, est de ne plus prendre ce dernier comme une différenciation d'un trait que l'homme possède en commun avec les autres animaux politiques. Dans toutes les versions de cette approche, on ne considère plus le degré supérieur de la politicalité humaine comme résultant de la forme spécifique que prend chez l'homme la *differentia* « politikos ». Selon Aristote, les différences selon le plus et le moins

ne font elles-mêmes pas de différence spécifique⁴, mais elles *résultent* des différences spécifiques que prend un trait commun, chez différentes espèces d'une même famille d'animal. Il s'ensuit que selon les principes d'une bonne *diairesis* aristotélicienne, le fait que l'homme est plus politique que les autres animaux politiques doit être expliqué comme le résultat de la forme spécifique que le trait d'« avoir tous une œuvre une et commune » prend chez l'homme. Ce point est ignoré dans toutes les analyses existantes de ce passage aristotélicien et il constitue le thème central de notre Chapitre 3. Deux formes principales de ce problème peuvent être distinguées dans la littérature. Certains commentateurs considèrent le plus haut degré de la politicalité humaine comme un fait *supplémentaire* à son politicalité animale ; et on l'explique comme un trait que l'homme possède *autrement* qu'animal. Selon cette interprétation, contrairement à sa *politicalité*, son « être plus politique » n'est plus un fait zoologique relevant de la nature animale de l'homme. Un seconde type d'interprétation rapporte ce fait aux spécificités de l'âme humaine et à la supériorité des certaines capacités psychiques humaines. Or, cette fois on risque d'expliquer le plus haut degré de la politicalité humaine par les différences qui sont accidentelles à « politikos ».

Cette déviation des principes de la *diairesis* aristotélicienne a pour résultat une moralisation de l'animal politique. Dans cette approche moralisante, la fondation d'une *polis* et être ainsi plus politique (par rapport aux autres animaux sans *polis*) deviennent une vocation morale pour l'homme. Selon cette approche, puisque la *polis* existe, comme Aristote le dit, en vue de bien-vivre et que ce dernier consiste, pour l'homme, en l'accomplissement vertueux de ses capacités proprement humaines, l'homme ne peut pas aller au-delà de sa sphère familiale et fonder des *poleis*. L'homme est sous l'obligation morale d'être plus politique en fondant des *poleis* : l'homme *doit* se faire plus politique parce que c'est le seul moyen pour lui d'investir dans la vie vertueuse. Il serait donc plus politique en vue de la vertu alors que les autres animaux, étant dépourvu de toute vie morale, le seraient à un moindre degré. Cette interprétation trouverait sa confirmation dans un passage des *Politiques*, III, 9, 1281a2-3 où Aristote dit que la communauté politique existe en vue des belles actions. Dans notre Chapitre 4, après un examen des différentes versions de cette interprétation moralisante de l'animal politique humain, nous essayons de montrer qu'elle dépend, en effet, d'une fausse identification entre le bien-vivre et la poursuite de la vertu. En étudiant certains passages des *Ethiques*, nous arrivons à la conclusion que bien que le bien-vivre et les actions vertueuses dans lesquelles il consiste couvrent *pratiquement* la même extension, dans l'ordre de la logique, le bien-vivre tient une priorité sur la poursuite de la vertu et sur les actions vertueuse.

⁴ *Pol.*, I, 13, 1259b36.

Aristote affirme que la communauté existe en vue des actions vertueuses, parce que le bien-vivre humain n'est pas possible sans elles. La *polis* existe en vue des « belles actions » parce qu'elle existe en vue de bien-vivre.

Toutes les interprétations que nous examinons dans les premiers quatre chapitres de notre étude partagent, quoique des façons différentes, cette perspective sur le plus haut degré de la politicité humaine : selon ces interprétations, l'homme serait *d'abord* politique à un niveau zoologique, et *après* il serait plus politique pour des raisons d'ordre morale ou  thique. Les problèmes de cette perspectives nous conduit à développer une réponse positive à la question suivante : l'homme, ne serait-il pas *plus* politique pour des raisons d'ordre biologique ou zoologique avant de l'être pour des raisons d'ordre morale ou  thique ?⁵ Or, la recherche d'un sens zoologique pour le degré élevé du caractère politique de l'homme nous conduit, à son tour, à chercher un sens zoologique pour le bien-vivre humain aussi. Car selon nous aussi, le degré élevé de la politicité humaine doit être expliquée par la possession de la *polis* ; et la *polis* existe en vue du bien-vivre. Il est évident qu'Aristote considère la *polis* comme la forme ultime que prend le fait que l'homme est un animal politique : ce trait zoologique de l'homme se différencie, par rapport aux autres animaux politiques, de cette manière précise d'avoir une *polis*, et le plus haut degré de sa politicité n'est que le résultat de cette différenciation spécifique. Or, si la *polis* existe en vue de bien-vivre, cela revient à dire que c'est aussi en vue de bien-vivre que son caractère politique se différencie de cette manière précise. Cependant, les explications de ce dernier fait par des raisons d'ordre purement et exclusivement éthique causent certains inconvénients examinés dans nos Chapitres 1-4. C'est pourquoi, dans le Chapitre 5 nous essayons de discerner les éléments d'une notion zoologique de bien-vivre chez Aristote. Selon les conclusions abouties dans ce chapitre, le bien-vivre des animaux dépend de l'achèvement d'une multiplicité et d'une grande variété d'actions. L'homme est l'animal dont l'action totale exhibe le plus de complexité. Or, la réussite de l'action totale d'un animal aussi complexe que l'homme requiert l'assistance d'un moyen aussi complexe que la *polis*. C'est donc dans ce sens que la *polis* existe en vue de bien-vivre, selon Aristote : elle contribue au bon accomplissement de l'action totale de l'homme.

Selon l'*HA*, I, 1, 487b33-34, «  tre politique » est une *diaphora* qui relève du genre de vie (*bios*) et de l'action (*praxis*) des animaux. Suivant cette affirmation d'Aristote, il semble

⁵ C'est une reformulation de la question que Jean-Louis Labarrière, *Langage, vie politique et mouvement des animaux*, Paris, Vrin, 2004, p. 108, se pose lors qu'il s'interroge au sujet de la validité d'une opposition entre le sens littéral et le sens métaphorique d'être animal politique. Il pose cette question pour le fait d'être politique, je la pose ici pour le fait d'être *plus* politique.

raisonnable de considérer le trait d'« avoir tous une œuvre une et commune » comme une sorte de *praxis* pour tous ces animaux dits politiques : il s'agit d'une *praxis* communautaire. On peut donc considérer le plus haut degré de la politicalité humaine comme le résultat de la forme spécifique que prend sa *praxis* communautaire. D'où la seconde thèse principale de notre travail, élaborée dans le Chapitre 6 : l'homme est plus politique que les autres animaux politiques par le fait qu'il est un animal politique à multiples communautés. La *praxis* communautaire de l'homme se différencie de manière à posséder une multiplicité des communautés qui sont différentes l'une de l'autre selon l'espèce : la *polis* elle-même est constituée d'une multiplicité des communautés ; elle est la communauté de communautés de communautés.⁶

Cependant, il reste toujours une question à répondre : pourquoi l'homme, irait-il au-delà de la sphère familiale pour fonder la *polis* ? Pourquoi rendrait-il sa vie tellement compliquée pour construire et conserver une communauté aussi complexe qu'une *polis* ? Notre recherche refuse les réponses relevant de l'ordre de la moralité : l'homme ne *devient pas à ce degré* politique dans la poursuite des vertus. Il n'y a pas de sens non plus à dire que l'homme éprouve le besoin d'aller au-delà de la famille juste parce qu'il peut parler et/ou juste parce qu'il est rationnel. La seule raison, selon nous, qu'Aristote suggère dans les *Politiques*, I, 2, pour la complexité que prend la vie politique de l'homme, est son manque de l'autosuffisance : c'est en vue de l'autosuffisance que l'homme est *à ce point* politique. Dans le Chapitre 6, nous analysons différents types de l'autosuffisance en vue desquels l'homme construit toute cette multiplicité des communautés, à savoir l'autosuffisance économique, politique et aussi éthique.

L'un des passages principaux de notre étude est l'*Histoire des Animaux*, I, 1, 487b32-488a10. Dans ce passage Aristote attribue une politicalité aux certains des animaux qu'il qualifie de « solitaire ». D'après Aristote, les animaux politiques existent donc non seulement parmi les grégaires mais aussi parmi les solitaires. Selon ce passage, l'homme est à la fois un animal grégaire-politique et un animal solitaire-politique : il appartient aux deux. La difficulté de comprendre cette catégorie des animaux « solitaires-politiques » est dissipée par les analyses

⁶ J'emprunte cette expression à Jean-Louis Labarrière, « *Zôon politikon et zôa politika* : d'une prétendue métaphore chez Aristote », *Épokhè* 6, 1996, p. 11-33 (p. 14).

perçantes de Jean-Louis Labarrière sur ce passage.⁷ En s'appuyant sur deux autres passages des traités zoologiques, à savoir l'*Histoire des Animaux*, VIII, 1, 588b24-589a1, la *Génération des Animaux*, III, 12, 753a7-15, il fait une distinction entre deux sens d'être politique dans la zoologie aristotélicienne : un sens défini par l'œuvre collective (dans l'*HA*, I, 1, 488a7-10) et un sens « familial » (l'*HA*, VIII, 1, 588b24-589a1 et dans la *GA*, III, 12, 753a7-15). Dans ce dernier sens, « politique » désigne, selon Labarrière, « les animaux qui entretiennent des solides relations 'familiales', ce qui n'est le cas, ni des insectes politiques, ni des oiseaux, mais de l'homme et de certains quadrupèdes ». ⁸ C'est dans ce second sens que certains animaux seraient « solitaires-politiques ». Il est cependant clair que dans les *Politiques*, I, 2, 1253a7-9, ce n'est pas par son appartenance au groupe des animaux « solitaires-politiques » mais c'est par son appartenance aux « grégaires-politiques » qu'Aristote qualifie l'homme de *plus* politique : ce qui est comparé dans ce passage, c'est la politicité de certains animaux grégaires. Puisque notre travail prend cette comparaison comme sa question centrale, nous nous bornons à étudier la politicité humaine dans son sens défini par l'œuvre collective.

⁷ Voir surtout le Chapitre II de son *Langage, vie politique et mouvements des animaux*, *op. cit.*, p. 63-98. Voir aussi Jean-Louis Labarrière, « Zôon politikon et zôa politika : d'une prétendue métaphore chez Aristote », *loc. cit.* (repris dans le Chapitre III de *Langage, vie politique et mouvements des animaux*, *op. cit.*).

⁸ Jean-Louis Labarrière, dans son « Zôon politikon et zôa politika », *loc. cit.*, p. 19.

CHAPITRE I

L'homme : l'origine de la *polis*

I. Introduction

Le fait qu'Aristote désigne, dans l'*Histoire des Animaux*, I,1, 488a7-10 ou en VII, 1, 589a1-2, certains animaux autres que l'homme comme « politiques » soulève souvent le besoin de différencier cet usage du terme par rapport à ses usages pour les êtres humains, étant donné que c'est toujours le même Aristote qui précise dans les *Politiques*, III, 9 qu'il n'est pas de cité des animaux ni des esclaves car ceux-ci, dépourvus de la capacité du choix délibéré, n'ont aucune part dans le bien-vivre (1280a32-34). L'emploi du terme « politique » pour les autres animaux ne suppose pas un lien avec la *polis*, et comme ce lien spécifique à la *polis* ne tient que dans le cas de ce *zôon politikon* qu'est l'homme, quand il s'agit de souligner ce qui est commun à *tous* les animaux dits « politiques », qu'ils soient humains ou non, on préfère parfois la désignation d'« animal social ». ¹ On pourrait penser que cette dernière désignation a le mérite de ne pas trancher l'ambiguïté du mot « polis », et qu'elle nous donne, peut-être, l'avantage d'indiquer, par une seule phrase, à la fois le cas de l'homme et celui des autres animaux. En effet, la *polis* pourrait être pensée aussi bien comme une certaine organisation des institutions exclusivement politiques, c'est-à-dire comme un État, que comme une unité de vie communautaire, sans une référence nécessaire à ce qui est spécifiquement et institutionnellement politique et humain. ²

¹ C'est ce que R. Mulgan, « Aristotle's Doctrine that Man is a Political Animal by Nature », *Hermes* 102, 1974, p. 438-45, appelle, par exemple, le sens « sociétal » du terme « *zôon politikon* ».

² Sur la question « Qu'est-ce qu'une polis ? », et sur les sens différents dans lesquels le mot « polis » a été utilisé, les sources principales sont les travaux de *The Copenhagen Polis Centre*, et surtout, ceux de Mogens Herman Hansen. Je me borne ici à en citer deux : Mogens Herman Hansen, *Polis and the City-State. An Ancient Concept and its Modern Equivalent*, Acts of Copenhagen Polis Centre, vol. 5, Copenhagen, 1998 et M. H. Hansen, « Introduction. The Polis as a Citizen State », dans *The Ancient Greek City-State*, ed. M.H. Hansen, Copenhagen, 1993, p. 7-29. Pour le sens sociétal de la *polis* chez Aristote, voir Josiah Ober, « The Polis as a Society. Aristotle, John Rawls and the Athenian Social Contract », dans *The Ancient Greek City-State, op. cit.*, p. 129-60; pour un résumé des résultats des travaux du *Copenhagen Polis Center*, M. H. Hansen, « 95 Thesis About the Greek Polis in the Archaic and Classical Periods. A Report on the Results Obtained by the Copenhagen Polis Centre in the Period 1993-2003 », *Historia : Zeitschrift für Alte Geschichte* 52 (3), 2003, p. 257-82. Pour un répertoire des sens que le mot « polis » prend chez Aristote, voir M.B. Sakellariou, *The Polis-State : Definition and Origin*,

Or, certaines traductions du terme « *zôon politikon* » mettent un accent encore plus fort et encore plus exclusif sur le rapport du *politikon* humain à la *polis* : c'est la dimension de citoyenneté que l'on met en avant et on préfère donner un sens plus élaboré à la compréhension étatique de l'animal politique humain. C'est, peut-être, avec un tel motif que Ross aurait traduit la phrase « *phusei politikon ho anthropos* » en *EN*, I, 7, 1097b11 comme « *man is born for citizenship* ». ³ Certes, ce n'est pas le terme « *zôon politikon* » qui est employé ici. Toutefois, il est possible de dire que c'est bien ce terme-là qu'Aristote sous-entend, car dans ce passage de l'*Ethique*, il vise à montrer comment vivre dans une cité, avec tous ses aspects communautaires, est indispensable pour le bien vivre de l'homme. Ross aurait donc raison à mettre en avant l'apogée de cette vie communautaire humaine: la vie avec ses concitoyens. ⁴

Parmi les traducteurs plus récents d'Aristote, Richard Bodéüs et Trevor J. Saunders suivent l'exemple de D. Ross. Pour la même phrase de l'*EN*, I, 7, 1097b11, la traduction de Bodéüs est : « l'homme est naturellement un être destiné à la cité ». Pour la même phrase dans un autre passage parallèle en *EN*, IX, 9, 1169b18-19, il suggère presque la même traduction, mais cette fois avec une « cité » en C majuscule : « L'homme est en effet un être fait pour la Cité...de par sa nature même ». ⁵ Le choix de Saunders est encore plus explicite.

Athens, National Hellenic Research Foundation, 1989, p. 214-82. Cette dernière source est aussi riche sur la question de l'origine et du différents sens de « *polis* ».

³ David Ross, *The Works of Aristotle Translated into English*, Oxford, Clarendon Press, 1925. Ces mêmes lignes ont été traduites comme « *man is sociable by nature* » dans la version révisée de la traduction de Ross par J. O. Urmson dans *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, ed. J. Barnes, Princeton, Princeton University Press, NJ 1991 (fourth printing).

⁴ R. Mulgan cite le même passage comme l'une des occurrences du sens sociétal de « *zôon politikon* » : « [In this passage], the contrast is not between membership of the *polis* and membership of other associations, such as the the *oikia* but rather between social life in general and the life of a solitary individual. In its emphasis on the general need for social life (*sudzen*), this is closer to the sens of *politikon zôon* in *H.A.* » (« Aristotle's Doctrine », *loc. cit.*, p. 441). Selon lui, le sens de citoyenneté serait le sens exclusive de « *zôon politikon* », alors que le sens « sociétal » serait le sens inclusif (inclusif des autres communautés que la *polis*-État).

⁵ Ce dernier passage dit : « *πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός* » et le contexte met l'accent moins sur le sens « étatique » d'être politique que le sens communautaire (« sociétal »). Mais Bodéüs semble choisir cette traduction avec un « Cité » en majuscule afin d'isoler un sens plus spécifique pour « *politikon* » et de le distinguer des connotations sociétales du mot « *sudzên* ». Donc, il semble bien penser à un sens étatique au fait d'être politique.

Sa traduction de « zôon politikon » dans le fameux passage des *Politiques*, I, 2, 1253a2-3 est: « man is by nature an animal fit for a state ».⁶

Les traductions de Ross, Saunders et Bodéüs illustrent bien une tendance dominante dans la compréhension du caractère politique de l'homme selon Aristote. Selon cette tendance interprétative, l'homme ne serait *politikon* que dans son appartenance à l'État, ou pour aller encore plus loin à l'instar de Ross, pour l'homme, être *politikon* désignerait son appartenance à la *polis* (comprise comme État) en fonction de sa citoyenneté. Le *politikon* humain serait donc un être vivant de l'État.

Le commentaire que Saunders fait pour les *Politiques*, I, 2, 1253a7-18, où Aristote affirme que l'homme est *mallon politikon* que n'importe quel animal grégaire, montre en effet que la compréhension étatique du *politikon* humain s'élargit à une entente étatique de la vie politique en tant que telle. Il ne s'agit plus exclusivement du *politikon* humain mais ce dernier et son caractère d'appartenir à la *polis* se donnent comme la mesure même d'être *politikon* tout court. La traduction de Saunders pour *Pol.*, 1253a7-10 est la suivante: « The reason why man is an animal fit for a state to a fuller extent than any bee or any herding animal is obvious. Nature, as we say, does nothing pointlessly, and man alone among the animals possesses speech ».⁷

Dans son commentaire, Saunders reconnaît une étrangeté dans l'idée de comparer l'homme et tous les autres animaux politiques en fonction de leur « fitness » à la vie étatique de la *polis*. Cependant, il attribue cette étrangeté non pas à sa propre interprétation de ces lignes mais à la formulation d'Aristote lui-même. Son commentaire rend donc compte de cette étrangeté de la part d'Aristote :

'Fit' for a state renders *politikon* [...]. But no animal lives as a member of a state, so the sentence sounds absurd. The point is that animals have two characteristics which are necessary but not sufficient for life in a state: the sensations (*aesthesis*) of pleasure and pain, and 'voice', *phone*, with which to 'indicate' them to each other. [...] Men are thus 'fit for a state to a fuller extent': they are better equipped, in such a way as to be able to live in the complex association, *koinônia*, which is the *state*.⁸

⁶ Trevor J. Saunders, *Aristotle Politics: Book I and II*, Clarendon Aristotle Series, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 3.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid., p. 69.

Selon Saunders dans ce passage, la notion d'être politique s'identifie à la vie politique dans un État ; et cette dernière tient une position relativement indépendante et neutre par rapport à tous les êtres vivants dits « politiques ». Parmi ces derniers, l'homme seul, selon Saunders, est à même de satisfaire « à un degré plus complet » les caractéristiques requises pour la vie politique dans un État. Ainsi, d'après Saunders, être politique, selon la notion aristotélicienne, pour un animal, qu'il soit humain ou non, désignerait une appartenance ou une capacité d'appartenir, ou encore, une sorte de « fitness » à cette unité étatique qu'est la *polis*. Si on peut laisser de côté, pour l'instant, la pétition de principe dans cette explication de la différence entre l'homme et les autres animaux politiques⁹, la position de Saunders semble être un point convenable pour commencer à s'interroger sur la nature du lien entre le caractère politique de l'homme et la *polis*.

II. Eduard Meyer et Maurice Defourny sur les *Politiques*, I, 2

Les réponses, dans la littérature secondaire contemporaine, sur la question du lien, chez Aristote, entre le *zôon politikon* humain et la *polis* peuvent être divisées en deux grands groupes.¹⁰ Selon le premier, l'homme ne serait pas politique sans *polis* (ou, autrement dit, sans État) alors que selon l'autre, l'homme posséderait la *polis* (ou l'État) étant politique par nature.

Saunders opte pour la première réponse. Selon lui, les autres animaux politiques ne le sont que dans un sens déficient, et l'homme seul, par sa capacité langagière, peut prétendre à satisfaire, à un degré plus complet que les autres animaux, les exigences d'une vie *vraiment* politique, laquelle consiste en un « fitness » à la vie étatique.

Dans son interprétation fort particulière des *Politiques*, I, 2, bien qu'il tienne une conception étatique du *zôon politikon* humain, l'historien allemand Eduard Meyer parle en faveur de la seconde réponse. Sa lecture d'Aristote est tellement singulière que Maurice Defourny lui reproche de ne pas comprendre le Stagirite.

⁹ La pétition de principe consiste sans doute dans le fait que la mesure qui donne un plus haut degré de politicalité pour l'homme est en fait déjà et exclusivement humaine.

¹⁰ La discussion de certaines de ces réponses constitue le thème central de ce chapitre. Mais ce thème sera plusieurs fois repris dans différentes parties de ce travail.

Au début du premier tome de son œuvre classique *Geschichte des Altertums*¹¹, Eduard Meyer invoque le nom du Stagirite comme une introduction à son sujet. Comme le sous-titre de ce premier tome l'indique, l'intérêt principal de l'historien allemand est de faire une « introduction à l'étude des sociétés anciennes » du point de vue de « l'évolution des groupements humains ». D'où l'attention qu'il porte sur le deuxième chapitre du livre I des *Politiques*. Son intérêt dans ce chapitre se montre aussi dans le titre sous lequel il place les paragraphes 2-5 de ce tome : « Les groupements sociaux et les commencements de l'État » : c'est une théorie d'émergence de l'État qu'il discute dans ces paragraphes.

L'originalité de la place que Meyer prête à Aristote dans son argument vient du fait que, pour une grande partie, la thèse principale de l'historien allemand consiste à dire diamétralement le contraire de ce que le Stagirite défend dans le livre I, 2 de ses *Politiques*. Et c'est pourquoi Defourny s'en prend à Meyer. Ce dernier défend l'idée qu'au début, il n'y avait que l'État ; l'État n'a pas de commencement historique et il était là avant toutes les autres formes possibles de rapport humain. L'idée que la famille a précédé l'État dans l'histoire de l'évolution sociale n'est pas une idée soutenable selon Meyer : il n'est pas de temps qui a précédé l'État ; mais c'est l'État qui précède toute évolution de l'homme. La famille et tous les autres rapports humains ont été produits par l'État. La famille est plus récente que l'État, et pas l'inverse. Pour toutes ces idées, Meyer évoque le nom d'Aristote – ce qui pousse Defourny à dire « qu'il y a quelque chose profondément comique »¹² dans une telle attitude. Defourny pense que « Meyer se trompe du tout au tout » et que c'est une

¹¹ La traduction française : *Histoire de l'antiquité. Tome I Introduction à l'étude des sociétés anciennes (Evolution des groupements humains)*, trad. Maxime David, Paris, Librairie Paul Geuthner, 1912. La publication en allemand entre 1884-1902. Eduard Meyer avait une conception hégélienne de l'histoire. Selon lui, la force déterminante et dominante de l'histoire n'est rien d'autre que la politique. Comme une dynamique qui se constitue au-delà des individus, sans être, cependant, indépendant de ces derniers, la politique doit être considérée comme le vrai moteur de l'histoire. L'introduction à l'histoire se fait par un « pur moment de l'Esprit » qui trouve ses origines dans la compréhension des premiers besoins matériels de l'homme, et la politique elle-même était née, selon Meyer, de ce « pur moment de l'Esprit » qui se trouve à l'origine de l'histoire. Sur la théorie de l'État de Meyer, voir plusieurs articles dans *Supplements to Mnemosyne. Eduard Meyer. Leben und Leistung eines Universalhistorikers*, éd. W. M. Calder III & A. Demandt, Brill : Netherlands, 1990. Pour la réception de la philosophie antique jusqu'à Platon par Meyer, voir, dans le même volume, le très intéressant article de J. Mansfeld, « Greek Philosophy in the *Geschichte des Altertums* », p. 354-384.

¹² Maurice Defourny, *Aristote. Etudes sur la « Politique »*, Paris : Beauchesne, 1932, p. 377.

« erreur manifeste d'invoquer le Stagirite quand on soutient, comme Meyer, que l'État a précédé la famille ! ». ¹³

C'est principalement entre les paragraphes 2 et 13 du tome I de l'*Histoire de l'antiquité* que Meyer se réfère aux *Politiques*, I, 2. Cependant, à un certain point au cours du développement de ces douze paragraphes, l'attitude de Meyer envers Aristote prend une tournure intéressante : entre §2-5, Meyer fait des allusions aux thèses de *Pol.*, I, 2 pour soutenir ses propres idées, et il invoque l'autorité d'Aristote pour justifier sa propre position. C'est cette appropriation presque sans réserve d'Aristote que cible Defourny. Cependant, à partir de §6, cette attitude positive envers le Stagirite change : entre §6-13, le nom du Stagirite est invoqué plusieurs fois mais pas avec la même appréciation que dans les §2-5, tandis qu'il s'agit toujours du même deuxième chapitre du livre I des *Politiques*. Nous allons nous interroger sur le sens de ce changement d'attitude, d'un chapitre à l'autre, de Meyer envers Aristote. Il n'explique jamais ce changement ; mais il est vraiment difficile de croire qu'il n'existe pas une raison à cela.

Meyer commence par ses critiques contre l'idée d'« homme isolé » que les théories de droit naturel et de contrat social mettent à l'origine de l'évolution humaine. D'où sa prémisse de départ dont la référence aristotélicienne ne laisse aucun doute: « L'homme appartient bien plutôt aux animaux grégaires, c'est-à-dire à ces espèces animales dont les membres individuels vivent d'une façon durable en des groupements fermes ». ¹⁴ Selon Meyer, le rapport que l'homme individuel entretient avec les autres individus de son espèce ne se limite jamais à l'accouplement sexuel hasardeux. La vie des hommes prend, dès le début, la forme des collectivités qui les réunissent autour de leur propre volonté collective. Subordonnée à cette volonté collective, l'agglomération des hommes « sert à la réalisation d'un but déterminé, qui est de rendre possible et d'assurer l'existence de ses membres ». ¹⁵ La volonté de la collectivité impose des contraintes sur la volonté de l'individu ; et cette volonté collective n'est en effet qu'une loi, « un facteur purement spirituel... [qui] agit comme tel sans interruption mais seulement par des processus psychiques (conscients ou non) ». ¹⁶ C'est la façon de vivre de cet animal grégaire qu'est l'homme. Or, ce qui est le plus crucial, c'est le fait que tel était la vie de l'homme dès le début. Parce que, d'après Meyer, si on pense aujourd'hui que l'homme est un animal supérieur aux autres, c'est que son évolution

¹³ *Ibid.*, p. 388.

¹⁴ Meyer, *Histoire de l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 4.

¹⁵ *Ibid.*, p. 5.

¹⁶ *Ibid.*

intellectuelle avançait de pair avec son évolution physique ; et cela n'aurait été possible qu'au sein de cette collectivité : Avant tout, le langage, l'outil exclusivement propre à l'homme et « qui seul a permis le développement de notre pensée formulée », est le produit de cette vie en groupe ; en suite vient tout ce qui est indispensable pour la survivance (les outils, l'acquisition du feu, l'élevage des animaux domestiques, l'établissement des habitations etc.) ; et en suite, tous les autres biens spirituels humains (les mœurs, le droit, la religion, etc.)... Bref, tout ce qui fait de l'homme cet animal supérieur qu'il est maintenant n'a pu naître qu'au sein de tels groupements sociaux. « Par conséquent, précise Meyer, l'organisation en de tels groupements (hordes, clans) [...] n'est pas seulement aussi vieille, mais beaucoup plus vieille que l'homme : elle est la condition préalable de la naissance même du genre humain ».¹⁷ Chez les êtres humains, dit Meyer, on ne rencontre pas, contrairement aux autres animaux grégaires, un seul groupement mais une pluralité des groupements qui s'englobent les uns les autres et qui s'entrecroisent. Il y a des tribus ; à l'intérieur des tribus il y a des phratries, des clans, des familles etc. Tous ces groupes se comportent d'une manière semblable envers l'individu. Mais il y en a un qui englobe tous les autres comme ses parties subordonnées, il les domine et les contraint à sa propre volonté et aux buts que cette volonté poursuit. Et voici le premier passage qui mentionne le nom d'Aristote, et en citant lequel, Defourny s'en prend à l'aristotélisme de Meyer :

Cette forme dominante du groupement social, qui renferme en son essence la conscience d'une unité complète, reposant sur elle-même, nous l'appelons État. Nous devons par suite considérer la société politique, en un sens non seulement conceptuel, mais encore historique, comme la forme primaire de la communauté humaine, voire même comme le groupement social correspondant au troupeau animal, et d'une origine plus ancienne que le genre humain lui-même, dont l'évolution n'est devenue possible qu'en lui et par lui. Cette conception de l'État est essentiellement identique à la fameuse définition d'Aristote, qui fait de l'homme un être naturellement politique et de l'État le groupement social (*koinonia*) embrassant tous les autres et les surpassant en capacité.¹⁸

Le premier point de divergence par rapport à Aristote porte sur l'identité de l'espèce humaine : Aristote n'a pas une vue évolutionniste de l'homme. L'espèce humaine, comme toutes les autres espèces d'animaux, est éternelle. Pourtant, ce premier point de divergence ne

¹⁷ *Ibid.*, p. 6-7.

¹⁸ *Ibid.*, p. 10.

pose pas un grand problème parce que l'exposé des *Pol.*, I, 2 sur la genèse de la *polis* se laisse sans doute lire non seulement comme une analyse conceptuelle de la naissance de la *polis* mais aussi - même avant tout - comme une histoire abrégée de l'évolution sociale de l'homme.¹⁹

Une plus grande divergence concerne la chronologie de l'État. Selon Meyer, l'État est la forme primaire de la communauté humaine non seulement dans l'ordre de la logique mais il l'est aussi historiquement. Alors que pour Aristote, du point de vue génétique et chronologique, la *polis* advient à la dernière étape d'un développement qui conduit des communautés plus élémentaires aux plus compliquées et plus achevées; et de ce point de vue l'État est postérieur aux communautés précédentes. Or, selon Aristote, la *polis* a une antériorité ontologique et logique par rapport à ces communautés qui l'ont précédée dans l'ordre de la genèse, parce qu'elle englobe toutes les autres comme ses parties et elle est leur *telos*. Alors, du point de vue des *Politiques* I, 2, l'antériorité chronologique et la permanence historique de l'État sont des idées évidemment étranges à Aristote. De plus, comme la forme primaire de communauté dans laquelle l'homme se trouvait d'emblée est l'État, selon la théorie de Meyer, la forme de vie la plus primaire pour l'homme n'est autre chose que la vie politique étatique. Il ne peut pas y avoir une forme de vie pré-étatique de l'homme, d'après Meyer : on ne saurait être plus éloigné d'Aristote. Comment, malgré ces divergences manifestes par rapport aux idées d'Aristote, Meyer peut-il toujours dire que sa conception de l'État est « essentiellement identique » à celle d'Aristote ? Comment faut-il comprendre son insistance ? Defourny la trouve incompréhensible.

III. Defourny contre Meyer et leur point commun

Voyons brièvement la position de Defourny et le point commun que ces deux savants, malgré la critique sévère de ce dernier, partagent. Il est très remarquable que pour critiquer Meyer, Defourny cite longuement les lignes 1252a26-1253a1 des *Politiques* I, 2, alors que les passages auxquels Meyer se réfère pour son argument dans § 2-5 du tome I de la *Geschichte des Altertums* sont évidemment ceux des lignes 1253a1-29 : les passages auxquels Meyer

¹⁹ Cette histoire ne serait que l'histoire d'un épisode d'un cycle récurrent. Il s'agirait donc d'un motif qui se répète chaque fois que l'homme se trouve devant la nécessité d'établir une organisation sociale. Selon Philoponus (*in Nicom. Isagogen* I. 1), dans son dialogue perdu *Sur la philosophie*, Aristote aurait distingué cinq formes de sagesse et il l'aurait fait sous la forme d'un récit sur l'histoire de la redécouverte, par l'homme, de cinq formes de connaissance au cours de l'évolution sociale après le déluge de Deucalion. Une perspective évolutionniste sur l'histoire de l'humanité n'est pas complètement étrange à la pensée d'Aristote.

s'intéresse viennent juste après ceux que cite Defourny pour sa critique. Pour son argument, Meyer s'appuie, non pas sur le récit de la genèse de la *polis* à partir des communautés plus élémentaires, mais sur les passages qui viennent juste après ce récit. Selon Defourny, la famille, le village et la *polis* sont les trois stades de l'évolution sociale, dont l'ordre de succession, tel qu'Aristote le conçoit, n'est pas seulement un fait de logique mais il est aussi un fait historique incontestable. L'antériorité de la famille et du village à l'État est un fait de logique parce que, dit Defourny, selon la méthode d'investigation qu'Aristote explique juste avant son exposé de l'évolution sociale (et laquelle consiste à diviser les choses composées en leurs parties les plus minimes et indécomposables) la famille et le village ont une « priorité mentale » sur l'État car « l'intelligence ne peut se faire une juste notion de l'État que si préalablement elle se représente les sociétés plus élémentaires dont il est composé ». ²⁰ Cette même logique impose aussi la priorité chronologique de ces sociétés plus élémentaires sur l'État, et d'ailleurs, cette priorité se confirme par les faits de l'histoire aussi : il existe des sociétés dont les évolutions sont restées figées au stade de village, comme, par exemple, les Arcadiens et l'État de l'Elide tel qu'il était au temps d'Aristote. Il y a aussi, à côté de ces derniers, des sociétés qui ont accompli leurs développements en État, comme la plus part des sociétés en Grèce. « Donc, » en déduit Defourny :

Quand Aristote, ayant montré que l'État est un fait de nature, conclut par sa phrase célèbre - *ho anthropos phusei politikon zôon esti* - il ne veut pas dire que l'humanité se trouve d'emblée et depuis toujours dans la civilisation politique, mais qu'au contraire après avoir vécu pendant une durée indéterminable en dehors de cette civilisation et s'être longtemps contentée de formes plus rudimentaires d'association, elle finit par y arriver et par s'y installer comme dans une terre promise dont la conquête était réclamée par toutes ses forces constitutionnelles. ²¹

Selon Defourny, quand Aristote parle de l'homme comme un *koinonikon zôon* (*EE*, VII, 10, 1242a25-6), cette formule exprime l'essence de l'homme au niveau générique: il est vrai, dit Defourny, que l'homme vit, dès le début, en société, « l'homme est par essence un animal social ». ²² Cependant, cela ne veut pas dire qu'étant un animal social, il est en même temps un animal politique tout court : « Le genre 'animal social' peut se réaliser sous deux espèces différentes : société domestique ou société politique ». ²³ Selon la première, l'homme est

²⁰ Defourny, *Aristote. Etudes sur la « Politique »*, *op. cit.*, p. 383.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p.385

²³ *Ibid.*

oikonomikon zôon ; et ce n'est que selon la deuxième qu'il est *politikon zôon*, lequel, à son tour, se réaliserait dans la société politique qu'est l'État. Comme ce dernier survient ultérieurement dans l'évolution sociale, il n'y a aucune raison, d'après Defourny, pour penser qu'il y avait une vie politique à proprement parlé de l'homme avant l'État. Avant l'avènement de l'État, l'homme n'était qu'un animal familial ou un « animal de village ». ²⁴ Imaginer une vie politique pré-étatique au sens plein n'a pas de sens. Et c'est pourquoi parler de l'homme comme *koinonikon zôon* aux niveaux de la famille et du village, ne nous donnera pas la vraie signification de cette désignation ; elle n'atteindra à son plein sens qu'au niveau de l'État : là seulement surgit le *zôon politikon*.

En ce qui concerne l'identité du *zôon politikon*, Meyer et Defourny ont un point commun : tous les deux pensent qu'il n'y a pas de vie politique pour l'homme avant l'État ; le *zôon politikon* n'est qu'un phénomène d'État. Pour tous les deux, le lien entre le *politikon* humain et l'État est définitoire. La seule différence consiste en l'ordre logique et chronologique de l'État en fonction duquel ils conçoivent le *politikon* humain.

IV. Meyer, critique d'Aristote

Quand Meyer retourne, dans §6-13 du tome I de l'*Histoire de l'antiquité*, aux passages sur lesquels s'appuie Defourny, il le fait pour rejeter la perspective d'Aristote sur l'évolution des sociétés humaines. Il s'agit des lignes 1252a26-1253a1 des *Pol.*, I, 2, c'est-à-dire, celles qui précèdent celles discutées dans §2-5. Meyer lit ce chapitre des *Politiques* de l'inverse, et il le divise en deux.

Dans §6-13, Meyer entreprend de défendre sa théorie de l'État contre à un certain type de l'évolutionnisme social, parmi les défenseurs duquel le nom d'Aristote figure en tête selon lui. Une sorte d'anticipation de l'objection de Defourny peut même y être aperçue :

Un fait, dit Meyer, qui semble contredire [ma] conception de l'État, c'est que, chez beaucoup de peuples, et précisément chez des peuples ayant atteint une haute importance historique, [...] nous ne trouvons les institutions d'État que faiblement développées, alors que d'autres groupements, plus petits, possèdent une vie robuste et apparaissent comme les éléments vraiment fondamentaux de l'organisation sociale.

²⁴ Cette expression est de Defourny, *Aristote. Etudes sur la « Politique », op. cit.*, p. 382.

[...] Il semble qu'il n'y ait de là qu'un pas à faire pour [...] admettre que l'État, à l'origine, n'a pas du tout existé, que les groupes inférieurs et les plus petits ont été les formes originelles, pré-politiques, de l'organisation sociale, les atomes dont l'agglomération, à une époque relativement tardive de l'évolution humaine, a seule donné naissance à l'État.²⁵

Quelques lignes plus loin, il ne tarde pas à ajouter : « Aristote lui-même a cédé à la tentation ».

D'après Meyer, l'ordre générationnel des groupements sociaux est l'inverse de celui conçu par l'évolutionnisme social du type aristotélicien. Selon lui, c'est l'État qui a créé tous les autres groupements de plus petite envergure. Dans toutes les sociétés existantes, ces derniers sont apparus ultérieurement à un État déjà existant dont ils ne sont que des subdivisions. En témoigne, par exemple, l'existence des mêmes *phylai* répandues sur plusieurs cités : cela doit être considéré comme la preuve du fait que toutes ces *phylai*, à une époque antérieure, appartenaient à une même unité politique.

On voit l'existence permanente de l'État plus manifestement quand on tourne les yeux à l'institution la plus minime de la vie sociale de l'homme : la famille. Là aussi, la cible principale de Meyer est les théories qui prennent la structure patriarcale de famille comme le régime naturel du lien familial et comme « immédiatement donné avec l'existence de l'homme », et, par conséquent, comme la cellule primitive « d'où tous les autres groupements, y compris l'État, n'auraient fait que sortir au cours du processus historique ».²⁶ Il donne le nom d'Aristote comme le premier sur sa liste des doctrines ciblées par sa critique. Cette conception de famille comme naturel trahit, selon Meyer, sa propre illusion, car ce qu'elle prend pour naturel, à savoir l'union des sexes, n'est jamais qu'une conjugaison déterminée, d'une façon ou de l'autre, selon des règles juridiques. L'union des sexes, chez les hommes, n'est jamais limitée à une satisfaction libre, physique et éphémère d'un instinct, qui se dissoudrait après la satisfaction, sans laisser aucun effet social²⁷ : l'accouplement n'est pas

²⁵ Meyer, *Histoire de l'Antiquité, op. cit.*, p. 11-3.

²⁶ *Ibid.*, p. 16.

²⁷ Selon Meyer (*ibid.*, p. 4), « en vertu de sa nature organique et de sa constitution intellectuelle, l'homme ne peut exister à l'état d'être isolé, se bornant au plus, de temps en temps, à l'accouplement sexuel ». On ne peut pas ne pas entendre ici l'écho de ce qu'Aristote dit dans *l'Éthique à Eudème*, VII, 10, 1242a22-26 sur l'accouplement humain : « En effet l'homme n'est pas seulement un animal politique mais aussi un animal de maison et, contrairement à tous les autres animaux, il ne s'accouple pas à un temps déterminé et avec un femelle ou un mâle d'occasion ; mais en un sens particulier l'homme n'est pas un animal solitaire [*all' idiai ou monaulikon*], mais

une entreprise individuelle chez les hommes. Bref, selon Meyer, il n'est pas de famille qui ne serait pas juridiquement instituée : le mariage est le régime universel de l'accouplement humain ; et il a été toujours un fait juridique chez l'homme.

D'après Meyer, la juridicité de la famille est nettement mieux attestée par le cas des enfants et par la question de savoir à qui ils appartiennent juridiquement. Meyer traite longuement du cas des enfants afin de prouver ses deux thèses principales, qui sont profondément anti-aristotéliennes - Meyer lui-même reconnaît ce fait : a) dans la famille, ce qui est juridique l'emporte sur ce qui est naturel ; b) par conséquent, le régime patriarcal est loin d'être le régime naturellement nécessaire. Les exemples que Meyer donne sont destinés à montrer que dans le cadre d'une seule et même consanguinité physique, il n'est pas nécessaire que « l'autorité de père » sur les enfants appartienne au père biologique. Cette autorité pourrait être déterminée juridiquement, malgré l'existence physique d'un procréateur, et cela sans nier à ce dernier le statut de mari. Dans ce que l'ethnologie appelle le droit maternel, les enfants que la femme met au monde sont disposés à l'autorité de leur grand-oncle maternel ou des frères de leur mère ; et l'héritage suit ce lignage. « Un régime de ce genre, dit Meyer, peut donc bien connaître juridiquement le concept de mari, [...] mais non celui de père. Il n'existe point de relation juridique entre le procréateur et sa descendance physique, mais, à la place, une relation juridique entre l'homme et les enfants de sa sœur ».²⁸ Deuxième exemple : en Egypte, il existait une version plus « condensée » du même droit maternel. Il s'agit toujours de ce que l'on nomme « endogamie », mais réalisée, cette fois, dans un cercle de consanguinité plus étroit : dans le mariage entre le frère et la sœur, on reconnaît au mari le statut de père, non pas en fonction de son titre de procréateur, mais en fonction d'oncle. Le mari est père en tant qu'oncle. Or, puisqu'un statut de parenté dont la formule serait « père en tant qu'oncle » ne saurait être jamais une donnée de nature, il s'ensuit, selon Meyer, que le mari n'est père que juridiquement. Donc Meyer suggère qu'il existe plusieurs cas, et aujourd'hui et dans l'histoire, qui attestent que dans l'institution de la famille le juridique l'emporte sur le naturel ; la famille est une œuvre de juridicité : la juridicité de la famille « ressort d'une façon frappante du fait que [pour son institution] la consanguinité physique, la

fait pour l'association avec ceux qui sont naturellement ses parents. Il y aurait donc une certaine association et une certaine justice, même s'il n'y avait pas d'état ». Meyer ne fait aucune référence à l'*EE*, mais le résultat qu'il déduit du caractère non-occasionnel de l'accouplement humain est opposé à l'évolutionnisme social d'Aristote : selon Meyer, le fait qu'il y a d'ores et déjà une amitié et une sorte de justice dans la maison suffit pour établir l'existence d'une juridicité et *donc* d'un État préalable à la maison.

²⁸ *Ibid.*, p. 21-2.

procréation, est chose entièrement indifférente : elle peut toujours être remplacée par une acte juridique, de caractère symbolique ». ²⁹

Meyer donne plusieurs exemples de l'institution d'une famille dans les cultures différentes. Selon lui, le fait qu'il existe une diversité saillante des institutions servent non seulement à mettre en question la naturalité du patriarcat, mais ils servent aussi à montrer que le régime patriarcal de famille n'est pas naturellement nécessaire non plus: n'étant qu'une des formes possibles que cette institution aurait pu prendre, regarder la souveraineté du père sur la famille comme ayant régné universellement et nécessairement à l'origine (et depuis l'origine) serait une pétition de principe. Meyer lui-même reconnaît le caractère anti-aristotélien de cette conception de famille :

L'essentiel est pourtant qu'aucune de ces diverses institutions ne peut être considérée comme naturellement nécessaire, comme issue d'un sentiment inné de l'homme [...] Il y a même nombre de savants qui croient que la *patria potestas* perfectionnée, telle que nous la trouvons à Rome, est quelque chose qui se comprend de soi, et la véritable racine de toute institution politique et de l'État lui-même. Aristote a pensé de façon analogue. ³⁰

Meyer en conclut que le haut degré de juridicité que l'on constate dans l'institution de famille atteste l'antériorité à la fois logique et historique de l'État sur tous les autres groupements sociaux. La juridicité de famille ne ressort, en effet, que du besoin vital de réglementer la vie sexuelle et la situation des enfants, en les soumettant à l'autorité d'un contraint extérieur, le contraint d'un groupement plus large que la famille dont le but est de rendre possible et d'assurer l'existence de ses membres. La juridicité de la famille n'est pas un fait fortuit, mais elle découle d'une autorité collective qu'est l'État. Sans les réglementations juridiques d'une telle collectivité, aucun des autres groupes sociaux (phratrie, classes matrimoniale, clan, et la famille) ne pourraient exister. Il s'ensuit, d'après Meyer, que « l'État n'est pas sorti de ces groupements, mais ce sont eux, au contraire, qui n'ont été créés que par l'État » ³¹, et qu'enfin l'État n'a aucune origine historique déterminée et que sous sa forme primitive il remonte plus haut que l'homme.

La lecture que Meyer fait des *Politiques*, I, 2 possède donc les caractéristiques suivantes. Il divise ce chapitre en deux parties dans lesquelles deux thèses différentes sont

²⁹ *Ibid.*, p. 36.

³⁰ *Ibid.*, p. 31-2.

³¹ *Ibid.*, p. 36.

défendues selon lui ; et l'une seulement de ces deux thèses est conforme, suggère Meyer, à la réalité historique. Ces deux parties sont : a) celle où Aristote donne une priorité conceptuelle à la *polis* (l'État, selon Meyer) sur ses parties composantes (c'est-à-dire sur les autres groupements sociaux) ; et b) celle où la *polis* est considérée comme la dernière étape du développement historique des groupements sociaux, et qui donne une priorité chronologique à la famille sur la *polis*. Dans §2-5 du tome I de l'*Histoire de l'antiquité*, Meyer apprécie et approprie la première partie alors que dans §6-13 il tient une position explicitement critique sur la thèse de la deuxième partie. Conformément à cette division et à son attitude critique au sujet de la priorité chronologique de la famille, Meyer défend deux thèses anti-aristotéliennes : a) il donne à l'État non seulement une priorité conceptuelle mais aussi une priorité historique sur les autres groupements sociaux (pour commencer par la famille) et b) il refuse de considérer la famille comme un fait de nature et il ne reconnaît qu'une constitution purement juridique à cette institution.

V. Meyer, lecteur d'Aristote

Revenons à notre question de départ : Malgré ces thèses anti-aristotéliennes et malgré ses critiques des idées principales d'Aristote dans les *Politiques*, I, 2, comment Meyer peut-il toujours affirmer que sa conception de l'État est essentiellement identique à celle d'Aristote ?

On peut commencer par sa thèse sur la juridicité de la famille. Si on peut mettre entre parenthèses l'idée de la postériorité de la famille à la *polis*, on dirait que la juridicité de la famille n'est pas aussi anti-aristotélienne qu'elle semble au prime abord. Selon Aristote, la famille n'est jamais naturelle à l'exclusion de toute sorte de juridicité. Ce que Meyer dit sur l'effet juridique de l'État sur la famille n'est pas seulement vrai pour les États modernes et contemporains mais également dans le cas des *poleis* existantes de l'époque classique: la *polis* fait de l'union des sexes une entité juridique. En tant que sa partie constitutive, tout État constitue une identité juridique pour la famille. A l'instar de Platon, Aristote donne aussi, dans les *Politiques*, VII, 16-17, l'ébauche d'une loi de mariage pour sa cité idéale : c'est la loi de l'État qui détermine la vie dans la famille ; et cette dernière n'est jamais hors politicalité. Il semble que c'est plutôt dans ce sens que Meyer donne une primauté à la juridicité de la famille sur sa naturalité.

De plus, même dans une perspective qui donne la priorité chronologique à la famille, Aristote ne lui nie pas la juridicité :

[C'est] dans la maison que se trouvent d'abord les commencements et les sources de l'amitié, du régime politique et de la justice. (*EE*, VII, 10, 1242a40-b1)³²

La juridicité de la famille en tant que telle ne pose pas un grand problème comme une interprétation de la pensée politique d'Aristote parce que selon ce dernier la naturalité et la juridicité ne sont évidemment pas incompatibles.

La vraie difficulté dans l'interprétation de Meyer vient du fait qu'il suppose une identité entre ses idées et celles d'Aristote comme la justification de sa thèse selon laquelle l'État tient une priorité *chronologique* sur la famille. L'originalité de Meyer vient de ce que dans son interprétation d'Aristote, la priorité conceptuelle de la *polis* sur ses parties coïncide avec sa priorité chronologique. Meyer pense que cette coïncidence et la conformité de celle-ci à la pensée d'Aristote s'expliquent par le fait que l'homme est naturellement un être politique. Pour relire un passage de Meyer déjà cité plus haut :

Nous devons [...] considérer la société politique, en un sens non seulement conceptuel, mais encore historique, comme la forme primaire de la communauté humaine, voire même comme le groupement social correspondant au troupeau animal, et d'une origine plus ancienne que le genre humain lui-même, dont l'évolution n'est devenue possible qu'en lui et par lui. Cette conception de l'État est essentiellement identique à la fameuse définition d'Aristote, qui fait de l'homme un être naturellement politique et de l'État le groupement social (*koinonia*) embrassant tous les autres et les surpassant en capacité.³³

Une chose est certaine : quand Meyer dit « État », il n'utilise aucunement un langage métaphorique, et il n'emploie pas non plus ce concept dans un sens lâche, comme un concept qui peut s'appliquer aux différentes institutions ayant une autorité contraignante quelleconque. Non, Meyer veut bel et bien nommer cette institution qui détient et monopolise un pouvoir dont le droit exclusif consiste à exercer la plus haute autorité contraignante sur les autres groupements subordonnés et sur ses membres. Dans sa perspective, l'État est la seule

³² La traduction de Décarie légèrement modifiée. Sur ce passage, voir Claudio William Veloso, « La relation entre les liens familiaux et les constitutions politiques », dans *Politique d'Aristote. Famille régimes, éducation*, sous la direction de E. Bermon, V. Laurand et J. Terrel, Bordeaux, P.U. de Bordeaux, 2011, p. 23-39.

³³ Meyer, *Histoire de l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 10.

institution qui possède une existence permanente au cours de l'histoire, tout simplement parce qu'il est la condition de possibilité de l'histoire. Jusque-là, il n'y a rien d'aristotélicien, du moins en ce qui concerne l'évolution de la vie sociale de l'homme. Il y a certainement quelque chose qui tient de la « surinterprétation », tout du moins, dans l'idée de donner une priorité historique à l'État dans ce sens spécifique et comme une interprétation des *Politiques* I, 2. Cependant, on peut toujours rendre compte de cette interprétation, sans, toutefois, perdre de vue son originalité. Si on pourrait juste mettre en parenthèse le sens spécifique que Meyer donne à l'État, et le substituer par une autre expression qu'il utilise dans le dernier passage cité, à savoir, par « la société politique » dans ce sens spécifique de « groupement social correspondant au troupeau animal », on peut voir par quelle légitimité il peut accorder une priorité chronologique à la vie politique de ce « troupeau animal ». De la thèse aristotélicienne que l'homme est un animal politique par nature, Meyer comprend l'idée suivante : l'homme-animal, dès qu'il existe, existe comme un animal politique. Pour l'homme, un passé non politique n'existe pas. Un passé qui n'est pas vécu d'une manière politique, un passé que l'homme n'a pas vécu comme *zôon politikon* n'existe pas pour lui. La priorité chronologique de la vie politique vient donc du fait que l'homme vit et il vivait toujours comme *zôon politikon*. Selon cette perspective, ce n'est pas l'État (ou la *polis*) qui fait de l'homme un animal politique, mais c'est parce qu'il est un animal politique par nature et parce qu'il l'est depuis toujours que l'homme possède l'État. Si on peut se permettre aujourd'hui de « corriger » et de mettre sur ses pieds la surinterprétation de Meyer, tout en gardant, cependant, sa perspective sur la priorité de la nature politique de l'homme en tant qu'animal, on dirait que même sans et avant la *polis*, l'homme est un animal politique selon Aristote.

La critique de Defourny est, en fait, inutile, voire redondante, parce que Meyer lui-même reconnaît explicitement les points de son interprétation qui sont discordants avec la théorie d'Aristote. Il divise les *Politiques*, I, 2 en deux, et il choisit délibérément la partie qui lui permet d'affirmer un lien *immédiat* entre la nature politique de l'homme et l'État. Cependant, différemment de Saunders, Meyer met la politicité humaine à l'origine de l'État, pas l'inverse. C'est aussi sur ce dernier point qu'il critique l'idée évolutionniste de l'État comme le point d'arrivée d'un développement historique. Il reproche à Aristote d'avoir cédé à cette tentation évolutionniste, bien qu'il ait vu le fait que l'homme est par nature un animal politique et que la *polis* est issue de la nature humaine :

Aristote lui-même, dit-il, a cédé à la tentation, lorsque, tout en définissant l'État achevé, qui est pour lui la *polis*, la cité, *comme issu de la nature humaine*, il le fait

néanmoins sortir historiquement d'une réunion de villages, et ceux-ci, à leur tour, de la famille.³⁴

Si on peut laisser, encore une fois, de côté son idée de donner une priorité chronologique à la *polis*, ce que Meyer entend, selon ce passage, du *zôon politikon* aristotélicien est significatif : l'homme n'évolue pas vers un *zôon politikon*, il l'est d'emblée. Meyer voit qu'Aristote donne une priorité à la nature politique de l'homme sur les communautés qu'il établit : non seulement la *polis*, mais la famille et le village aussi suivent la nature politique de l'homme.

VI. Le *zôon politikon* apolitique par nature : David Keyt sur les *Politiques*, I, 2

Sur la question de la nature du lien entre le *zôon politikon* humain et la *polis*, on trouve un argument plus élaboré que celui de Saunders dans un article par David Keyt datant de 1987. Dans cet article intitulé « Three Fundamental Theorems in Aristotle's *Politics* »³⁵, le but principal de Keyt est de montrer que la thèse d'Aristote selon laquelle la *polis* existe par nature est marquée par des failles. Les arguments qu'Aristote présente, dans les *Politiques* I, 2, en faveur de la naturalité de la *polis* seraient loin d'être valides et cohérents selon les propres principes du Stagirite lui-même. Ce sont les principes d'Aristote lui-même qui contrediraient la naturalité de la *polis*. D'après Keyt, en bonne logique, Aristote aurait dû plutôt dire que la cité est un produit de l'art, « an artifact of practical reason », mais non pas un produit de la nature. Sur ce point Hobbes comprend les choses mieux qu'Aristote.³⁶

Pour prouver la non-sequitur de l'idée de la naturalité de la *polis* dans la philosophie d'Aristote lui-même, Keyt met en question le lien que le Stagirite semble supposer entre la naturalité du caractère politique de l'homme et celle de la *polis*. Par deux arguments qu'il présente sous les titres « Naturally political »³⁷ et « The linguistic argument »³⁸, Keyt

³⁴ *Ibid.*, p. 14 (accent ajouté).

³⁵ *Phronesis* 32 (1), 1987, p. 54-79 (une version révisée est reprise, sous le titre « Three Basic Theorems in Aristotle's *Politics* », dans *A Companion to Aristotle's Politics*, ed. D. Keyt et Fred D. Miller Jr., Blackwell Publishing, 1991, p. 118-41). Dans cet article déjà devenu l'une des pièces essentielles de la littérature sur les *Politiques* d'Aristote, les trois théorèmes en question sont : a) l'homme est un animal politique par nature, b) la *polis* existe par nature et c) la *polis* est antérieure par nature à l'individu.

³⁶ Keyt, « Three Fundamental Theorems », *loc. cit.*, p. 54 et p. 79.

³⁷ *Ibid.*, p. 60-63.

³⁸ *Ibid.*, p. 71-73.

s'interroge sur la question de savoir si la naturalité de la polis découle logiquement, comme Aristote laisse entendre, de la thèse selon laquelle l'homme est un animal politique par nature. La réponse de Keyt est non : selon lui, la naturalité de la polis ne suit pas de la nature politique de l'homme. Pour expliquer ce dernier point, Keyt donne d'abord sa propre interprétation de *zôon politikon* et il s'appuie, pour le reste de sa critique d'Aristote, sur cette interprétation. Dans la suite, je m'interroge principalement sur la validité de cette compréhension keytienne du « *zôon politikon* ».

Naturally Political

Comme Richard Mulgan, Keyt aussi commence par faire une distinction entre un sens strict et un sens lâche du *zôon politikon*. Il souligne que dans six occurrences sur huit de cette expression dans le corpus aristotélicien, elle est liée ou à la polis, ou à la *koinonia politikê* ou au *politês*.³⁹ Keyt en conclut que « in the strict sense a political animal is one that dwells in a polis ».⁴⁰ Le *zôon politikon* au sens strict ne peut donc désigner que l'homme, parce que c'est dans la relativité essentielle à la polis que se montre le sens strict de cette formule. Selon Keyt aussi, le *zôon politikon* au sens vrai est un vivant d'État. Comme seul l'homme possède la polis, seul l'homme est un *zôon politikon* au sens vrai : « Since a polis composed of lower animals is an impossibility (III. 9. 1280a32-34), strictly speaking man is the only political animal ».⁴¹ Ce terme ne s'applique que dans un sens lâche aux autres animaux dits « politiques ». On les qualifie de « politiques » parce que ces animaux montrent une ressemblance à ce que les citoyens font dans la polis : eux aussi s'associent autour d'une œuvre commune, comme le dit Aristote en *HA*, I, 1, 488a7-8.

Comme le *zôon politikon* au sens vrai ne saurait être qu'un vivant d'État, Keyt l'identifie au citoyen.⁴² Cela dit, c'est l'œuvre commune des hommes en tant que citoyens qui donnerait, selon lui, son contenu au sens strict de *zôon politikon*. Or c'est uniquement sous le meilleur régime politique (lequel est l'aristocratie) que pourrait se manifester pleinement et

³⁹ Les passages que cite Keyt sont les suivants : occurrences liées à la polis : *Pol.*, I, 2, 1253a1-4 et 7-8 ; *EN*, VIII, 12, 1162a17-19 ; *EE*, VII, 10, 1242a22-27 ; celle liée à la *koinonia politikê* : *Pol.*, III, 6, 1278b19-25 ; et celle liée au *politês* : *EN*, I, 7, 1097b8-11.

⁴⁰ Keyt, « Three Fundamental Theorems », *loc. cit.*, p. 60.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, p. 60-61.

correctement la nature politique de l'homme, parce que c'est le seul régime, précise Keyt, qui est conforme à la nature. Le contenu du sens strict d'être un animal politique doit donc être cherché dans l'œuvre commune des citoyens du meilleur régime :

Thus the joint work of the citizens of Aristotle's best *polis* is to maintain a community in which each of the citizens can lead a life of moral and intellectual virtue. Their joint work, in short, is to form and to maintain an ethical community.⁴³

Selon Keyt le *zôon politikon* aristotélicien se définirait par l'œuvre commune de former et de maintenir une communauté éthique. Cette conclusion conduit Keyt à s'interroger sur les sens à donner à la formule « *zôon politikon phusei* » car la naturalisation du sens strict du *zôon politikon* aurait pour résultat une idée qu'Aristote n'accepterait pas : est-ce que c'est par nature que l'homme forme et maintient cette communauté éthique qu'est la *polis* ? Mais cela suggérerait que l'homme possède par nature les vertus constitutives d'une telle communauté. Ou si le *zôon politikon* est bien le citoyen selon Aristote, dit Keyt, en tant que *zôon politikon phusei*, il serait citoyen par nature⁴⁴ ; *zôon politikon phusei* impliquerait la possession naturelle des qualités du citoyen d'une communauté éthique. Ces résultats, conclut Keyt, ne sont pas acceptables pour Aristote parce que selon les principes même de sa propre théorie éthique, bien que l'homme possède une disposition naturelle pour les vertus morales et intellectuelles, il ne les possède pas par nature (ni contre la nature), mais il les acquiert par

⁴³ *Ibid.*, p. 61.

⁴⁴ En fait, Jacqueline Bordes, dans son *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, montre bien que l'idée de « citoyenneté par nature » et de « politeia phusei » n'était pas vraiment étrange pour les Grecs. C'est par référence à cette idée qu'elle explique pourquoi les révolutions oligarchiques du cinquième siècle faisaient scandale : elles étaient contre le régime naturel de citoyenneté, sur lequel les démocrates athéniens fondaient leurs propres compréhensions d'Athènes comme patrie et comme *polis* : les régimes oligarchiques étaient scandaleux en ce qu'ils excluaient de la *politeia* d'Athènes ceux qui se considéraient citoyen de cette *polis* par leur naissance (p. 47 et p. 79-80). En citant les démocrates comme Lysias et Démosthène, Bordes montre que pour les démocrates de l'époque, la démocratie était le régime naturel d'Athènes et que cette idée se fondait dans les mythes fondateurs du régime démocratique et que l'on la rencontre aussi dans les oraisons funèbres (p. 300-303). Donc, dans leur propre imagination, les démocrates coïncidaient toujours le régime et la *polis* (p. 346). Aristote n'a certainement pas une telle notion naturaliste de la démocratie. Selon lui, le régime démocratique s'explique plutôt comme une contingence de l'histoire : « Comme il se trouve maintenant que les cités sont plus grandes, il n'est pas facile qu'il existe encore une constitution autre qu'une démocratie » (*Pol.*, III, 15, 1286b20-21).

l'éducation de ses habitudes.⁴⁵ Il faudrait donc distinguer, selon Keyt, le *zôon politikon* du *zôon politikon phusei*, juste comme Aristote distingue la vertu naturelle de la vertu au sens plein. Que l'homme soit *zôon politikon phusei* n'impliquerait pas, selon la philosophie même d'Aristote, qu'il est, par ce même fait, vraiment un *zôon politikon* : « It would seem then that when Aristotle claims that man is a political animal by nature, the most he can mean is that nature endows man with a latent capacity for civic virtue (*politikê aretê*) and an impulse to live in a *polis* ». ⁴⁶

De toutes ces considérations, Keyt conclut que la naturalité du caractère politique de l'homme n'implique pas celle de la *polis*, parce que la première n'est qu'une *capacité* de former la deuxième. Or l'actualisation de cette capacité n'est pas l'œuvre de la nature mais elle dépend, selon Aristote lui-même, de l'éducation, de l'art politique, etc. Ainsi, bien que les formulations d'Aristote dans les *Politiques*, I, 2 donnent l'impression d'une correspondance entre le *zôon politikon phusei* qu'est l'homme et la *polis* comme sa communauté naturelle, une telle correspondance n'existe pas, d'après Keyt. Aristote aurait tort de la supposer. Étant donné que le fait que l'homme est un *zôon politikon phusei* ne le fait pas *zôon politikon* au sens strict, la naturalité de la *polis* ne peut pas être expliquée par référence à ce fait.

Selon la conception que Keyt se fait du *zôon politikon* aristotélicien, le fait que l'homme est un *zôon politikon phusei* n'implique pas qu'il vit d'emblée et par nature une vie politique. Ce fait n'implique pas que l'homme vit en tant que *zôon politikon*. Parce que de *zôon politikon phusei* à *zôon politikon* par excellence, c'est-à-dire au citoyen, il y a une étape nécessaire à satisfaire : l'éducation. D'après Keyt, chez Aristote, on n'est pas *zôon politikon* d'emblée et par nature; on le devient par la vertu, par l'éducation. C'est par l'art politique qui éduque le *zôon politikon phusei* en vue de la vertu que ce dernier deviendrait un vrai *zôon politikon*, c'est-à-dire, un membre vertueux qui forme et maintient une communauté éthique avec les autres hommes vertueux comme lui-même.

The Linguistic Argument

⁴⁵ Keyt, « Three Fundamental Theorems », *loc. cit.*, cite les passages suivants : *EN*, II, 1, 1103a23-26 ; II, 5, 1106a6-10, VI, 13 ; X,8, 1178a14-16 ; 9, 1179b20-1180a24 ; *EE*, III, 7, 1234a23-33 ; *MM*, I, 34, 197b36-1198a22.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 62.

Cet argument peut être considéré comme la suite du précédent et malgré son titre il porte plutôt sur la perception (*aisthêsis*) morale dont l'homme est doté selon le fameux passage des *Pol.*, I, 2, 1252a7-18. Selon Aristote, deux choses que seul l'homme possède parmi les animaux sont le langage et la perception du juste, de l'injuste, du bien, du mal et d'autres notions du même genre. La mise en commun, par le moyen du langage, de ce genre de notions fait la famille et la cité.

Keyt suppose qu'Aristote aurait identifié la capacité de percevoir et d'exprimer le juste et l'injuste à la capacité de former des communautés sur les principes de justices, comme la famille et la *polis*.⁴⁷ Il pense que selon les principes mêmes de la psychologie morale d'Aristote lui-même, la perception du juste et de l'injuste ne peut pas être une capacité naturelle de l'homme. Or si cette capacité morale ne s'acquiert pas naturellement, il s'ensuivra que la capacité de former des communautés comme la famille et la *polis* (avec laquelle la capacité de perception morale est identifiée) ne serait naturelle non plus.

D'après Keyt, l'*aisthêsis* morale ne fonctionne pas comme les autres sens. Pour pouvoir voir, par exemple, on n'a pas besoin d'éduquer notre capacité de la vue : c'est par la simple possession de la vue que l'on voit.⁴⁸ Or dans le cas de l'*aisthêsis* morale, pour que l'homme perçoive le juste et/ou l'injuste, il faudrait d'abord l'éduquer et l'habituer à les percevoir:

The moral perception which Aristotle regards as at least a necessary condition of the existence of a *polis* is not an inborn capacity like sight. For in order to be able to perceive the just and the unjust and the good and the bad a person must to some extent be just and good. He need not be fully virtuous, for even the morally weak man (*ho akratês*) can perceive the just and the unjust and the good and the bad (*E.N.* VII. 1. 1145b12-13, 8. 1151a20-24). But he cannot be totally lacking in virtue, for the evil man is morally blind (*E.N.* III.1.1110b28-30; VI.12.1144a34-36; VII.8.1151b36). Now it is a central thesis of Aristotle's ethical philosophy that men become good, not by

⁴⁷ Selon Keyt (*ibid.*, p. 72) l'une des prémisses de l'argument des lignes 1252a7-18 serait : « The capacity to perceive and to express the just and the unjust is the same as (though perhaps differing in essence from) the capacity to form communities based on justice such as household and the *polis* ».

⁴⁸ C'est Aristote qui soulève ce point, en *EN*, II, 1, 1103a26-b2, pour expliquer que contrairement au cas des sens, la possession des vertus se fait par l'usage et elle est précédée par l'activité.

nature, but by habituation guided by law and practical wisdom. (*E.N.* II.1. 1103a18-b6; X.9.1179b20-24).⁴⁹

Selon Keyt, chez Aristote l'homme n'aurait pas de perception morale par nature ; ce qu'il possède ne serait, tout au plus, qu'une capacité à la perception morale.⁵⁰ D'après Keyt, la perception morale serait une sorte de perspicacité dans le jugement moral ; elle serait une capacité de percevoir et d'entrevoir la vérité dans le domaine de la moralité. Pour pouvoir avoir la moindre perception morale, l'homme doit être d'ores et déjà un peu vertueux et un peu bon. Un certain niveau de vertu serait requis pour l'ouverture de l'individu à la vérité morale, sinon il manquerait tout critère de la vérité dans ce domaine et il ne serait pas capable de distinguer le juste de l'injuste, etc. Keyt suppose donc que l'homme vicieux, le méchant, n'a pas de perception morale du tout : comme il est moralement aveugle, il serait dépourvu de la moindre capacité de dire le bien du mal. Le vicieux serait dépourvu de la perspicacité de la perception véridique dans le domaine de la moralité parce qu'il est dépourvu du moindre degré de la vertu requise pour accéder à la vérité morale.

VII. Les failles de Keyt

Keyt commet une erreur lorsqu'il se réfère à l'exemple de l'homme vicieux pour justifier sa propre supposition selon laquelle Aristote lui-même aurait pensé que pour pouvoir dire le juste de l'injuste, il faudrait être déjà, dans une certaine mesure, juste et bon. Il confond la perception morale en tant que telle avec le jugement moral vertueux. Pouvoir dire ce qui nous apparaît juste de ce qui paraît injuste est une chose, pouvoir dire le vrai juste du vrai injuste est une autre. Sans le premier, le second serait impossible. D'après Aristote, l'aveuglement morale du vicieux n'est pas une incapacité de se faire une idée du juste, du bon ou du nuisible. Il n'est pas aveugle à la perception morale. Sa perversité le rend aveugle à l'*orthos logos* ; elle le rend incapable de juger le juste correctement, contrairement au

⁴⁹ *Ibid.*, p. 73.

⁵⁰ Après avoir dit que la perception morale n'est pas innée comme la vue, dans une note Keyt dit : « The capacity of acquiring moral perception, on the other hand, is innate; for it is part of the capacity of acquiring the moral virtues » (*ibid.*, n. 37).

spoudaios.⁵¹ D'ailleurs, selon la théorie éthique d'Aristote, la différence entre un homme vicieux et l'incontinent consiste en ce que le premier, bien qu'il soit ignorant de ce que l'*orthos logos* commande, agit du choix délibéré (*proairesis*) alors que le second agit contre la *proairesis* sans en être dépourvu (*EN*, VII, 8, 1151a5-10 ; voir aussi *EE*, II, 11, 1228a4 sq).⁵² Or, là où il y a *proairesis*, il y a, par là même, une *krisis* morale, un jugement (vrai ou faux) sur le bien et le mal car tout choix vise un certain bien.⁵³ L'acquisition de la vertu consiste dans l'éducation de cette capacité *proairétique*, laquelle est une fonction de la capacité de l'homme à la moralité. Donc, la présence de la perception morale chez l'homme est la condition de possibilité de la vertu ; non pas l'inverse comme Keyt le pense. Et l'homme vicieux n'est pas dépourvu de la perception morale et du choix moral : tout homme en est doté, et c'est par nature.

La même erreur marque sa compréhension de *zôon politikon* et son argument sur la vertu civique dont l'éducation transformerait le *zôon politikon phusei* en *zôon politikon*, selon lui. Quant Keyt dit « juste » il comprend toujours « le juste selon la vertu ». Selon lui, pour Aristote, pouvoir se faire une idée du juste c'est toujours le faire - plus ou moins - selon la vertu. Donc, le *zôon politikon phusei* qu'est l'homme n'aurait aucune existence politique parce qu'en tant que tel la nature ne le dote pas de la capacité de distinguer le juste de l'injuste. Comme la vie politique sans cette capacité n'est pas possible, vivre comme un *zôon politikon* n'est pas possible pour le *zôon politikon phusei*. Dans la mesure où il ne possède pas naturellement la vertu politique de distinguer le juste de l'injuste, l'homme n'est pas citoyen par nature – ce qui équivaldrait à dire, d'après Keyt, qu'il n'est pas *zôon politikon*: l'identité, selon Aristote, du citoyen du meilleur régime politique avec le *zôon politikon* était la supposition de l'un de ses arguments précédents (« Naturally Political »). Cette compréhension étatique du *zôon politikon* aristotélicien dépend de la négation de ce qu'Aristote dit explicitement dans les *Politiques*, I, 2 : elle fait de l'homme un animal apolitique par nature. Selon cette interprétation, Aristote aurait supposé que dans son état

⁵¹ Sur ce point voir la commentaire, pour les lignes, *EN*, VI, 13, 1144a34-36, de R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, Tome II – Deuxième partie Commentaire Livres VI-X, Louvain-la-neuve, Edition Peeters, 2002, p. 552-553.

⁵² L'homme incontinent n'est pas incapable de voir ce qu'indique l'*orthos logos*; il est incontinent par son faiblesse de ne pas pouvoir désirer, bien qu'il le voie, ce vers quoi la *proairesis* conforme à l'*orthos logos* s'incline. Donc il n'est pas dépourvu de la *proairesis*, il est uniquement incapable de montrer la fermeté requise pour la suivre. Sur l'incontinence, voir *EN*, VII, 7-10.

⁵³ *EN*, I, 1, 1094a1 et 2, 1095a14-15

naturel le *zôon politikon* soit un animal apolitique, qu'il n'y ait pas de vie politique pour le *zôon politikon* avant la vertu, avant l'éducation.

VIII. Le mythe de Protagoras et les *Politiques*, I, 2

On pourrait objecter que l'interprétation de Keyt n'est pas aussi éloignée du sens véritable de l'argument d'Aristote. En effet, on pense parfois que dans ce deuxième chapitre des *Politiques*, I le Stagirite fait allusion au grand discours de Protagoras (*Prot.*, 320d-328d)⁵⁴ et l'essentiel du discours du Protagoras consiste à dire que sans vertu, il n'y a pas de vie politique pour l'homme. Selon le mythe de Protagoras, dans les premiers temps, les hommes vivaient d'une manière sporadique et sans *polis* ; mais par le besoin de protection contre les bêtes sauvages, ils cherchaient à se rassembler et fonder des *poleis*. Cependant comme ils manquaient l'art politique, ces tentatives échouaient. Ce n'étaient que par le don de l'*aidôs* et de la *dikê* qu'ils arrivaient à établir une vie politique dans les *poleis*. C'étaient donc ces vertus politiques qui ont rendu possible la vie politique pour l'homme. Protagoras pensait qu'un certain degré minimum de vertu était indispensable pour la vie politique. C'était pourquoi Zeus aurait commandé à Hermès de distribuer l'*aidôs* et la *dikê* à tous : « Il faut, dit Zeus à Hermès, que tous y aient part car les cités ne pourraient exister si seulement un petit nombre d'humains y avaient part ; [...] et établis cette loi en mon nom que l'homme qui ne peut avoir part à la justice et au respect soit mis à mort, en tant que fléau de la cité » (322d). Il faut donc, selon le *logos* de Protagoras dans la deuxième partie de son discours, que l'homme soit éduqué par sa propre cité en vertu et qu'il obtienne un certain degré de perspicacité pour la vérité morale, sinon les cités n'existeraient pas (323d). Le besoin de l'éducation et de la vertu pour l'existence même de la vie politique pour l'homme avait été donc déjà identifié par Protagoras. Cette idée était déjà présente dans les milieux philosophiques et Aristote était bien familier avec elle. On dirait donc que l'interprétation de Keyt ne fait que de mettre en relief l'arrière-plan protagorien de l'argument d'Aristote et elle reflète en effet le vrai sens de cet argument.⁵⁵

On ne sait pas comment Aristote comprenait exactement le mythe de Protagoras. Or la littéralité du texte du discours de Protagoras montre qu'une autre façon, une façon plus

⁵⁴ Voir, par exemple, W.L. Newman, *The Politics of Aristotle*, vol. II, Oxford, Clarendon Press, 1887, p. 124-125.

⁵⁵ Keyt lui-même ne cite pas Protagoras pour ses arguments. Mais on ne peut pas ne pas penser à Protagoras lorsque l'on lit ses critiques d'Aristote au sujet de la naturalité de la *polis*.

proche des suppositions du Sophiste, de comprendre le mythe est aussi possible et cette lecture du mythe ne justifie pas les approches comme celle de Keyt.

Les compréhensions étatiques de *zôon politikon* humain chez Aristote prennent le langage, la perception morale et la raison comme les capacités politiques par excellence. C'est par sa possession de ces capacités politiques que l'on explique l'animal politique qu'est l'homme. Comme on voit dans le cas de Keyt déjà, on suppose que ces capacités sont essentiellement identiques ou correspondent complètement à la capacité de former des communautés chez l'homme.

Or le mythe de Protagoras ne suppose pas une identité ni une correspondance complète entre le langage, la perception morale et la raison, d'une part, et la capacité de former et de maintenir les communautés éthiques et politiques, de l'autre part. Donc, chez Protagoras ces capacités n'expliquent pas par elles-mêmes la forme que prend la vie politique proprement humaine. D'autre part, le mythe suggère aussi que la vie politique de l'homme ne dépend pas de la vertu et de l'éducation de ces capacités, ni de la *polis*. Selon Protagoras, l'homme est politiquement actif (il n'est pas apolitique du tout) bien avant le don des vertus politiques par Zeus. La politicalité de l'homme ne dépend pas de son éducation en vertu. Il n'y a donc pas un lien de nécessité entre les deux, d'après Protagoras

En effet, dans le mythe de Protagoras, les facultés de la raison, du langage et la perception du juste et de l'injuste attirent l'attention par leurs absences parmi les dons des Dieux. Prométhée vole le savoir artisanal et le feu de l'atelier d'Héphaïstos et d'Athéna pour les donner aux hommes. « Grâce à cela, dit Protagoras, l'homme dispose du moyen de survivre » (*Prot.*, 321d-e). Or, le don de Prométhée suppose que l'homme était déjà à même de recevoir et de *comprendre* le savoir artisanal et d'utiliser le feu pour mettre en pratique ce savoir artisanal en vue de survivre. De plus, avant cet épisode du vol du feu par Prométhée, dans sa description de la faute et de l'imprévoyance d'Épiméthée dans sa distribution des facultés parmi les êtres, Protagoras divise ces derniers en deux groupes comme ceux privés de la raison et l'homme : « [Comme] Épiméthée n'était pas parfaitement sage, il lui échappa qu'il avait distribué entre les êtres privés de raison toutes les facultés dont il disposait. Restait, l'espèce humaine qui n'avait encore rien reçu »⁵⁶, sauf qu'il possédait d'ores et déjà la faculté de raison, alors. C'est grâce à sa possession naturelle de la raison, l'homme « inventa habitations, vêtements, chaussures, couvertures et tira sa nourriture de la terre ». Or le fait que

⁵⁶ Les traductions des passages du *Protagoras* sont de Monique Trédé et Paul Demont (Le Livre de Poche, 1993).

l'homme réussit à survivre et qu'il peut employer le savoir artisanal au niveau de *technê* montre qu'il est aussi à même d'employer *correctement* sa capacité rationnelle dans ces domaines. Le mythe suppose bien qu'avant les dons de Prométhée, l'homme était capable de maîtriser le savoir artisanal au niveau d'une *sophia* : ce que le Titan a dérobé d'Héphaïstos et d'Athéna, c'était une ἔντεχνος σοφία (*Prot.*, 321d1)

Il en va de même pour sa perception du juste et de l'injuste. Protagoras dit que l'homme était « le seul des êtres vivants à honorer les dieux et il se mit à ériger des autels et des représentations des dieux » (322a). L'homme était donc déjà, avant même du don des vertus politiques, pieux et capable de discerner la part des Dieux et que ces derniers *méritent* du respect. Par les actes pieux, l'homme paie le respect qu'il doit aux Dieux pour la part du lot divin qu'il a reçu (322a). L'homme possédait donc déjà un sens de justice et il était déjà capable de discerner *correctement*, au moins dans les affaires religieuses, le juste et l'injuste. Encore plus : les premières tentatives de l'homme pour rassemblement dans les *poleis* échouaient, parce que « ils faisaient du tort réciproquement [ἡδίκουν ἀλλήλους] » (322b). Or, le fait que les hommes refusent de rester ensemble à cause du tort qu'ils reçoivent l'un de l'autre montre qu'ils possèdent déjà un sentiment de justice : l'homme perçoit, même avant le don de la vertu de la justice, ce qui est bien et ce qui est nuisible pour lui-même et il donne un jugement (correct ou pas) à ce sujet, au sujet de ce qu'il méritent et ce qu'il ne méritent pas.⁵⁷ Selon le mythe de Protagoras, contrairement à ce que Keyt suppose pour Aristote, l'homme n'a pas besoin de la vertu de justice pour pouvoir percevoir et juger les questions de la justice. Correcte ou pas, l'homme a toujours une opinion au sujet de la justice. Parfois, il la juge même *correctement*, comme dans le cas des Dieux.

⁵⁷ On objecterait que si les hommes ne parviennent pas à vivre en commun, ce n'est pas parce que le tort qu'ils se font heurte leur sentiment de justice, mais tout simplement parce qu'ils sont *dangereux* les uns pour les autres. Ils se fuient mutuellement, non sous le coup de l'indignation, mais par peur les uns des autres. (C'est Michel Nancy qui a soulevé cette objection dans nos correspondances privées). Cependant, le fait que les hommes développent une attitude pieuse vers les Dieux suggère qu'ils sont à même de juger la *valeur* du lot divin qu'ils ont reçu et qu'ils le reconnaissent comme *avantageux* pour eux-mêmes. C'est-à-dire qu'ils font bien une distinction entre le mal et le bien. Ainsi, même si les hommes ne parviennent pas à vivre ensemble tout simplement parce qu'ils ont peur les uns des autres, ce sentiment de peur n'ira jamais sans un jugement au sujet du bien et du mal. Il conduira toujours les hommes à juger qu'il est mieux pour eux de se dissiper que d'insister à rester ensemble. Autrement dit, la dissolution des premiers groupements humains suppose un calcul assez complexe entre *les biens* : rester ensemble *malgré* les injustices commises mutuellement ou dissoudre la communauté *malgré* le besoin de rester ensemble pour survivre.

Quant au langage, Protagoras suppose qu'il est un produit de *techné*⁵⁸ et l'homme l'invente à l'époque de sa façon sporadique de vivre, bien avant ses premières tentatives de fonder des *poleis*. On peut supposer que l'homme aurait besoin du langage pour ses premières tentatives politiques. Cependant, le langage ne semble pas être indispensable pour rassembler en vue de protection contre les bêtes sauvages. Après tout, l'homme n'est pas la seule et la première espèce d'animal à se rassembler pour se protéger contre les autres animaux. Quoiqu'il soit, il est évident que Protagoras ne suppose pas un lien naturel et nécessaire entre le langage et l'existence de la *polis* : le langage a été inventé, selon lui, avant la constitution des premières cités. De plus, l'histoire de Protagoras suppose que l'homme aurait aussi besoin du langage pour dissoudre les rassemblements qu'il établit : si l'homme dissout ses premières communautés *malgré son besoin vitale de rester rassemblé*, et si la cause principale pour la dissolution de ces communautés est les problèmes de justice que les hommes éprouvent entre eux, on peut supposer qu'ils auraient aussi besoin du langage pour régler leurs comptes entre eux avant de décider à dissoudre leur rassemblement. Il est donc tout probable pour l'homme d'utiliser cette capacité pour dissoudre ses premiers regroupements et de devenir sans *polis malgré sa capacité langagière*.

Les conclusions suivantes peuvent être tirées de cette lecture du mythe de Protagoras. Premièrement, selon ce dernier, avant même de son éducation en vertu, l'homme possède la raison, le langage et la perception du juste et de l'injuste ; il utilise ces capacités activement et cette utilisation n'est pas nécessairement destinée à former et à maintenir une communauté éthique et politique. De plus, malgré sa possession de toutes ces capacités, l'homme peut échouer à maintenir les communautés qu'il établit. Malgré le fait qu'il les possède, ses communautés peuvent se dissoudre. Donc, selon Protagoras ces capacités proprement humaines ne sont pas identiques à la capacité de former et de maintenir des communautés, et n'y correspondent pas.

Deuxièmement, le mythe de Protagoras suppose que l'homme a une vie politique avant son éducation en vertu. L'homme est politiquement actif avant son acquisition de la vertu : bien qu'ils échouent, les hommes essaient plusieurs fois de se rassembler autour d'un

⁵⁸ Aristote diffère de Protagoras sur ce point mais cela ne change rien pour notre argument ici.

œuvre commune. Donc, la politicalité humaine ne dépend pas de la vertu ; ce n'est pas son éducation en vertu qui le rend politique, chez Protagoras.⁵⁹

Dernièrement, l'usage politique de la perception morale et des capacités de la raison et du langage ne suppose pas la vertu non plus. L'homme utilisait ces capacités activement et politiquement bien avant les vertus politiques.

Si la leçon du mythe de Protagoras peut être comprise de cette manière, il ne serait pas possible de justifier l'interprétation que Keyt fait du *zôon politikon* aristotélicien par l'allusion qu'Aristote aurait fait à Protagoras dans les *Politiques*, I, 2. Keyt suppose que s'il n'y a pas de vertu, il n'y a pas de vie politique non plus pour l'homme. Cette interprétation suppose qu'à moins qu'il soit éduqué en vertu, la capacité politique de l'homme resterait latente. Or Protagoras pense que l'activité politique de l'homme ne dépend pas de la vertu : même sans vertu, l'homme est capable d'agir politiquement.

IX. L'État et le plus haut degré de la politicalité humaine

La conception du *zôon politikon* humain comme un vivant d'État a une grande utilité pour rendre compte d'une autre thèse fondamentale des *Politiques* I, 2. Une fois qu'on explique le fait que l'homme est un animal politique par sa possession de la *polis*, on croit aussi expliquer l'affirmation aristotélicienne selon laquelle l'homme est plus politique que les autres animaux grégaires-politiques. Bien que la possession de la *polis* soit l'essentiel de l'explication que nous allons aussi donner dans ce travail pour le plus haut degré du caractère politique de l'homme, il est opportun d'indiquer d'abord une version fallacieuse de cette explication.

Pour citer encore une fois Saunders sur les lignes 1253a7-18 où on trouve l'affirmation du plus haut degré de la politicalité de l'homme :

'Fit for a state' renders *politikon*. [...]. But no animal lives as a member of a state, so the sentence [that man is an animal fit for a state to a fuller extend] sounds absurd. The point is that animals have two characteristics which are necessary but not sufficient for life in a state: the sensation (*aesthesis*) of pleasure and pain, and 'voice', *phônê*, with which to 'indicate' them to each other. The same is true of men; but men

⁵⁹ Pace Michel Nancy, « Le contrat social : d'un mythe moderne à l'ancienne sophistique », *Philosophie* 28, 1990, p. 32-52 ; voir aussi son « Introduction » au *Théétète*, GF Flammarion, Paris, 1995, p. 116-120. Pour notre critique de l'interprétation du mythe par Nancy, voir l'appendice du chapitre présent.

have also a sense/perception of benefit and harm etc., as listed, and ‘speech’, *logos*, to express them. [...] In sum, to pursue their common task (whatever that is), bees etc. have sensation of pleasure and pain, plus voice⁶⁰; to pursue theirs men have in addition a sense of good and bad, just and unjust, plus speech. Men are thus ‘fit for a state to a fuller extent’: they are better *equipped*, in such a way as to be able to live in the complex association, *koinônia*, which is the *state*.⁶¹

Selon Saunders, les hommes seraient plus *politika* que les autres animaux parce que grâce à certaines caractéristiques qu’eux seul possèdent, ils satisfont à une plus haute mesure la définition d’être *politikon* : les hommes sont plus aptes à vivre dans un État. C’est donc pour la même raison que les autres animaux seraient *politika* à un moindre degré : dans la mesure où il leur manquent certaines des caractéristiques requises pour vivre dans un état, ils sont moins ou médiocrement équipés pour vivre dans un état ; ils satisfont moins cette définition.

Bien que moins élaborée, C.D.C. Reeve donne également une explication similaire à celle de Saunders pour le plus haut degré du caractère politique de l’homme. Selon lui,

[H]uman beings are more political than [the other political animals], because they are naturally equipped for life in a type of community that is itself more quintessentially political than a beehive or an ant nest, namely, a household or polis. What equips human beings to live in such communities is the natural capacity for rational speech, which they alone possess.⁶²

Reeve ne réduit pas la vie politique de l’homme à son appartenance à la *polis*. Néanmoins, il commet la même erreur que Saunders. Dans tous les deux cas, il s’agit d’une sorte de pétition de principe. Selon ces auteurs, c’est parce que les hommes sont mieux équipés pour vivre dans les communautés humaines qu’ils sont plus politiques que les autres animaux politiques. Ou pour le dire de l’inverse, ces derniers seraient moins politiques parce qu’ils sont moins bien équipés pour vivre dans les communautés humaines.

⁶⁰ Selon Aristote les abeilles sont sourdes et dépourvues de la *phônê* : *Mét.* I, 1, 980b23 et *HA*, IV, 9, 535b3-12. Ce point sera discuté plus longuement dans le Chapitre III de cet essai.

⁶¹ Saunders, *Aristotle Politics : Book I and II*, *op. cit.*, p. 69. Tous les italiques sont de Saunders.

⁶² C.D.C. Reeve, « Introduction », dans *Aristotle Politics*, trad. C.D.C. Reeve, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1998, p. xvii-lxxix (p. xlvi). La même partie de cette *Introduction* a été reprise dans « The Naturalness of the Polis in Aristotle », dans *A Companion to Aristotle*, ed. Georgios Anagnostopoulos, Blackwell Publishing, p. 513.

Comme le domaine des individus auquel ses analyses s'appliquent, Saunders prend tous les animaux (politiques ?). Le problème est qu'il donne une extension universelle au prédicat « to be fit for a state » sur tous les animaux, y compris l'homme, comme s'il était possible d'établir l'intention de ce prédicat indépendamment de l'homme. Selon Saunders, l'intention de ce prédicat se détermine par la possession non seulement de l'*aisthêsis* du plaisir, de la peine et de la *phôné* mais aussi, et surtout, par la possession de l'*aisthêsis* du bien, du nuisible et du *logos*. L'explication de Saunders suppose donc l'argument suivant :

Pour *tout* animal (politique ?), s'il possède x, y, z, etc., il est plus apte à vivre dans un État.

L'homme possède x, y, z, etc.

Donc l'homme est plus apte à vivre dans un État.

Cet argument suppose que *de jure* la possibilité d'être plus politique est également ouverte aux animaux autres que l'homme ; or *de facto* ce n'est que les hommes qui s'avèrent satisfaire les conditions précisées dans l'antécédent de la première prémisse !

Il est significatif que Saunders et Reeve parlent de l'homme en pluriel : « men are fit for a state to a fuller extent » dit Saunders ; et « human beings are more political than the others », dit Reeve. Leurs explications supposent en fait la formule universelle suivante: « Pour tout animal politique, s'il est un homme, il est plus politique (ou plus aptes à vivre dans un État) ». Leur formulation d'être plus politique couvre *tout homme* (et prétendent *tous* les animaux politiques) dans ce sens précis que ce prédicat se dit de *chacun* des individus qui constituent son domaine. D'où la traduction de Reeve des lignes 1253a7-9 des *Politiques*, I, 2 : « It is also clear why *a* human being [*ho anthropos*] is more of a political animal than *a* bee or any other gregarious animal » (italiques ajoutés). Selon Saunders et Reeve, quand il affirme que l'homme est plus politique que les autres animaux politiques, Aristote aurait donc dit: « Prenez *un* homme, mais n'importe quel individu, *chaque fois*, vous verrez qu'il est bien mieux équipé que les autres animaux dits politiques pour vivre dans une *polis* ». Mais que y a-t-il d'intéressant dans le fait qu'un homme soit apte à vivre dans une communauté qui est déjà constituée par sa propre espèce ? *Un* homme « fit » aux communautés de sa propre espèce n'est pas plus étonnant qu'*une* abeille capable d'entrer dans une ruche construite par sa propre colonie. Les explications de Saunders et Reeve sur le plus haut degré du caractère politique de l'homme n'apporte aucune nouvelle information sur ce fait. Si l'homme est « fit » à la *polis*,

c'est parce que c'est déjà *lui* qui la constitue. *Un* homme est apte à vivre dans une *polis*, et c'est en tant que membre de son espèce. Si on explique le moindre degré de la politicité d'une abeille par le seul fait qu'elle n'est pas dûment équipée pour vivre dans une *polis*, on ne saurait pas expliquer pourquoi le fait qu'un homme, à son tour, n'est pas dûment équipé pour vivre dans une colonie d'abeille ne le rend pas moins politique qu'une abeille. Pour que la circularité d'un tel argument soit brisée il semble qu'il faut expliquer ce qu'il y a dans le fait que l'homme constitue des *poleis* qui le fait plus politique.

La raison de cette circularité peut être cherchée dans une extension non-justifiée de la téléologie du langage à la perception du juste et de l'injuste. En *Pol.*, I, 2, 1252a9-18, il est dit que l'homme a été doté, par la nature, du langage pour qu'il puisse manifester ce qu'il trouve bien, mal, juste ou injuste. La mise en commun de ces notions morales, dit Aristote, est le fondement de toute communauté humaine. La téléologie du langage est donc en double couche, pour le dire ainsi : le langage est donné pour la manifestation des sentiments moraux en vue de la constitution des communautés. Or, dans la compréhension étatique du *zôon politikon* humain, on souvent attribue une téléologie à la perception du juste et de l'injuste aussi dans le cadre du même argument : l'homme aurait donc la perception du juste et de l'injuste en vue de sa vie dans la *polis*.⁶³ L'un des exemples les plus claires de cette approche se trouve chez Fred. D. Miller. Selon lui,

[H]umans have the innate capacity to perceive and express justice and injustice because this is necessary in order for them to attain their natural ends. For humans must engage in cooperative forms of social and political organization in order to fulfill their nature and these forms of cooperation require a conception of justice.⁶⁴

⁶³ On objecterait que si l'*aisthesis* morale de l'homme n'a aucune *telos*, la nature l'aurait faite « en vain » : ce qui serait contre les principes téléologiques fondamentaux de la philosophie naturelle d'Aristote. Le « bien-vivre » semble être le candidat le plus probable pour être le *telos* de cette *aisthesis*. Pour les sens autre que le toucher et le goûter, Aristote dit qu'ils sont en vue de « *to eu* » (*DA*, III, 13, 435b21 ; *De Sens.*, 1, 437a1). Un tel *telos* général de bien vivre semble être attribuable à l'*aisthesis* morale aussi. Or, comme il sera expliqué dans la suite de ce chapitre et dans le chapitre prochain, je pense qu'il y a une pétition de principe dans l'idée de dire que cette *aisthesis* morale est donnée à l'homme pour vivre dans la *polis*. De plus, je crois qu'il y a même lieu pour nier tout *telos*   l'*aisthesis* morale. Dans ce passage des *Politiques*, I, 2, Aristote parle de l'*aisthesis* morale au même niveau que l'*aisthesis* du plaisir et de la peine. Il semble qu'aux yeux d'Aristote, l'*aisthesis* morale ressemble moins à nos cinq sens que l'*aisthesis* du plaisir et de la peine. Or nulle part dans le *corpus*, Aristote ne dit que cette dernière a un *telos*.

⁶⁴ Fred D. Miller, « Aristotle on Natural Law and Justice » dans *A Companion to Aristotle's Politics*,  ds. David Keyt et Fred D. Miller Jr, Oxford, Blackwell, 1991, p. 279-306 (p. 294).

Selon Miller aussi, la perception du juste et de l'injuste fait partie de cet « équipement » de l'homme qui le rend capable de vivre dans une *polis* et il la possède en vue d'une telle vie. C'est parce que différentes organisation de sa vie politique requièrent une conception de justice que l'homme aurait été doté, par la nature, d'une telle perception. Mais pourquoi les différentes organisations coopératives de la vie humaine requièrent une conception de justice en premier lieu ? Pourquoi y aura-t-il toujours et inévitablement une question de justice dans ce genre d'organisation ? Il semble que l'ordre des choses est l'inverse, selon Aristote, de ce que Miller suppose : ce n'est pas parce que les organisations coopératives exigent une conception de justice que l'homme est doté de la perception de la justice mais c'est parce que l'homme a une sensibilité pour la justice qu'il y a toujours et sans cesse une question de justice à régler au sein même de ce type d'organisation. Le problème avec l'argument de Miller est le même que les précédents : Tous ces arguments commencent par décrire la vie politique dans une *polis* par ce qu'ils appellent les capacités (ou l' « équipement ») politiques de l'homme ; et après, ils détectent un « fitness » chez l'individu humain pour cette vie politique, laquelle a été déjà décrite par ce qui rend l'homme 'fit' pour elle.

Appendice au chapitre I

Selon Michel Narcy, le fait que les dons de Prométhée ne suffisent pas pour garantir la vie humaine et qu'il y faut l'art de co-habiter aussi (lequel se trouvait auprès de Zeus, selon le mythe) montre que selon Protagoras aussi l'homme est un animal politique et il ne se définit pas comme *homo faber* (« Le contrat social », p. 41). Cependant, cette lecture du mythe ne nous livrerait pas, selon Narcy, la définition aristotélicienne parce que si l'homme est bien animal politique chez Protagoras il ne l'est pas par nature comme chez Aristote : selon le Sophiste, l'homme est privé de nature politique et il ne devient politique que par l'éducation en vertu. Selon la lecture que fait Narcy du mythe de Protagoras, l'homme n'est politique qu'au sein de la *polis* et sa politicité dépend de l'acquisition, par l'éducation, de l'*aidôs* et de la *dikê*. Selon Narcy aussi, être un animal politique s'identifie à être un vivant vertueux de la *polis*. Cette perspective détermine sa compréhension de l'animal politique aristotélicien aussi : sur ce dernier, Narcy partage exactement la même perspective avec Keyt. Selon lui, Aristote et Protagoras ne sont pas différents l'un de l'autre par le contenu qu'ils donnent au caractère politique de l'homme : selon le Stagirite aussi, l'homme ne serait politique que par la vertu. La différence entre le Sophiste et le Stagirite concerne la naturalité

de ce contenu. Nancy pense que d'après Aristote c'est par nature que l'homme possède le contenu du don de Zeus, dont l'acquisition rend l'homme politique selon Protagoras : il s'agit du sentiment du juste qui fait l'homme capable de juger et d'agir correctement dans le domaine de la justice. Or c'est là, selon Nancy, que se trouve la ligne distinguant les bonnes et les mauvaises lectures du mythe : si on comprend le don de Zeus comme attribution d'une *nature* politique à l'homme, Protagoras ne saurait pas échapper à l'impasse vers laquelle Socrate essaie de le pousser : si l'homme est par nature politique, c'est-à-dire, s'il possède par nature les vertus politiques, ces dernières ne s'enseignent pas. Si on comprend le don de Zeus de cette manière, «c'est, selon Nancy, Aristote derechef qui perce sous Protagoras » (« Le contrat social », p. 42). Or, il est vain de chercher un Aristote sous Protagoras parce que « le mythe dit pourtant bien littéralement que la ou les vertu(s) politique(s) n'est (ne sont) pas innée(s) : c'est précisément parce qu'elles n'appartenaient pas à la nature humaine que Zeus a dû se résoudre à en faire don aux hommes, après coup » (« Introduction », *Théétète*, p. 117).

Selon nous, le problème avec cette mise en position d'Aristote par rapport à Protagoras est le suivant : pourquoi Aristote, se pousserait-il lui-même, avec ses propres mains, vers une aporie dont les difficultés il connaît déjà très bien et dont la sortie il connaît également très bien à l'instar de Protagoras ? Il nous semble qu'Aristote suit l'exemple de Protagoras : juste comme Protagoras le suggère, selon Aristote aussi, l'homme a besoin de l'apprentissage en vertu, parce qu'il est un animal politique dont l'action politique demande une régularisation pour garantir la vie humaine. Or cela suppose que l'homme agit politiquement bien avant la *polis* et bien avant l'éducation qu'elle fournit : l'apprentissage en vertu répond aux besoins de la vie *déjà* politique de l'homme ; il ne la crée pas. C'est pourquoi le don de Zeus vient *après coup* : pour le dire comme Nancy, Zeus a dû se résoudre à répondre aux besoins politiques *préalablement* existant de l'homme ; il ne les crée pas.

En effet, Michel Nancy lui-même semble reconnaître, chez Protagoras, une priorité de la vie politique sur la *polis* et sur la vertu. Et, quoiqu'en passant, il reconnaît également que le langage n'a pas un lien naturel et intrinsèque, c'est-à-dire, irréversible et nécessaire, avec l'existence de la *polis* et donc avec la vertu. Il affirme bien qu'avant le don de Zeus l'humanité était à la veille de disparaître, tout en étant « pourvue de tous les arts, du *langage* et des *premiers regroupements* » (« Le contrat social », p. 42, italiques ajoutés). Selon Nancy aussi, dans un certain sens, les hommes avaient déjà des tentatives politiques, bien que sans succès et sans doute tout en parlant, avant qu'ils parviennent à établir une *polis* stable. Cela dit, avant le don de Zeus, l'homme savait bien comment agir politiquement mais il ne savait

pas comment le faire *technikôs*. Pour ce dernier, il avait besoin de l'art politique, et selon le mythe Zeus l'a donné.

Cependant, le parallélisme entre Protagoras et Aristote se termine ici. Tous les deux placent la politicalité humaine avant la *polis* et avant la vertu mais la nature de cet « avant » diffère considérablement selon l'un et l'autre. Aristote considère la politicalité humaine selon une téléologie naturelle et il nous livre (comme Platon avant lui) un récit téléologique sur la naissance de la *polis* comme une communauté naturelle. Ainsi, il met la famille à l'origine de tout ce développement téléologique. Ces aspects qui caractérisent le « avant-la-*polis* » (à la fois historique et conceptuel) aristotélicien n'existent pas chez Protagoras. Sur ce point, voir les excellentes analyses de Michel Narcy, « Le contrat social », *loc. cit.*, p. 50-56. Cela dit, le rapprochement que notre interprétation établit entre Protagoras et Aristote n'équivaut pas à leur attribuer la même thèse. L'affinité que nous voyons entre les deux se limite à reconnaître, chez tous les deux, un « avant-la-*polis* » et un « avant-la-vertu » pour la politicalité humaine.

CHAPITRE II

L'animal politique et ses vertus

1253a.29 φύσει μὲν οὖν ἡ ὁρμὴ ἐν **1253a.30** πᾶσιν ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν· ὁ δὲ πρῶτος συστήσας μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιος. ὥσπερ γὰρ καὶ τελεωθὲν βέλτιστον τῶν ζώων ἄνθρωπος ἐστίν, οὕτω καὶ χωρισθὲν καὶ νόμου καὶ δίκης χερίστον πάντων. χαλεπωτάτη γὰρ ἀδικία ἔχουσα ὄπλα· ὁ δὲ ἄνθρωπος ὄπλα ἔχων φύεται φρονήσει καὶ **1253a.35** ἀρετῇ, οἷς ἐπὶ τὰναντία ἔστι χρῆσθαι μάλιστα. διὸ ἀνοσιώτατον καὶ ἀγριώτατον ἄνευ ἀρετῆς καὶ πρὸς ἀφροδίσια καὶ ἐδωδὴν χερίστον. ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν· ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν, ἡ δὲ δικαιοσύνη τοῦ δικαίου κρίσις.

1253a.29 C'est donc par nature qu'il y a chez **1253a.30** tous <les hommes> la tendance vers une communauté de ce genre, mais le premier qui l'établit <n'en> fut <pas moins> cause des plus grands biens. De même, en effet, qu'un homme accompli est le meilleur des animaux, de même aussi quand il a rompu avec la loi et justice est-il le pire de tous. Car la plus terrible des injustices c'est celle qui a des armes. Or l'homme naît pourvu d'armes en vue de prudence et **1253a.35** vertu, dont il peut se servir à des fins absolument inverses. C'est pourquoi il est le plus impie et le plus féroce quand il est sans vertu et il est le pire <des animaux> dans ses dérèglements sexuels et gloutons. Or la <vertu de> justice est politique, car la justice <introduit> un ordre dans la communauté politique, et la justice démarque le juste <de l'injuste>.

I. La priorité de la *polis* et le *zôon politikon phusei*

Ce passage qui clôt les *Pol.*, I, 2 est fondé sur une dichotomie simple: il existe un scénario qui est le meilleur possible pour l'homme et un scénario que l'on peut qualifier de catastrophique pour celui-ci. Le premier suppose la fondation d'une *polis* avec toutes ses lois et son système de justice, etc; et le second dépend de l'absence de ces derniers. Le premier scénario résulte de l'effet de perfection que la *polis* produirait sur l'homme, et le second décrit ce que serait l'homme, s'il se trouve dépourvu de cet effet de perfection.

David Keyt ne commente pas ce passage. Or il y a des aspects dans ce passage qui peuvent être interprétés dans le même sens que sa compréhension du *zôon politikon* aristotélicien. De prime abord, ces dernières lignes des *Pol.*, I, 2 semblent supposer que sans les lois d'une *polis* un homme serait dépourvu de toute vertu et qu'il deviendrait une figure si perverse qu'aucune vie politique ne serait plus possible pour lui : s'il n'y a pas de *polis*, il n'y aura pas de vertu de la justice; s'il n'y aura pas de vertu de la justice, il n'y aura pas de vie politique non plus.

Selon Keyt, Hobbes aurait saisi la nature de l'homme et la raison d'être de l'État mieux qu'Aristote.¹ Il suppose que puisque le *zôon politikon phusei* aristotélicien serait, selon les principes du Stagirite lui-même, dépourvu de toute vertu au sens plein, Aristote aurait dû décrire l'état naturel de l'homme comme Hobbes, parce que l'on ne peut pas attendre qu'un animal dépourvu de toute vertu morale accomplisse, naturellement et d'emblée, des actions convenables à une vie communautaire. Cela équivaut, d'après Keyt, à dire que l'homme, même chez Aristote, ne saurait vivre politiquement par nature. Sur ces questions, Hobbes serait plus réaliste qu'Aristote, celui-ci insistant sur l'existence d'une tendance innée chez l'homme pour une vie en communauté, il se donne la peine de déduire, par des arguments divers, un lien de nature entre cette tendance chez l'homme et l'existence naturelle de l'État. Mais il a beau le faire, d'après Keyt: si Aristote veut vraiment insister sur ce point, le maximum qu'il puisse faire, selon ses propres principes, au sujet du *zôon politikon phusei*, c'est d'accepter que cet animal ne devienne apte à une vie communautaire que par le perfectionnement que lui fournissent les lois et la sagesse pratique d'un législateur. Mais pour Aristote cette conclusion signifierait se contredire lui-même parce qu'elle équivaudrait à accepter que l'homme n'est pas vraiment *zôon politikon* par nature mais qu'il l'est par art. Un Hobbes ne se trouverait jamais dans une telle situation. Pour pouvoir développer un argument exempté des difficultés auxquelles se heurte Aristote, il faudrait plutôt supposer que l'homme

¹ Pour des comparaisons que Keyt fait entre Aristote et Hobbes voir Keyt, « Three Fundamental Theorems in Aristotle's Politics », *Phronesis* 32, 1987, p. 54, 57, 62-63, 73 et 79.

sans État n'est qu'un sauvage asocial, voire antisocial, sans aucune tendance et sans aucune action naturellement politique. Ses actions ne seront jamais des actions politiques mais plutôt des élans féroces. Selon Keyt, s'il ne voulait pas aller aussi loin, ce qu'Aristote aurait pu faire, c'était d'accepter, *en bon aristotélicien*, que, comme il serait dépourvu, dans l'absence de l'État, de toute vertu, l'homme, dans son état naturel c'est-à-dire dans son existence pré-Étatique, serait en effet privé de toute vie politique. Aristote devait accepter qu'une vie politique n'est possible pour l'homme que sous l'État parce que la cohérence de sa propre conception de *zôon politikon* humain le demande. Hobbes était donc plus cohérent qu'Aristote et il aurait compris l'existence politique de l'homme mieux que lui.

Or dans ces dernières lignes du chapitre 2 des *Politiques*, I, Aristote, ne se rapproche-t-il pas le plus près de Hobbes ? Ces lignes décrivent un état dans lequel l'homme, étant dépourvu de l'État, se montre comme le pire des animaux, avec une méchanceté complète contre les autres individus de sa propre espèce. S'il était possible d'interpréter cette absence de l'État, dans laquelle l'homme serait l'animal le plus sauvage, comme un état naturel pour l'homme, on dirait que d'ici il n'y a qu'un seul pas pour passer à un *bellum omnium in omnes* chez les hommes ou à une image de l'homme comme « un loup pour l'Homme ». Selon cette lecture du passage, la *polis* serait la condition même de vivre politiquement pour l'homme.

Il y a en effet, dans ces dernières lignes, davantage de quoi interpréter en faveur de cette lecture hobbesienne. David Keyt cite les deux premières phrases de ce passage comme les deux dernières phrases de ce qu'il appelle « The organic argument ». ² Il s'agit de l'argument qu'Aristote développe en 1253a18-29 sur la priorité ontologique et logique de la *polis* sur la famille et sur l'individu. Selon Keyt, dans cet argument Aristote aurait dit que de même qu'une main, une fois le corps est détruit, ne sera que main par homonymie, de même l'homme, étant une partie de la *polis*, une fois séparé (*choristeis*-1253a 26) de cette dernière, ne sera plus qu'un homme homonyme. D'où donc la pertinence des deux premières phrases de notre passage à « l'argument organique » : selon ces phrases, une fois séparé (*choristen* – 1253a33) de la *polis*, de ses lois et de leur justice, l'homme, selon Aristote, cesse d'être homme et devient une bête, même la pire des bêtes. Pour expliquer ce qu'aurait supposé Aristote dans son « argument organique », Keyt se sert de l'exemple du héros Achéen, Philoctète. ³ Selon sa reconstruction, « l'argument organique » d'Aristote consisterait à dire

² *Ibid.*, p. 73-78.

³ Lorsqu'il était sur le chemin de Troie avec Ulysse, Philoctète fut mordu par un serpent. Cette morsure s'est infectée et Philoctète lançait des cris qui embarrassaient ceux qui étaient à bord du navire. C'est ainsi qu'Ulysse décida de l'abandonner sur une île désertée (Lemnos). Les prophéties disaient que l'armée d'Ulysse, sans la

qu'un homme comme Philoctète, une fois séparé de la *polis*, serait dénaturé. Citant la ligne où il est dit que « celui qui n'est pas capable d'appartenir à une communauté [serait] une bête » (1253a 27-29), Keyt conclut :

To say that Philoctetes cannot exist without a *polis* is not to say that, like a honey bee separated from its colony, he would perish without a *polis* but rather that he would cease being a human being and sink to the level of a lower animal. [...] Thus in respect of the species to which he belongs Philoctetes would be [...] a man in name only.⁴

Keyt pense que cet « argument organique » est erroné parce qu'il suppose une isolation physique et contingente de l'individu de sa *polis*.⁵ Or cette supposition serait en contradiction avec un autre principe qu'Aristote formule dans le même chapitre et selon lequel un homme qui est sans *polis* par chance, et non pas par nature, ne serait pas moins homme (1253a3-4).

Rappelons que selon Keyt la capacité de vivre en communauté ne saurait être, selon les principes d'Aristote lui-même, autre chose qu'une capacité latente que l'homme possède en tant que *zôon politikon phusei*. Elle serait actualisée par les lois, au moyen desquelles le *zôon politikon phusei* se transformerait en un *zôon politikon* en acte, au sens plein. Dans son interprétation de « l'argument organique », Keyt suppose qu'Aristote va encore plus loin. Selon Keyt, dans cet argument, Aristote aurait supposé qu'une fois sans *polis*, l'homme perdrait même cette capacité latente de vivre en communauté parce qu'il perdrait sa qualité d'homme aussi. Or cette capacité ne lui appartient qu'en tant qu'homme. Autrement dit, si on suit la logique d'Aristote, un Philoctète cesserait même d'être un *zôon politikon phusei*. Selon l'Aristote de Keyt, d'une part, être un *zôon politikon phusei* n'impliquerait aucunement de vivre politiquement pour l'homme, vivre politiquement n'étant que l'œuvre des lois et de la sagesse pratique du législateur ; et d'autre part, une fois séparé de sa *polis* et de ses lois, l'homme ne serait même plus un *zôon politikon phusei*, ce dernier étant une capacité naturelle de l'homme mais non pas celle de la bête que deviendra un Philoctète privé de sa cité. D'après Keyt donc, pour Aristote, quand il est sans *polis*, l'homme n'est plus, ou pas encore,

flèche de Philoctète, ne prendrait jamais Troie. Quant Ulysse a envoyé Neoptolème à Philoctète, celui-ci se trouvait tout seul sur Lemnos depuis dix ans. Dans l'*EN*, Aristote parle du *Philoctète* de Sophocle et fait une référence au même personnage qui avait été mis en scène par Théodecte dans une tragédie perdue (VII, 2, 1146a19-22 ; 7, 1150b7-9 et 9, 1151b 17-23). Il en parle aussi dans la *Poétique* (22, 1458b 21-22 et 1459b 5) et dans la *Rhétorique* (III, 11, 1413a 7).

⁴ Keyt, « Three Fundamental Theorems », *loc. cit.*, p. 77-8.

⁵ Sur ce point voir K. Cherry et E. A. Goerner, « Does Aristotle's Politics Exist 'By Nature' ? », *History of Political Thought* 27 (4), 2006, p. 563-585.

un *zôon politikon*.

Cette lecture peut être aussi appuyée par la comparaison qu'Aristote fait dans ce passage entre les traits de caractère des autres animaux et ceux de l'homme. Dans ce passage, il y a un écho évident de la psychologie comparée des livres dits « éthologiques » (VII-VIII) de l'*Histoire des Animaux*. En HA, VII, 1, 588a18-28, on lit :

Il y a, en effet, chez la plupart des autres animaux, des traces des états de l'âme qui, chez les hommes, présentent des différences plus manifestes. En effet, docilité (*hemerotes*) et sauvagerie (*agriotes*), douceur (*proates*) et rudesse (*chalepotes*), courage et lâcheté, crainte et témérité, emportement et fourberie, et (une ressemblance) de l'intelligence à l'égard du raisonnement, sont des ressemblances avec l'homme qui existent chez beaucoup d'animaux, [...]. Car certains (états) diffèrent selon le plus ou moins à l'égard de l'homme, et il en va de même pour l'homme à l'égard de beaucoup d'animaux.⁶

Le parallélisme entre les superlatifs de notre passage de *Politiques* (*χαλεπωτάτη* - 1253a33, *ἀγριώτατον* - a36) avec ce dernier texte suggère que la place de l'homme sur l'échelle « éthologique » dépend de la présence ou l'absence de l'État. Selon l'absence ou la présence de ce dernier, l'homme passe d'un extrême à l'autre de cette échelle. Une lecture comme celle de Keyt pourrait bien y trouver de quoi se justifier : l'homme, une fois séparé de la *polis*, perdrait, du même coup, toute son humanité et deviendrait une bête. Pour l'homme, la « chute » éthologique qu'il éprouve dans l'absence de la *polis* résulterait dans une transgression des limites anthropologiques : il se trouverait au rang des bêtes et du coup perdrait sa capacité de vivre en communauté avec les autres.

II. La priorité de la *polis* et la *polis* comme un bien

Est-il vraiment possible de lire ce passage de cette manière ? Est-ce qu'Aristote accorde vraiment une priorité à la *polis*, à ses lois et à sa justice, sur toutes les qualités politiques de l'homme ?

Si par le scénario catastrophique décrit dans ce passage Aristote cherchait à donner un sens de tragédie au destin d'un individu comme Philoctète, il semblerait possible de reconnaître à la *polis* une certaine priorité sur les qualités politiques individuelles de l'homme. Après tout, il n'y a pas de grande difficulté à imaginer un Philoctète qui perdrait un peu, ou

⁶ Traduction de Jean-Louis Labarrière, « De la *phronêsis* animale », dans *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, éd. D. Devereux et P. Pellegrin, Paris, CNRS, 1987, p. 405-428 (p. 410).

trop, de sa civilité s'il vivait suffisamment longtemps sans contact avec les lois et l'éducation de sa *polis*. Protagoras aurait raison de dire à Socrate : « L'homme qui te paraît le plus injuste de tous ceux qui ont été formés au sein de l'humanité soumise aux lois, tu dois le considérer comme juste et comme un expert dans le domaine de la justice, par comparaison avec des hommes qui n'ont ni éducation, ni tribunaux, ni lois, que rien ne contraint tout au long de leur vie à s'occuper de vertu, » (*Prot.*, 327c-d).⁷

Or dans ce passage Aristote semble parler de l'homme, non pas au niveau des individus atomiques, mais au niveau de l'espèce. Lorsqu'il dit « 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 *polis*, si bien que c'est soit une bête soit un dieu » (*Pol.*, I, 2, 1253a27-29), Aristote parle de l'individu humain en tant que membre de son espèce, cette dernière étant considérée en fonction de sa place entre les bêtes, d'une part, et des dieux, de l'autre part. Or accorder une priorité à la *polis* sur la qualité politique naturelle de l'espèce humaine telle quelle semble moins évident que le faire pour *un* Philoctète séparé de Thessalie.⁸

En opposant le meilleur scénario possible et le scénario catastrophique, ce passage cherche à mettre en évidence pourquoi la *polis*, avec toutes ses lois et son système de justice, est un bien pour l'espèce humaine. Ce faisant, il met en évidence la valeur de l'action du premier fondateur pour l'espèce humaine. En ce qui concerne le scénario catastrophique, il ne s'agit donc pas de la dégénération d'un individu, mais il s'agit bien d'une prédiction d'une apocalypse pour l'être humain comme celle de la race de fer chez Hésiode.⁹

⁷ Traduction de Paul Demont, *Platon. Protagoras*, Le Livre de Poche, 1993.

⁸ Il y a un désaccord entre les éditeurs sur la présence de « ó » avant « ἄνθρωπος » en 1253a32 : ὡςπερ γὰρ καὶ τελεωθεὶς βέλτιστον τῶν ζῴων [ὁ] ἄνθρωπος ἐστίν, οὕτω καὶ χωρισθεὶς νόμου καὶ δίκης χεῖριστον πάντων. Dreizehnter l'omet, alors que Susemihl et Hicks le gardent. Est-ce l'homme en tant qu'espèce animale qui bénéficie de l'effet de perfection due à l'existence de la *polis*, ou est-ce *un* homme (*les* hommes, n'importe lequel et chacun individuellement) ? La question est pertinente parce que le fait que la qualité d'être « le meilleur des animaux » s'applique à *un* homme ne permet pas de transmettre cette qualité à l'homme en tant qu'espèce. « [C]e que, dit Aristote, les substances premières sont par rapport à tous les autres termes, les espèces et les genres des substances premières le sont par rapport aux termes restants, car tous les termes restants s'appliquent à eux. En effet, lorsqu'on dira que tel homme est lettré, on dira par conséquent qu'*un* homme est lettré, et qu'*un* animal est lettré ; et de même pour les autres termes [τὸν γὰρ τινὰ ἄνθρωπον ἐρεῖς γραμματικόν, οὐκοῦν καὶ ἄνθρωπον καὶ ζῴον γραμματικόν ἐρεῖς· ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων] » (*Cat.*, 5, 3a4-6). Cependant, le fait qu'*un* homme et qu'*un* animal se trouve lettré ne nous permet pas de prédiquer ce même qualité à tous les autres hommes parce qu'ils sont tous aussi *un* animal et *un* homme.

⁹ *Les Travaux et les Jours*, 174-202.

Loin de suggérer que la *polis* est la condition même de vivre, pour l'homme, comme un animal politique, la thèse qu'elle est un bien pour l'homme suppose – mais n'explique pas – le fait que l'homme soit un animal politique. Si la *polis* était la condition même, pour l'homme, de toutes ses qualités politiques (d'être *zôon politikon phusei* et/ou d'être *zôon politikon*), et si l'homme était politiquement non-qualifié avant la *polis*, pourquoi cette dernière serait-elle un bien du tout pour un tel animal *apolitique* ? Posons cette dernière question autrement : pourquoi c'est un corps politique, avec toutes ses institutions gouvernementales, judiciaires, etc, qui est un bien pour l'homme, mais pas autre chose ? Si l'homme était un solitaire et un sauvage, aurait-il toujours besoin de ce bien que lui fait la fondation d'une *polis* ?

La première réponse que l'on a pour cette question dans les *Politiques*, I, 2 est que c'est parce que l'homme est un animal politique que la *polis* est un bien pour lui. Mais ce n'est qu'une réponse incomplète, parce qu'Aristote nous rappelle que l'homme n'est pas le seul animal politique et que les autres animaux politiques n'ont pas de *polis*. Le fait que la *polis* est un bien pour l'homme ne s'explique donc pas par le seul fait que l'homme est un animal politique. Pourquoi alors le bien de l'homme seul suppose la *polis* ? La réponse évidente est que parce que c'est l'homme seul qui possède un sens de justice. Or toute seule, cette réponse n'est pas complète non plus. Après tout, si l'homme était un solitaire sauvage, possédant, tout de même, un sens de justice, il n'aurait pas de besoin des institutions pour régulariser ses rapports avec les autres membres de son espèce.¹⁰ La réponse complète que suggère Aristote dans ce chapitre semble une combinaison de ces deux faits : le fait que l'homme est un animal politique par nature *et* qu'il possède un sens, une perception du juste et de l'injuste. Le développement de l'argument de ce chapitre nous fait comprendre que c'est parce que l'homme est un animal politique possédant une certaine perception de justice que la *polis* est un bien pour lui. L'action du premier fondateur sauvegarde l'homme d'une certaine catastrophe ; or cette catastrophe n'est possible que pour cet animal politique qu'est l'homme qui a une perception de justice. Il ne s'agit pas de la catastrophe de l'homme devenant non-homme. Au contraire, le scénario catastrophique suppose bien ce qu'est l'homme.

A partir de la ligne 1253a1 jusqu'à notre passage (1253a29-39) le développement de

¹⁰ Il semble qu'il n'y a aucune impossibilité logique pour qu'un animal solitaire possède le sentiment de justice. Autrement dit, il n'y a aucun lien de nécessité, pour un animal, entre la possession d'un sentiment de justice et une vie communautaire avec les autres membres de son espèce. Un animal solitaire-sporadique doté du sentiment de justice pourrait éprouver des problèmes de justice dans ses rencontres occasionnelles avec les autres animaux et ils peuvent régler leur compte occasionnellement sans organiser de communautés à cette fin.

l'argument peut être divisé en trois parties. La première partie (1253a1-7), où on trouve la première apparition du terme « *zôon politikon* », sert de conclusion aux analyses de la genèse de la *polis* à partir des communautés plus élémentaires. Le fait que l'homme est un animal politique par nature est dérivé ici de la naturalité de la naissance de la *polis*. L'idée principale de cette partie consiste à dire qu'un homme qui n'est pas un animal politique de manière à ne pas appartenir à une *polis* n'est homme que par le nom. Dans la deuxième partie (1253a7-18), quand on lit que l'homme n'est pas le seul animal politique, on voit que la dérivation, dans la première partie, de la nature politique de l'homme à partir de sa possession de la *polis* n'était pas conclusive : la possession de la *polis* n'est pas caractéristique des animaux politiques. L'*explanans* et l'*explanandum* s'inversent par rapport à la première partie : il manque une explication pour le fait que l'homme seul parmi les animaux politiques possède une *polis*. Pourquoi une *polis* pour cet animal politique qu'est l'homme ? Comme réponse à cette question, la troisième partie (1253a19-29) offre la thèse de la priorité de la *polis* sur l'individu ; et notre passage central semble être une prolongement de cette réponse. Cette réponse consiste à dire que la possession de la *polis* par l'homme est dû à la nature du *type* d'être vivant qu'est l'homme. Autrement dit, cette partie de l'argument suppose que le type d'être vivant qu'est l'homme (ni bête, ni dieu) renvoie à la *polis* : les conditions de son autosuffisance la suppose et il est de même nature que les autres êtres vivants constituant cette communauté, c'est-à-dire qu'il appartient au même groupe d'êtres vivants qui la constituent. Notre passage central intervient pour préciser que ce type d'être vivant a ses propres conditions d'être politiques et c'est précisément ces conditions qui requièrent la *polis* : la régularisation de ces conditions demande l'organisation d'un corps politique.

Ce groupe d'argument que développe Aristote à partir de 1253a1, et surtout celui sur la priorité de la *polis* sur l'individu, n'est donc pas voulu pour expliquer ce qu'est l'homme, ni pour expliquer les conditions nécessaires d'être politique pour l'homme. Bien au contraire, dès le début du chapitre, il s'agit en effet d'expliquer la *polis* en fonction des particularités qui caractérisent l'homme : la naissance et l'existence de la *polis* s'expliquent par les conditions de l'autosuffisance humaine et par la naturalité de la perception morale chez l'homme. À la fin du chapitre, le lecteur comprend que l'homme possède la *polis* parce qu'il est cet animal politique qu'il est, non pas l'inverse. Cela dit, contrairement à ce qu'une lecture keytienne supposerait, le rôle que ce dernier paragraphe joue dans l'économie du chapitre entier ne consiste aucunement à inciter l'idée que l'homme, quand il est séparé de la *polis*, de ses lois, etc., cesserait d'être un animal politique. Il n'y a rien dans ce passage qui remet en question le fait que l'homme est un animal politique par nature. Au contraire, le passage dit la chose

suiuante : étant donné la nature politique de cet animal qu'est l'homme, et ayant expliqué ses traits propres, voyons ce qui se produirait si cet animal politique, tout en restant ainsi, se trouverait dépourvu de ce bien que lui a fait l'archégète en fondant une cité et en lui donnant des lois en vue de la vertu. Ce paragraphe n'explique pas les conditions nécessaires d'être politique pour l'homme ; il reprend ce fait comme un fait de la nature qui ne dépend pas de l'action de l'archégète. L'action de ce dernier ne représente que le bien le plus haut qui ne pourrait jamais exister pour cet animal politique.

III. Ambiguïté de l'action du premier fondateur

C'est dans ce contexte que l'action du premier fondateur assume son sens. Or ce même contexte la rend aussi ambiguë. Cette ambiguïté vient du fait que d'une part, l'action d'un archégète semble être considérée comme un moment décisif mais tout de même contingent dans l'histoire de l'humanité ; mais d'autre part, la valeur attribuée à cette action ne coïncide pas exactement avec sa nature contingente.

Comme un fait historique, cette action marque, pour l'humanité, un passage de l'absence de la *polis* à sa présence et à une vie de citoyenneté. La mention de cette même action donne également à Aristote l'occasion d'établir une opposition entre le meilleur scénario possible et le scénario catastrophique. C'est dans cette opposition que gagne sa valeur l'action du premier fondateur : elle est un événement très bénéfique pour l'humanité parce qu'elle a épargné les hommes d'une catastrophe. Cette valeur salutaire de l'action de l'archégète est fondée exactement sur la même dichotomie qui la marque comme un événement historique contingent : la dichotomie de l'absence et la présence de la *polis*. Cependant, l'action de l'archégète comme un fait historique contingent et son image comme une action « messianique » ne coïncident pas, tout simplement parce qu'il est clair que, selon Aristote, les hommes ne vivaient évidemment pas dans un état de catastrophe avant la fondation de la première *polis* historique.

Cette asymétrie dans la représentation de l'action du premier fondateur est en fait le doublet d'une autre asymétrie qui se produit dans la représentation de l'homme d'un bout à l'autre du deuxième chapitre des *Politiques*, I. Au début du chapitre, l'histoire de la genèse de la *polis* commence par prendre l'homme en fonction des actes vitaux qu'il partage avec les autres animaux, à savoir le rapport sexuel en vue de la génération et le survivre (1252a26-30). Or quand on arrive à la fin du chapitre, on y trouve toujours l'homme dans une certaine comparaison avec les autres animaux mais cette fois la même animalité est décrite comme le

bénéficiaire de l'activité d'un archégète, de telle sorte qu'avec la seule privation des lois et de la justice elle se dévoile brusquement et brutalement. L'asymétrie entre l'image que le début du chapitre nous donne de l'homme et celle donnée par la fin du chapitre consiste dans le fait que bien que ces deux images, toutes les deux, représentent l'homme dans un état d'absence de la *polis*, l'absence de la *polis* à la fin du chapitre n'a pas pour résultat un simple retour à l'image du début du chapitre. On ne rentre pas à l'image de l'homme décrit, au début, au même niveau que les autres êtres vivants en fonction de ses actes vitaux. Au contraire, avec la disparition des lois, l'homme rentre dans un état de perversité qui dépasse celle de n'importe quel autre animal. La justice ôtée à sa vie, l'homme passe, d'un seul coup, d'un extrême à l'autre de la *scala naturae* éthologique. Bien qu'à la fin du chapitre, l'homme soit toujours envisagé en fonction de son appartenance au monde animal, il ne s'agit nullement d'un mouvement circulaire : il y rentre sous la forme la plus perverse. Il y a donc une asymétrie entre ces deux images de l'homme sans-*polis* dans ce chapitre.

IV. L'homme *apolis*

Ce décalage entre le début et la fin du chapitre devient plus intéressant quand on voit que les objets de la perversité de l'homme qui cause le scénario catastrophique à la fin du chapitre sont essentiellement les mêmes que ceux de deux premières communautés humaines décrites au tout début du chapitre : le rapport sexuel et la nourriture.¹¹ Le décalage entre les deux parties du chapitre semble consister dans le fait que d'un bout à l'autre on passe d'une perspective biologique à une perspective éthique dans la considération du rapport de l'homme à ces objets.

Le couple homme-femme existe en vue de la procréation, et c'est un « instinct naturel » que l'homme partage avec les animaux et les plantes. La procréation est l'acte vital le plus primaire parce que tous les êtres vivants partagent cette *protê psuchê* qu'est la *gennêtikê*.¹² Il s'agit donc bien d'une *praxis* biologique pour l'homme.

Quant au couple esclave-maître, Aristote dit qu'il existe en vue de *soteria* (*Pol.*, I, 2, 1252a 31). L'esclave est un instrument ou plutôt un « organe » pour des actions qui constituent le *bios* du maître (I, 4, 1254a 1-8). Or le *bios*, dans le cadre limité de ce rapport entre l'esclave et le maître, consiste en des actions de survivre qui dépendent essentiellement

¹¹ Voir aussi Peter Simpson, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press, 1998, p. 26.

¹² *DA*, II, 4, 416a19 et b25.

de la satisfaction du besoin de la nourriture. Pour ses idées sur la composition de « la famille première » (*oikia protê*), Aristote cite un vers d'Hésiode (I, 2, 1252b 10-12): « D'abord une maison, une femme et un bœuf de labour ». ¹³ Aristote explique la substitution, dans cette citation, de l'esclave par le bœuf de labour en disant que « le bœuf tient le lieu de serviteur aux pauvres » (b12). Dans *Les Travaux et les Jours*, ce vers fait partie des conseils que le poète donne à son frère Perses pour éviter la faim. En fait, le conseil d'Hésiode est très simple: pour éviter la faim, il faut travailler – une chose que Perses cherche à éviter. Le lien entre la faim et le travail est l'un des axes principaux du poème. Selon Hésiode, dans la condition humaine post-prométhéenne, travailler est inévitable pour survivre. Aujourd'hui, pour la race de fer le travail consiste principalement à décrypter le *bios* (ici, la nourriture) que Zeus a crypté auparavant par cause de sa fureur au Titan. ¹⁴ Le bœuf donc est l'instrument pour le décryptage du *bios* caché. C'est essentiellement pareil pour l'esclave d'Aristote aussi.

Cela dit, il est évident qu'ici l'homme est envisagé en fonction de ses *praxeis* biologiques qu'Aristote énumère, dans l'*Histoire des animaux*, VII(VIII), 12, 596b20-24, par exemple, comme l'accouplement, la procréation et l'approvisionnement en nourriture. Les objets dans les présences desquels se trouve l'homme de ces deux premières communautés et les objets envers lesquels l'homme-sans-*polis* du dernier passage du chapitre développe des dispositions perverses, sont essentiellement du même type. La différence cruciale consiste en ce que les activités décrites à un niveau biologique au début du chapitre deviennent les sujets d'un problème éthique et politique à la fin du chapitre.

Ce décalage indique aussi que pour Aristote la question de l'homme *apolis* n'était jamais une question de l'absence ou de la présence factuelle de la *polis*. Après tout, pourquoi l'homme, composant les deux premières communautés à l'origine de l'évolution sociale, n'était pas aussi pervers dans ses attitudes envers ces objets, alors qu'il n'était pas moins « sans polis » que cette figure décrite dans les dernières lignes du chapitre ? Comme la *polis* n'existait pas à ce stade de l'évolution sociale, il était également dépourvu de tout contact physique avec la *polis*. Ce n'est donc pas la simple absence ou la présence de la *polis* qui fait l'effet définitif sur l'*ethos* de l'homme.

Bien qu'il ne soit pas moins « sans polis » et bien qu'il soit décrit au même niveau que les autres animaux, l'homme à l'origine de l'évolution sociale est représenté dans une disposition stable et ordonnée envers les objets immédiats de ses actions biologiques. Si le terme « *apolis* » (1253a 3) est voulu par Aristote pour désigner l'opposée de « *zôon*

¹³ *Les Travaux et les Jours*, 405

¹⁴ *Les Travaux et les Jours*, 42.

politikon », *ho apolis* est celui qui est dépourvu de toute tendance et/ou de tout besoin de vivre en communauté avec les autres membres de l'espèce humaine. Cela dit, *ho apolis* sera, sans aucun doute, « sans État » ; c'est-à-dire qu'il ne possèdera pas une *polis*; cependant tout homme « sans État » ne serait pas *apolis*. L'homme à l'origine de la famille ne pourrait être qualifié d'*apolis* que s'il était incapable de faire partie de l'évolution naturelle qui constitue le passage de la famille à la *polis*. Or il ne l'est pas. Donc, *ho apolis* d'Aristote ne se définit pas par le critère de l'appartenance à une *polis* existante.

V. Un surplus du développement de l'argument du chapitre: la tempérance

On a vu que l'homme « sans *polis* » du début du chapitre 2 des *Politiques* I, décrit essentiellement en fonction de son animalité, ne correspond pas exactement à l'homme « sans *polis* » de la fin du chapitre, comme si par le passage d'une perspective biologique à une perspective éthique, l'animalité de l'homme produisait un surplus par rapport aux autres animaux. Ce surplus s'explique par le fait que bien qu'il s'agisse, dans les deux endroits du chapitre, principalement de mêmes types d'activité, l'image de l'homme à la fin du chapitre met l'accent sur un aspect qui est absent au début : le plaisir. La valeur de l'action de l'archégète se révèle par la régularisation qu'elle fournit pour le rapport de l'homme aux plaisirs relatifs de ces activités relevant de son animalité.

Aristote désigne le domaine des objets de la perversité de l'homme séparé des lois de la *polis* par les mots « ἀφροδίσια καὶ ἐδωδῆ ». Il n'est pas sans intérêt de constater qu'avec ces termes, Platon désigne, dans la *République*, les objets de l'âme désirante (*epithumetikon*) et de la tempérance. Dans le troisième livre, lorsque Socrate expose les règles qui doivent régir les propos poétiques qu'il convient de faire entendre aux jeunes gens d'une cité bien gouvernée, citant Homère, il explique l'importance, pour conduire les jeunes à la modération, de l'obéissance aux chefs qui seront eux-mêmes modérés dans le domaine des plaisirs de l'amour et de la table :

Mais alors, la modération n'est-elle pas aussi nécessaire à nos jeunes gens? – Sans aucun doute. – En ce qui concerne la modération, les points les plus importants ne sont-ils pas pour l'essentiel d'être soumis aux chefs et, pour les chefs eux-mêmes, d'être modérées en ce qui a trait aux plaisirs du vin, de l'amour et de la table [περὶ πότους καὶ ἀφροδίσια καὶ περὶ ἐδωδᾶς ἡδονῶν]. (III, 389d-e)

Également dans le neuvième livre, lorsque Socrate, pour démontrer le bonheur de l'homme juste, développe un argument à partir de la structure tripartite de l'âme, après avoir posé les

deux premières « espèces » de l'âme, à savoir celle par laquelle on apprend et celle par laquelle on a de l'ardeur, il ajoute :

Quant à la troisième, en raison de son caractère polymorphe, nous n'avons pas pu la désigner d'un nom unique, qui lui soit propre, mais nous lui avons donné le nom de ce qu'il y a en elle de plus important et de plus fort : nous l'avons en effet appelée 'espèce désirante'¹⁵, à cause de la force des désirs relatif à la nourriture, à la boisson, aux plaisirs d'Aphrodite et à tout ce qui leur est associé [διὰ σφοδρότητα τῶν τε περὶ τὴν ἐδωδὴν ἐπιθυμιῶν καὶ πόσιν καὶ ἀφροδίσια καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις ἀκόλουθα].
(*Rép.*, IX, 580d-e)

Chez Platon donc, par ces deux termes (ἀφροδίσια καὶ ἐδωδὴ), ce sont les objets de la tempérance qui sont désignés. Cet usage conjonctif de ces deux termes n'apparaît qu'ici, dans ces lignes des *Politiques*, chez Aristote.¹⁶ Mais là également, il s'agit évidemment des objets de la tempérance. La formulation la plus proche de celles de Platon et de celle des *Politiques* I, 2 se trouve dans l'*Ethique à Eudème*, en 1230b31-35, où Aristote, pour définir la tempérance en partant de son contraire, dit :

[S]i quelqu'un voit une belle statue ou un beau cheval ou un bel homme ou écoute un chanteur et ne veut ni manger, ni boire, ni faire l'amour [μὴ βούλοιο μήτε ἐσθίειν μήτε πίνειν μήτε ἀφροδισιάζειν], mais veut regarder les belles choses et écouter les chanteurs, on ne pensera pas qu'il est intempérant.

Quelques lignes plus loin, en 1231a19-23, le même domaine sera décrit par les mots suivants :

En effet, l'ivrognerie, la gloutonnerie, la débauche, la gourmandise [οἰνοφλυγία γὰρ καὶ γαστριμαργία καὶ λαγνεία καὶ ὀψοφαγία], et tous les autres vices semblables [...] forment les parties de l'intempérance.

Et enfin, dans l'*Ethique à Nicomaque*, III, 10, lorsqu'il délimite le domaine de la tempérance aux plaisirs relevant du toucher, Aristote dit :

C'est [...] la jouissance [venant] exclusivement du toucher, lorsqu'ils [des intempérants] mangent, lorsqu'ils boivent et lorsqu'ils se livrent aux plaisirs dits vénériens (ἢ γίνεται πᾶσα δι' ἀφῆς καὶ ἐν σιτίοις καὶ ἐν ποτοῖς καὶ τοῖς ἀφροδισίοις λεγομένοις), [qui fait le plaisir des intempérants] (1118a30-33).

¹⁵ La référence de ce passage est à *Rep.*, IV, 439d.

¹⁶ Sauf dans les *Problèmes*, « Sur la sympathie », 3, 886a34 : c'est la mémoire qui donne la première impulsion dans les affaires de sexe et de table.

Il s'ensuit que selon les *Politiques*, I, 2, la perversité dans laquelle s'immergerait l'homme lorsqu'il se trouve privé du bien que lui fait l'action de l'archégète porte bien sur le même domaine que la tempérance. Les mêmes objets constituant le champ d'actions de l'homme du début du chapitre deviennent, quand on arrive à la fin du même chapitre, les objets de la tempérance. Le surplus que l'animalité de l'homme produit comme un problème pour l'éthique et pour la politique n'est rien d'autre que la possibilité de l'intempérance.

L'animalité de l'homme s'avère être le vrai moteur de l'argument du chapitre 2. Non seulement elle sert du point de départ pour les thèses de la naturalité de la *polis* et du caractère politique de l'homme mais l'animalité de l'homme produit également la question de la tempérance comme *la* question politique proprement humaine. Il y a, dans ce dernier point, quelque chose de parallèle à l'argument qu'Aristote développe, en *EN*, III, 10, pour délimiter le domaine de la tempérance au « plus commun des sens », à savoir le toucher. Le développement de cet argument nous permet d'entrevoir pourquoi la question de la vertu s'impose inévitablement quand il s'agit des plaisirs que l'homme partage avec les autres animaux.

Dans l'*Ethique à Nicomaque*, III, 10, Aristote commence par faire une distinction entre les plaisirs du corps et ceux de l'âme, et il limite le domaine de la tempérance par les premiers :

Prenons, par exemple, le goût des honneurs ou le goût d'apprendre. [...]. Or, ceux qui cultivent ce genre de plaisirs ne sont appelés ni tempérants ni intempérants. Et, si l'on va par là, ce n'est pas non plus le cas de ceux qui cultivent les autres plaisirs non corporels. (1117b29-33)

Puis, il précise que les plaisirs corporels auxquels s'intéresse la tempérance ne sont pas non plus tous les plaisirs dits sensuels. Il exclut les objets de la vue, de l'ouïe et de l'odorat du domaine de la tempérance ; et il réduit ce dernier aux plaisirs du toucher et du goût, que l'homme partage avec les autres animaux (1118a 23-25). Aristote limite davantage le domaine de la tempérance en réduisant le sens du goût au toucher, parce que, selon lui, le goût est une forme de toucher.¹⁷ De plus, ce que l'intempérant cherche, selon Aristote, ce n'est pas la jouissance propre au goût, c'est-à-dire le plaisir relevant de la discrimination des saveurs. L'intempérant cherche exclusivement les plaisirs du toucher lorsqu'il mange, lorsqu'il boit et lorsqu'il se livre aux plaisirs vénériens (1118a31-33).

On constate une démarche parallèle dans l'argument de l'*Ethique à Eudème* au sujet

¹⁷ Voir *DA*, II, 3, 414a 29-414b 16; III, 12, 434b 9-24; *De Sens.*, 2, 438b 30.

de la tempérance entre 1230b21-38. Cependant, le lien qu'Aristote établit ici entre la tempérance et l'animalité diffère significativement de l'*Ethique à Nicomaque*¹⁸: dans l'*EE*, Aristote se contente d'indiquer le fait qu'il se trouve (τυγχάνει- 1230b37) qu'il y a une correspondance entre les objets sur lesquels porte la tempérance et les plaisirs auxquels les autres animaux sont sensitifs, à savoir les plaisirs qui viennent du toucher. Tandis que dans l'*EN*, il établit un rapport encore plus intrinsèque entre la tempérance et l'animalité. Selon la perspective de l'*EN*, s'il se trouve qu'il y a cette correspondance, s'il y a cette communauté entre les plaisirs auxquels regarde la tempérance et ceux auxquels les autres animaux sont sensitifs, c'est que l'homme lui-même est un animal :

Par conséquent, c'est le plus commun des sens (κοινοτάτη τῶν αἰσθήσεων) que met en jeu l'intempérance. Et l'on peut penser que c'est à juste titre que celle-ci se trouve décriée, parce qu'elle nous caractérise, non en tant que hommes, mais en tant qu'animaux (οὐχ ἢ ἄνθρωποι ἐσμὲν ὑπάρχει ἀλλ' ἢ ζῶα). (III, 10, 1118b1-3)

Aristote délimite donc le domaine de la tempérance aux objets relevant du « plus commun des sens » et selon lui l'homme fait partie de cette communauté en fonction de sa propre animalité. Dans la suite de ce passage dernièrement cité, Aristote ajoute : « Donc aimer ces plaisirs sensuels par-dessus tout et s'y complaire a quelque chose de bestial » (1118b 4-5). Le rapport établi dans l'*EN* entre les plaisirs du toucher et l'animalité de l'homme est parallèle à celui que l'on trouve à la fin des *Politiques*, I, 2: le sens du toucher et les plaisirs qui en relèvent appartiennent à l'homme en vertu de son animalité ; or, dans l'intempérance, cette même animalité montre son côté bestial. Autrement dit, le surplus qui se produit en *Pol.* I, 2 entre le début et la fin du chapitre, se montre comme caractéristique de l'intempérance elle-même : d'une part, les objets du domaine en question sont décrits en fonction du sens et des plaisirs que l'homme possède en commun avec les autres animaux, mais d'autre part un défaut de la vertu dans la disposition développée envers ces mêmes objets révèle le côté bestial de l'homme.

VI. Le surplus de l'animalité de l'homme: une espace pour la tempérance

Selon la psychologie aristotélicienne, la sensation en générale et le sens de toucher en particulier sont définitoires pour l'animalité.¹⁹ Le toucher est le premier sens qui appartient à

¹⁸ Pour une élaboration plus détaillée de ce point voir Charles Young, « Aristotle on Temperance », *The Philosophical Review* 97 (4), 1988, p. 521-42.

¹⁹ Voir, parmi plusieurs passages, *DA*, II, 2, 413b 2-10; II, 3, 414b 6-14; III, 11, 433b 31-434a2, III, 12, 434b 18-

tous les animaux et c'est aussi pourquoi il est « le plus commun » des tous : « manifestement les animaux possèdent tous la sensation tactile » (*DA*, II, 2, 413b9).

Le toucher, en tant que le sens le plus commun, constitue le point nodal pour des actes vitaux fondamentaux à l'animal. On a vu que ce sont également les mêmes actes vitaux qui définissent le champ des actions biologiques de l'homme décrit au début du *Pol.*, I, 2: la nutrition et la reproduction. Chez les animaux, ces actes ne se trouvent jamais sans sensation, et le toucher est au cœur du mécanisme tout entier. Le toucher est indispensable pour la nutrition; et la nourriture est indispensable pour la réalisation de la tendance commune à tous les êtres vivants qu'est la reproduction. Le toucher est indispensable pour la nourriture parce que tous les animaux se nourrissent des aliments sec, humides, chauds ou froids ; et c'est le sens du toucher qui perçoit ces qualités²⁰: le toucher est le sens de la nourriture.²¹ La distinction que fait le toucher entre les qualités tangibles est indispensable pour le survivre. Quant à la reproduction, elle est liée au toucher non seulement par le biais de la nutrition. Comme, presque chez tous les animaux²², l'accouplement consiste en un rapport sexué, le toucher accompagne toujours à l'accouplement, bien qu'il ne soit pas un corollaire nécessaire pour la reproduction comme il l'est pour la nutrition.

Or, là où il y a sensation, il y a aussi la peine et le plaisir ; et pour les êtres qui connaissent la peine et le plaisir, il y a aussi désir (*horexis*) : ils poursuivent naturellement ce qui leur est plaisant. Il y a des types de désir et d'appétits communs à tous les animaux et qui correspondent au plus commun des sens, le toucher. S'il est vrai que le mécanisme des actes vitaux s'organise, chez les animaux, autour du sens le plus commun, et s'il y a un désir qui va de pair avec le toucher, il s'ensuit que toutes les instances de ce mécanisme, c'est-à-dire la nutrition et la reproduction, sont toujours, d'une façon ou de l'autre, accompagnées du désir. Elles ne seront en effet jamais dépourvues de la sensation et du toucher.

Ce mécanisme naturel, qui s'organise autour du toucher selon une téléologie naturelle, et les appétits qui l'accompagnent constituent un système qui s'épuise et se consomme en soi-même sans produire des excès. Autrement dit, selon la logique de la téléologie naturelle qui gouverne ce mécanisme, pour survivre ou pour reproduire, il n'y a aucun besoin pour l'animal de manger ou d'avoir des rapports sexuels plus ou autrement qu'il ne soit nécessaire. Il en

25; *De sens.*, 436b 10-12.

²⁰ Voir *DA*, II, 3, 414b7-9 et II, 11, 422b25-27 ; *PA*, II, 1, 647a16-19 et II, 3, 650a2-8.

²¹ *DA*, II, 3, 414b7.

²² Sauf certains insectes et tous les testacés. C'est principalement dans la *GA*, III, 11 que l'on trouve une théorie aristotélicienne de la génération spontanée.

résulte que les actes relevant de l'animalité de l'animal et les désirs qui les accompagnent se régularisent eux-mêmes dans le fonctionnement naturel de leurs propres téléologies. Si on retourne à l'homme décrit dans les *Politiques* comme étant à l'origine de la famille, on voit clairement que son animalité correspond exactement à ce schème. L'animalité de cette figure des *Politiques*, I, 2 est constituée d'un ensemble des actions biologiques qui s'épuisent dans le cadre d'une téléologie naturelle, et c'est au même niveau que les autres êtres vivants. On comprend donc pourquoi le fait qu'il soit sans *polis* ne pose pas un problème pour la régularisation de son animalité (contrairement au cas de son analogue à la fin du chapitre) : à ce niveau de représentation le mouvement naturel de l'animalité n'implique aucune règle régulatrice parce qu'il s'agit d'une animalité qui se régularise elle-même. Le but de ce passage n'est que de démontrer les rapports « sociaux » qu'implique nécessairement la téléologie naturelle de la vie selon laquelle fonctionne l'animalité de l'homme.

Cependant avec l'intempérant, on constate que chez les êtres humains les désirs propres aux actes vitaux les plus communs ne se consomment guère dans les limites de leur téléologie naturelle. Rappelons : « C'est le plus commun des sens que met en jeu l'intempérance. Et l'on pense que c'est à juste titre que celle-ci se trouve décriée, parce qu'elle nous caractérise, non en tant que hommes, mais en tant qu'animaux » (*EN*, III, 10, 1118b1-3). Chez l'homme s'ouvre la possibilité d'excès (ou de manque) et c'est *malgré* la présence constante de la téléologie naturelle de son animalité. Chez l'homme, les désirs propres à son animalité ne se régularisent pas automatiquement en eux-mêmes et ce manque d'auto-régularisation ouvre le domaine de la tempérance : si l'homme était un animal dont les désirs émergeant du plus commun des sens pouvaient se régulariser d'eux-mêmes, il n'y aurait pas d'espace pour la vertu de la tempérance. Les désirs provenant du plus commun des sens ouvre, chez l'homme, une possibilité de sur-indulgence et un espace pour l'intervention de la tempérance.²³ C'est dans ce sens que la (in)tempérance est un surplus que produit l'animalité

²³ Il s'agit bien sûr de la distinction qu'Aristote fait entre les appétits communs et les appétits particuliers en *EN*, III, 11. Les appétits communs sont universels aux êtres humains (1118b 10-11) et ils ont la tendance naturelle de disparaître avec la satiété, « car l'appétit naturel consiste à combler le manque » (1118b18-19). Ce n'est pas le cas avec les appétits particuliers. Ces derniers concernent les plaisirs particuliers que l'on obtient d'une sorte particulière d'objet de désir. Donc ils dépendent des préférences individuelles. Ils ne sont pas universels et il ne cherche pas la simple satiété : « En revanche, aspirer à telle sorte d'aliments en particulier ou à telle autre n'est plus le fait de tous, et tout le monde ne désire pas les mêmes choses » (1118b12). Sur ce sujet voir, Charles Young, « Aristotle on Temperance », *loc. cit.*, p. 528-531 et Howard J. Curzer, « Aristotle's Account of the Virtue of Temperance in *Nicomachean Ethics* III.10-11 », *Journal of the History of Philosophy* 35 (1), 1997, p. 5-25.

de l'homme par rapport aux autres animaux.

VII. Deux figures « sans polis » et le rôle de la tempérance

On voit maintenant que l'opposition entre le meilleur scénario et le scénario catastrophique qu'Aristote établit à la fin du chapitre a la fonction de manifester ce que l'animalité de l'homme pourrait produire si elle se trouve dénuée de la tempérance : la valeur de l'action de l'archégète vient du fait que sans l'effet du bien que représente son action, cet animal qu'est l'homme serait dépourvu des principes qui régulariseraient les manifestations horexiques de sa propre animalité. Si on l'exprime avec les mots de Newman, la valeur de l'action de l'archégète vient du fait que « He, in fact, gave them [les hommes] virtue ». ²⁴ Et comme on vient de voir, cette vertu n'est que la vertu de la tempérance.

On a vu que l'absence ou la présence factuelle de la *polis* était impertinent pour comprendre le scénario catastrophique et la différence entre les deux figures « sans *polis* » du début et de la fin du chapitre. On comprend maintenant que la différence entre ces deux figures tient plutôt au rôle que la tempérance joue dans la représentation du *zôon politikon*. La dernière figure « sans polis » du chapitre nous fait comprendre la particularité du *zôon politikon* humain : sa particularité consiste en la différence que créerait, *pour cet animal politique*, la présence ou l'absence de la vertu de la tempérance. Ce paragraphe ne nous dit pas que sans cette vertu l'homme cesserait d'être un animal politique ! Loin de cela : il nous dessine un scénario de catastrophe qui surviendrait, si *cet animal politique qu'est l'homme* se retrouve sans vertu. Ici, la vertu est en jeu en fonction de l'importance qu'elle porte pour la vie politique de l'homme-animal mais non pas en tant que la condition de son être politique.

Donc il en résulte que dans le dernier passage de notre chapitre, le rôle principal joué dans la caractérisation de la figure « sans *polis* » échoit plutôt à l'absence de la tempérance : l'absence ou la présence de la *polis* n'importe que dans la mesure où elle implique l'absence ou la présence de cette vertu. Pour la figure « sans *polis* » du début de chapitre, la vertu ne joue pas le même rôle que pour la dernière, tout simplement parce que dans la représentation de l'animalité de la première il n'y en a aucun besoin ²⁵ : son animalité ne produit pas de

²⁴ W. L. Newman, *The Politics of Aristotle, with and Introduction, two prefatory Essays and Notes Critical and Explanatory*, Tome II, Oxford, The Clarendon Press, 1887, p. 131.

²⁵ Ce n'est que dans le chapitre 13 des *Politiques*, I qu'Aristote discute les vertus des membres de la famille. L'absence d'une telle question dans le chapitre 2 peut être expliquée par l'idée de représenter la famille dans une perspective plutôt zoologique (ou biologique) qu'éthique.

surplus ; elle se régularise elle-même selon la logique de sa propre téléologie. Alors que pour la caractérisation de la perversité de l'animalité de la dernière figure « sans *polis* » du chapitre, la tempérance est l'aspect décisif. Si on veut mieux comprendre le *zôon politikon* humain, il faudra donc insister davantage sur la tempérance que sur la *polis*. Dans ce passage, la *polis* ne représente un bien pour le *zôon politikon* humain que par ce qu'elle signifie au sujet de la vertu. Ce sur quoi on doit s'interroger, c'est plutôt le rôle que la vertu joue dans la vie politique de cet animal qu'est l'homme.

VIII. Les *hopla* du *politikon* humain

La séparation de l'homme de la loi et de la justice aurait pour résultat une situation catastrophique parce que, dit Aristote, une telle séparation donnerait à la disposition de l'injustice les armes (*hopla*) que l'homme est né pourvu « pour la prudence et pour la vertu » (*phronesie kai aretêi*). Quels sont ces *hopla* exactement ? Aristote dit qu'ils appartiennent à l'homme par nature (de sa naissance) et qu'ils sont pour la prudence et pour la vertu, tout étant, cependant, susceptibles d'être utilisés pour les fins inverses.

Selon Peter Simpson, les *hopla* en question ici devraient être l'intelligence et les « passions »: «The weapons Aristotle is talking about would seem to be intellect and the passions, for prudence perfects the intellect²⁶ and virtue controls passion (which otherwise would be insatiable) by imposing on it the measure of reason».²⁷ Il semble cependant que les passions ne peuvent pas être les *hopla*. D'abord, parce que ce dont la nature nous fournit, ce ne sont pas les émotions, c'est-à-dire l'appétit, la colère, la crainte, l'envie, la joie, la haine, l'amour, etc : on n'est pas toujours, sans cesse et dès la naissance en colère ou en joie. Ce dont la nature nous fournit, c'est la capacité d'éprouver ces émotions. De plus, il semble que la capacité naturelle des hommes pour les émotions n'est pas une capacité qui pourrait être susceptible d'être servie dans les sens moralement opposés : ce qui est en jeu dans les questions éthiques ce n'est pas l'activité de cette capacité elle-même en tant que telle, mais les dispositions que l'on développe envers ces états émotionnels. Autrement dit, que l'on éprouve ou non ces émotions quand on le doit, de la façon dont on doit, pour des motifs, envers des personnes et dans le but que l'on doit, ne donne pas la qualité morale de cette *capacité* ni celle de l'*émotion* éprouvée : ce qui est bon ou mauvais, c'est la disposition, non pas l'*émotion*

²⁶ Par l'intellect, Simpson devrait comprendre le *logos*; parce que ce dont la prudence est l'excellence, ce n'est que le *logistikon*.

²⁷ P. Simpson, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, op. cit. p. 26.

elle-même. « Contrôler la passion », c'est un processus psychologique dans lequel œuvrent en commun la *dianoia* et l'*orexis*. Il s'ensuit que ni notre capacité naturelle pour les émotions ni les émotions elles-mêmes ne peuvent être les *hopla* en question. Elles ne sont pas susceptibles d'être utilisées dans les sens opposés ; elles opèrent dans un sens unique. La vertu ne « contrôle » pas le fait d'être en colère mais elle contrôle la manière (*pos*) dont on est en colère.

Tous les interprètes s'accordent sur l'étrangeté de l'usage du datif dans la phrase « l'homme est né pourvu d'armes *phronesei kai aretêi* ». ²⁸ A l'exception de Hicks qui considère les *hopla* comme les équipements pour l'exercice de la prudence et de la vertu ²⁹, les autres interprètes les prennent comme les capacités naturelles de l'homme *pour* les vertus et ils prennent le datif comme un datif d'instrument. Selon cette dernière lecture, la datif a la fonction d'indiquer la manière dont les *hopla* en question seront utilisés. Bien que Peter Simpson semble être erroné dans son identification des *hopla* avec « les passions » (à coté de l'intelligence), la façon dont il comprend la phrase en question en donne le bon sens. Selon lui, « Humans have weapons that, though meant to be used with prudence and virtue, can easily be used otherwise ». ³⁰ Peter Simpson semble suivre Newman ici. Selon ce dernier : « Aristotle does not seem to regard the *hopla* as means for the attainment of *phronesis kai aretê*, or instruments for their exercise, but rather as powers on which they are to impress right direction. May not the words mean 'having arms for prudence and virtue to use' (or 'guide in use') ». ³¹ Ce n'est donc peut-être pas « les passions », ni notre capacité aux

²⁸ Voir, par exemple, B. Jowett, *The Politics of Aristotle. Translated into English with Introduction, Marginal Analysis Essays and Commentary*, Tome II Partie I, Oxford, The Clarendon Press, 1885, p. 10 et W. L. Newman, *The Politics of Aristotle, op. cit.*, Tome II, p. 131.

²⁹ R. D. Hicks, *The Politics of Aristotle. A revised Text with Introduction, Analysis and Commentary. Books I-V*, London, Macmillan & Co., 1894, p. 151, prend le datif ici comme un datif de référence, et il traduit la phrase en question comme suit : « Man is born with weapons to be used by (i.e. to subservise) wisdom and virtue ».

³⁰ P. Simpson, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle, op. cit.* p. 26.

³¹ W. L. Newman, *The Politics of Aristotle, op. cit.*, Tome II, p. 131. J. Bernays, *Aristoteles' Politik. Erstes, Zweites und Drittes Buch mit Erklärenden Zusätzen ins Deutsche Übertragen*, Berlin, Verlag von Wilhelm Hertz, 1872, aussi prend le datif comme instrumental. Sa traduction pour cette phrase est : « Und der Mensch ist geschaffen mit einer Rüstung zu Einsicht und Tugend, kann dieselbe jedoch gar leicht zum Gegentheil gebrauchen ». B. Jowett, *The Politics of Aristotle, op.cit.*, p. 10, approuve l'interprétation de Bernays, bien qu'il souligne la difficulté de traduire le datif comme « zu » après ὄπλα ἔχων. Il donne la paraphrase suivante pour la traduction de Bernays : « Man has a natural capacity which may be developed into *phronesis* and *aretê*, or may degenerate into their opposites ». Selon Jowett, « In this uncertainty of the construction the general meaning is clear; viz. that 'man has intelligence and an aptitude for virtue, gifts which are in the highest degree capable of abuse' ».

« passions » qui sont les *hopla* dont Aristote parle ici, mais ils peuvent être bien notre aptitude de « contrôler » nos « manières émotives » : L'homme est capable de « guider » ses « manières » dans le domaine des émotions aussi bien dans un sens moralement bon que dans le sens inverse. Donc, c'est notre aptitude pour la vertu et pour le vice, c'est-à-dire notre capacité aux dispositions morales, qui doit être en question ici. Les *hopla* naturels dont il est question ici doivent être notre capacité naturelle pour la vertu.

Or en quoi consiste notre capacité pour la vertu ? On ne qualifie pas les animaux de vertueux ou de vicieux alors qu'ils sont aussi bien capables d'éprouver le désir. Si on ne les qualifie pas ainsi, c'est qu'ils ne sont pas capables de la *proairesis* : « en effet, la décision n'est pas une chose qu'ont également en partage les êtres sans raison, alors que l'appétit et l'ardeur le sont » (*EN*, III, 2, 1111b 11-12). Notre capacité pour la vertu n'est en effet que notre capacité pour la *proairesis*. La *proairesis* est susceptible d'être des qualités morales opposées : la qualité morale de l'*ethos* dépend des habitudes d'exercer sa capacité de *proairesis* avec ou sans vertu. Les animaux possèdent donc l'un des aspects constitutifs de la *proairesis*, à savoir le désir ; ce qu'ils ne possèdent pas, c'est l'autre aspect : le *logos*.³² Il me semble donc que les *hopla* en question ici doivent être le *logos* et la capacité *proairétique* que le *logos* entraîne avec lui-même. D'après Aristote, parmi les traits qui jouent un rôle dans le devenir vertueux de l'homme, à savoir, la nature, l'habitude et la raison, cette dernière est la première à être susceptible d'être utilisée dans les sens moralement contraires, de telle sorte qu'elle peut agir contre les autres.³³

Selon la dichotomie entre deux scénarios alternatifs de notre passage, pour que le meilleur scénario l'emporte sur le scénario catastrophique, c'est-à-dire, pour que les *hopla* soient arrachés de la disposition de l'injustice, et donnés à celle de la justice, il faudra que le *logos* et tout le mécanisme *proairétique* qu'il entraîne soient à la disposition de la prudence et de la vertu. Or, pour que ce mécanisme *proairétique* puissent être opérer sous la disposition de la vertu, la tempérance est indispensable. De cela dépend la différence entre les deux scénarios.

³² Selon Aristote la *proairesis* s'accompagne toujours de la raison (*logos*) et de la pensée (*dianoia*) (*EN*, III, 2, 1112a15-16). Il définit la *proairesis* comme « βουλευτική ὀρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν » (*EN*, III, 3, 1113a10).

³³ Cf. *Pol.*, VII, 13, 1332a 35-b8.

IX. Les *hopla* à la disposition de la tempérance

Selon Aristote, pour que l'usage de notre capacité à la raison pratique (*logistikon*) soit un usage vertueux, c'est-à-dire, pour que l'on puisse l'appeler « phronesis » (différemment de l'« habilité » (*deinotês*) dont le succès serait l'objet d'une évaluation indépendante des critères moraux du bien et du mal – *EN*, III, 5, 1144a23-27), la présence de la vertu morale est indispensable:

Quant à cet état [la *phronesis*], il n'est pas donné à ce fameux 'œil de l'âme' sans vertu [...]. En effet, les raisonnements qui aboutissent aux actes à exécuter sont des inférences qui ont pour point de départ la prémisse : 'Puisque ce genre de chose-ci est la fin' ; c'est-à-dire ce qu'il y a de mieux [...] ; or ce qu'il y a de mieux n'apparaît qu'à l'homme bon, car la méchanceté pervertit et produit l'erreur concernant tout ce qui sert de point de départ à l'action. Par conséquent, l'on voit clairement l'impossibilité d'être prudent sans être bon. (*EN*, VI, 12, 1144a29-b1).³⁴

Or, pour que la raison puisse voir et entendre la prémisse major que constitue le *telos* pratique, elle doit être « épargnée » de toute distraction et capable de fixer son regard sur la fin. Autrement dit, la raison doit être « sauvée » de la perversité qui fait « loucher » l'œil de l'âme.³⁵ Or, la tâche de garantir ce service à la raison échoit à une vertu spécifique, à savoir la tempérance. C'est la tempérance qui se trouve au cœur de tout ce mécanisme qui rend le *logistikon* vertueux :

[Des gens prudents comme Périclès] sont capables de voir ce qui est bon pour eux-mêmes et ce qui l'est pour les hommes. [...] De là vient encore que la tempérance se trouve, dans notre langage, porter ce nom-là (*sôphrosunê*) : c'est que, pense-t-on, elle préserve la prudence (*sôizousan tèn phronêsin*). Et de fait, elle préserve ce genre de croyance [croyance vraie au sujet des choses bonnes ou mauvaises pour l'homme]. Toute croyance indifféremment n'est pas en effet sujette à disparaître ou à être pervertie sous l'influence de ce qui est agréable ou pénible : la croyance, par exemple, que le triangle contient ou ne contient pas l'équivalent de deux angles droits n'en est pas pervertie. Mais bien celles que met en jeu l'exécutable. Car le principe de tout ce qui est exécutable constituent l'objectif en vue duquel tout cela peut être

³⁴ Traduction de Bodéüs légèrement modifiée.

³⁵ Voir R. A. Gauthier et J. Y. Jolif *L'Éthique à Nicomaque, Introduction, Traduction et Commentaire* - 2e édition, Tome II, Louvain-La-Neuve, Edition Peeters, 2002, p. 552-53.

exécuté. Or l'individu corrompu pour cause de plaisir ou chagrin, du coup, n'a pas de principe en vue et ne voit pas qu'il faut que tel but et tel motif commandent tous ses choix et toutes ses actions, car le vice entraîne la corruption du principe. (*EN*, VI, 5, 1140b8-20).

Donc, pour que le *logos* soit exercé *phronesei kai aretei*, il faut qu'il soit capable de voir et d'entendre ce qu'une vertu concernée (c'est-à-dire, une vertu particulière portant sur l'action dans un cas donné: une action particulière dans le domaine d'argent, de la peur, de l'amitié, du sexe, de l'haine, etc.) indique comme *telos*, comme le bien suprême dans le domaine concerné. Mais pour cela, l'homme doit être tempérant. Sans être capable de voir et d'entendre la fin révélée par une vertu concernée, le *logos* ne saurait pas être exercé *phronimôs* et il ne serait pas capable de bien délibérer sur les moyens d'atteindre la fin posée par la vertu en question: dans ce cas là, l'action vertueuse elle-même sera ratée. Donc, dans l'action d'un homme bon (*spoudaios*), la tempérance joue le rôle central pour que le rapport entre le *logos* et le désir soit établi de façon à permettre à la fois à la vertu intellectuelle (*phronesis*) et à la vertu morale.

X. Le fourbe intempérant et le mal délibéré

Cependant, il y a un point à préciser davantage: on a vu que la vertu de tempérance tient le rôle principale dans la construction de notre passage parce que la logique du scénario catastrophique présuppose le défaut de cette vertu. Le défaut de la tempérance paralyse l'usage *phronimôs* du *logos*, ce qui rend impossible l'usage vertueux de la capacité *proairétique*. Toutefois, la question de savoir pourquoi ce scénario serait un mal pour la vie politique de l'homme attend toujours une réponse précise. Je pense que l'on peut faire un pas de plus vers une telle réponse en distinguant deux états moraux qui se présentent dans une certaine contrariété avec la *phronêsis*, chacune correspondant à un état défectif du *logistikôn*.

Le terme « *aphrosunê* » n'est pas un terme arche-présent dans le corpus aristotélicien, si bien que l'on ne doit peut-être pas le considérer comme faisant proprement partie de la terminologie de l'éthique aristotélicienne: ce terme ne figure pas dans le tableau des dispositions morales de l'*EE* (II, 3, 1220b38-1221a12), et les passages du *corpus* où on trouve la contrariété entre l'*aphrosunê* et la *phronêsis* sont vraiment peu nombreux. Toutefois, on y trouve une conception cohérente de l'*aphrosunê*, et la contrariété que cette dernière dispose par rapport à la *phronêsis* peut être utile à mettre en relief la vraie tension qui marque le passage des *Politiques* qui nous occupe ici.

La contrariété entre l'*aphrosunê* et la *phronesis* trouve son expression la plus explicite dans le fragment 98 (Düring) du *Protreptique*:

Or il apparaît évident à chacun que personne ne choisirait de vivre doté d'une fortune et d'une puissance sans égales chez les hommes, mais en renonçant à la prudence et en devenant fou [ἐξεστηκῶς μέντοι τοῦ φρονεῖν καὶ μαινόμενος], dût-on vivre en jouissant des plaisir les plus intenses, auxquels se livrent certains déments [παραφρονούντων]. C'est donc l'*aphrosunê* que tout le monde fuit par-dessus tout. Or la prudence est le contraire de l'*aphrosunê* [ἐναντίον δὲ φρόνησις ἀφροσύνη].³⁶

Dans le cas d'une absence complète de la *phronêsis*, même les choses qui sont bonnes en elles-mêmes et par nature (par exemple, l'honneur, l'argent, la vie, etc.) ne sauraient pas être bénéfiques.³⁷ Un tel homme serait dépourvu de la capacité de voir ce qui est vraiment bon pour soi-même, et il serait incapable de bien raisonner à partir de cette fin et sur les moyens d'y atteindre. C'est pourquoi, en *Rhétorique*, II, 1, 1378a10, Aristote aurait attribué à l'*aphrosunê* la responsabilité de l'erreur dans la faculté « opinative » de ceux qui ne savent pas bien délibérer: selon Aristote, ces gens δι' ἀφροσύνην οὐκ ὀρθῶς δοξάζουσιν. Cela dit, il semble que l'auteur du traité *De la vertu* ne tombe pas vraiment très loin d'Aristote quand il pose l'*aphrosunê* comme le vice du *logistikôn*: Ἀφροσύνη δ' ἐστὶ κακία τοῦ λογιστικοῦ, αἰτία τοῦ ζῆν κακῶς (1249b29-30). Selon l'auteur de ce petit traité de la tradition péripatéticienne, le mal qui naît de l'*aphrosunê* met enjeu le bien-vivre tout entier:

L'*aphrosunê*, c'est le fait de porter de mauvais jugements sur les affaires, de mal délibérer, de mal se comporter avec les autres, de faire mauvais usage des biens dont on dispose, d'avoir des opinions erronées à propos de ce qui, dans l'existence, est beau et bon » (1250b43-46).³⁸

Que ce passage soit dans la lignée directe du fragment 98 du *Protreptique*, est clair. Il est donc évident que dans l'éthique aristotélicienne, le terme « aphrosunê » désigne simplement

³⁶ Voir aussi *EE*, VII, 15, 1248b 27 sq. et *Pol.*, VII, 1, 1323a 27 sq.

³⁷ On peut faire remonter ce problème à l'*Apologie* 30b2-4: 'Οὐκ ἐκ χρημάτων ἀρετὴ γίγνεται, ἀλλ' ἐξ ἀρετῆς χρήματα καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις ἅπαντα καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ.' Un argument plus élaboré se trouve dans l'*Euthydème*, 278e-281e, voir surtout la conclusion en 280e-281e.

³⁸ Traduction de Pierre-Marie Morel, « Pseudo-Aristote. De la vertu », *Philosophie. Aristote. Ontologie de l'action et savoir pratique* 73, 2002, p. 3-11. En grec : Ἀφροσύνης δ' ἐστὶ τὸ κρίνειν κακῶς τὰ πράγματα, τὸ βουλευσασθαι κακῶς, τὸ ὀμιλῆσαι κακῶς, τὸ χρῆσασθαι κακῶς τοῖς παροῦσιν ἀγαθοῖς, τὸ ψευδῶς δοξάζειν περὶ τῶν εἰς τὸν βίον καλῶν καὶ ἀγαθῶν.

l'incapacité de bien servir de sa raison en vue de bien-vivre. L'homme *aphrôn* est celui qui ne sait pas bien utiliser les ressources qu'il dispose parce qu'il est incapable de bien délibérer et de trouver les bons moyens d'atteindre un but. D'où sa contrariété à la *phronêsis*. La contrariété de l'*aphrosunê* à la *phronêsis* n'est pas celle de capacité de faire usage de la raison dans le sens opposé à son usage *phronimôs*, de manière à en (bien) servir pour des buts méchants. L'*aphrosunê* consiste plutôt et tout simplement en une incapacité de bien utiliser sa raison. Cependant, l'*aphrôn* n'est pas le seul à rater l'usage bénéfique de la raison.

[H]onneur, richesse, vertu du corps, bonnes fortunes et pouvoirs, sont bon par nature mais il leur arrive d'être nuisibles à certains, par suite des dispositions de ces derniers. Car ni l'*aphrôn* ni l'injuste ni l'intempérant ne tirent aucun profit de leur usage, tout comme le malade, de la nourriture du bien portant, ou l'homme faible et mutilé, des parures de l'homme sain et en possession de tous ses membres. (*EE*, VII, 15, 1248b28-34)

Ce passage de l'*EE* laisse entendre que l'injustice et l'intempérance, elles aussi, participent à une certaine contrariété. Or la contrariété de ces dernières ne consiste plus en une incapacité de bien utiliser sa raison en vue de bien-vivre mais elle consiste en l'utiliser pour des fins de valeur morale contraire à celles de la vertu et de la prudence: il s'agit, bien entendu, de la fourberie (*panourgia*).

Dans le tableau des vertus et des vices de l'*EE*, la prudence (*phronêsis*) figure entre la fourberie et la naïveté (*euêthei*) (II, 3, 1221a 12), celle-là étant l'excès et celle-ci le défaut.³⁹ La contrariété entre la fourberie et la prudence s'explique par le fait que comme ils appartiennent aux genres contraires (la vertu et le vice), ils ne peuvent être présents en même temps dans la même chose.⁴⁰ Donc avec l'*aphrosunê*, la fourberie, elle aussi, est dans une certaine contrariété avec la prudence.

L'autre passage dans lequel Aristote fait mention de la fourberie nous en donne une idée encore plus claire. Il nous ramène aussi au rôle que joue la tempérance dans la

³⁹ Pierre Aubenque rejette une place à la *phronêsis* dans une liste des vertus morales (*La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963, p. 137 n.1). Selon lui, la théorie de médiété ne s'appliquant qu'aux vertus morales, la prudence ne peut pas être prise comme un milieu entre deux vices parce qu'elle est une vertu intellectuelle. Cependant, peut-être, le problème dans cette liste est moins la présence de la *phronêsis* que les présences de ses contraires, à savoir, la *panourgia* et *euêtheia*. Parce qu'il est clair que la *phronêsis* est bien le contraire des vices en question ici.

⁴⁰ Voir *Cat.*, 7, 6b15 et 14a 20 et *Mét.*, Δ, 10, 1018a 25-27.

constitution et dans l'unité des vertus. Selon ce passage de *l'Ethique à Nicomaque*, non seulement la prudence et la fourberie sont contraires l'une à l'autre comme la vertu et le vice, mais le rapport entre elles peut être aussi considéré comme la contrariété des choses qui « diffèrent le plus parmi celles qui sont soumises à la même puissance et celle dont la différence est la plus grande »⁴¹ :

[Il est donc une capacité (*dynamis*) qu'on appelle habileté (*deinotêta*)]. Or elle est de nature telle que tout ce qui contribue au but supposé, elle peut l'exécuter et y atteindre. Ainsi, donc, si le but est beau, elle est louable; et s'il est vilain, elle est fourberie (*panourgia*). C'est précisément pourquoi nous prétendons que les gens prudents sont habiles et fourbes (*panourgous*). (VI, 12, 1144a23-28)⁴²

La prudence est la perfection morale de cette capacité intellectuelle qu'on appelle « deinotês » alors que la fourberie correspond à la corruption de cette même capacité.⁴³ Aristote fait cette remarque afin d'expliquer sa réponse à l'objection des certains selon laquelle on ne serait aucunement plus apte, avec la prudence, à faire des choses nobles et justes⁴⁴: la réponse du Stagirite consiste à dire que c'est par définition que la prudence nous rend plus capable à faire des choses nobles et justes parce qu'on ne donne le nom de « prudence » à l'habileté intellectuelle que sous la condition qu'elle se mette en œuvre en vue et à partir de, c'est-à-dire, par le choix (*dia proairesin* – 1144a 19) d'une fin noble. Or, on l'a déjà vu, la valeur morale de cette fin ne peut être assurée que par la vertu: la prudence est la mise en œuvre de la raison dans l'intention de faire ce qui est noble. Il s'ensuit que la fourberie, étant le contraire de la prudence, serait la mise en œuvre de la raison avec l'*intention* de faire des actions mauvaises. Elle correspond à la corruption de l'habileté intellectuelle en ce qu'elle désigne l'usage de cette dernière en vue des fins vilaines. Le terme « fourberie » désigne le raisonnement habile de l'homme vicieux dont « l'œil de l'âme » ne voit plus, à cause de sa méchanceté, les principes que la vertu indique: « ce qu'il y a de mieux n'apparaît qu'à l'homme bon, car la méchanceté (*μοχθηρία*) pervertit et produit l'erreur (*diapseudesthai*) concernant tout ce qui sert de point de départ à l'action » (*EN*, VI, 12, 1144a 35). Donc la contrariété de la fourberie à la prudence ne consiste pas dans une simple folie de l'*aphrôn* qui ne sait pas bien mener sa vie selon la

⁴¹ *Mét.*, Δ, 10, 1018a29-30.

⁴² La traduction de Bodéüs modifiée.

⁴³ Ici Aristote fait une analogie entre le rapport de l'habileté à la prudence et celui qui existe entre la vertu naturelle et la vertu au sens plein (1144b 1-17).

⁴⁴ *EN*, VI, 12, 1144a 11-13.

raison, mais elle consiste en ce que la fourberie n'est jamais sans le choix de faire la action vicieuse: le fourbe est méchant. Dans un passage parallèle en l'*EE*, II, 10-11, 1227b12-1228a20, bien qu'il n'emploie pas les termes « prudence » et « fourberie », Aristote clarifie que l'essentiel de la contrariété entre le méchant et le vertueux réside dans la contrariété des qualités morales de leurs choix délibérés, tous les deux étant volontaires:

La vertu est cause que soit droit la fin du choix délibéré. En conséquence nous jugeons du caractère d'un homme à son choix [...]. De la même manière, le vice fait que le choix est déterminé pour les raisons contraires [τῶν ἐναντίων ἔνεκα]. Si donc un homme, quand il dépend de lui de faire de bonnes actions et de n'en pas faire de mauvaises, fait le contraire [τοῦναντίον ποιεῖ], il n'est manifestement pas vertueux; il s'ensuit donc que le vice aussi bien que la vertu est volontaire: car il n'y a aucune nécessité de faire des actions méchantes [τὰ μοχθηρὰ]. (II, 11, 1228a1- 9)⁴⁵

Dans les *Ethiques*, Aristote emploie le terme « μοχθηρία » pour désigner plutôt le vice accompli du choix délibéré.⁴⁶ Bien que, quelque part dans l'*EE* (II, 7, 1223a 36-37), ce terme soit utilisé pour qualifier le vice de l'incontinence du fait qu'elle consiste dans une action volontaire et accomplie conformément à l'appétit et contrairement à la raison, dans un autre passage de l'*EN*, le Stagirite en sert pour distinguer la méchanceté incurable de l'intempérant du vice de l'incontinent:

L'intempérant, comme on l'a dit, est inaccessible au repentir, puisqu'il s'en tient à sa décision, tandis que l'incontinent est toujours prêt à regretter. [...] C'est le premier qui est incurable, tandis que le second est curable. En effet, comparée aux maladies, la méchanceté [μοχθηρία] ressemble à quelque chose comme l'hydropisie ou la consommation, tandis que l'incontinence ressemble aux accès d'épilepsie, car l'une est mal continu et l'autre un mal qui ne l'est pas. [...] Par conséquent, c'est [l'incontinent] qui peut être facilement persuadé de changer de conduite, et pas [l'intempérant]. La vertu et la méchanceté [μοχθηρία] sont en effet décisives pour le point de départ [de l'action], car l'une le préserve et l'autre le corrompt. Or dans les actions, c'est le but visé qui constitue le point de départ. (VII, 6-7, 1150b29-1151a 16)⁴⁷

⁴⁵ La traduction de Décarie légèrement modifiée.

⁴⁶ Voir aussi *EE*, II, 7, 1223a 36-1223b 3; *EN*, III, 5, 1113b14-16 ; V, 8, 1135b16-25 ; VII, 5, 1149a12-20 ; VII, 8, 1150b29-1151b 4; et *MM.*, II, 6, 1203a 18-29.

⁴⁷ La traduction de Bodéüs légèrement modifiée.

Selon Aristote, la différence fondamentale entre l'incontinent et l'intempérant consiste en ce que chez le premier le point de départ de l'action (à savoir, l'opinion correcte au sujet de ce qui mérite d'être choisi) est préservé sans être suivi, tandis que chez le second il est complètement corrompu, et il est convaincu qu'il doit poursuivre comme le bien suprême ce qui tient de la bête chez lui, c'est-à-dire, des plaisirs corporels. C'est pourquoi, d'après Aristote, l'incontinent agit contre le choix (*para proairesin*) alors que le vice de l'intempérant relève toujours du choix délibéré (*kata ten proairesin* – EN, VII, 7, 1151a 6-7).

Après avoir clarifié ces points, si on revient maintenant à notre passage des *Politiques* I, 2, 1253a29-39, et au sujet des *hopla* dont, selon Aristote, l'homme est né pourvu, on voit que la contrariété des fins absolument contraires (*tanantia* – 1253a35) pour lesquelles l'homme pourrait servir de ces *hopla* (*logos* et la capacité proairétique) s'explique parfaitement par la contrariété entre la prudence du vertueux et la fourberie de l'intempérant, la méchanceté du dernier tenant au fait qu'il poursuit délibérément le mal et le cherche comme si c'était le vrai bien.

XI. Bestialité et la méchanceté du fourbe intempérant

La méchanceté du fourbe intempérant est une espèce du vice humain qui se caractérise par son extrémité. Aristote note que, pour cette espèce extrême du vice humain (*tous kakia tôn anthrôpôn hyperbollontas* – EN, VII, 1, 1145a32), l'on utilise le nom de « bestialité » comme un opprobre.

En effet, d'après Aristote, la disposition bestiale proprement dite chez les êtres humains peut être considérée comme l'opposé de l'état de ces hommes qui se font dieux par excès de vertu; et si ce dernier est une sorte d'être dénaturé pour l'homme (*ex anthropon ginontai theoi* – 1145a23), il en irait de même pour le premier aussi. Cependant, cet état de bestialité ne doit pas être considéré comme un vice (même s'il est un état à éviter pour les hommes) parce qu'une bête n'a ni vice ni vertu. Cette disposition extrême ne peut pas être désignée avec le même terme que l'on emploie pour les dispositions proprement humaines. Il en va de même pour l'excès divin: s'il est vrai, comme on le prétend, qu'il y a des hommes qui se font des dieux par leur excès de vertu, cette disposition ne peut pas être considérée comme une vertu, parce qu'un dieu, lui non plus, n'a ni vertu ni vice. Donc, selon Aristote, la disposition qui tient de la bête chez les êtres humains est génériquement différent du vice humain (*he d' heteron ti genos kakias* – 1145a27). Si elle est différente de ce dernier, c'est que: **a)** elle porte sur les choses qui ne sont pas naturellement agréables mais le sont devenues

soit à la suite de déficiences, soit par habitudes, soit sous l'effet des maladies (VII, 5, 1148b22-1149a4) et **b**) qu'elle porte sur ses objets d'une manière différente d'un homme ordinaire parce qu'elle tient à une absence totale de l'intelligence et non pas à la perversion de cette dernière (1148b34-1149a24). Il s'ensuit que la perversité de l'homme bestial n'est pas la fourberie; elle est irrationnelle alors que le vice qu'incarne le fourbe intempérant consiste en la perversité de la capacité rationnelle de l'homme. Autrement dit, l'homme bestial est moins qu'un homme au sens propre parce qu'il est dans une incapacité absolue d'accomplir l'*ergon* de l'homme⁴⁸, si bien qu'il est non seulement dans une incapacité absolue de prétendre à la vertu mais il l'est aussi pour ce qui est du vice. Alors que le « vice » humain est le fait de cet homme qui, bien qu'il soit capable, dans sa constitution naturelle, d'accomplir vertueusement l'*ergon* de l'homme, consent à faire le contraire. C'est pourquoi « la bestialité est un état moins grave que le vice, bien qu'elle effraie davantage. Car chez les bêtes, la faculté supérieure n'est pas corrompue, comme chez l'homme vicieux; tout simplement, elle n'existe pas » (EN, VII, 6, 1150a1-3). R. Bodéüs pense que la bestialité ne réduit pas l'homme à une véritable bête et qu'elle ne constitue qu'une « déchéance dans les limites étroite de l'espèce humaine ».⁴⁹ Or, il semble que dans la mesure où il serait complètement incapable de prétendre à l'*ergon* de l'homme, un homme bestial doit être considéré comme étant moins qu'un homme et il serait un exemple de monstruosité au sens biologique: autant il s'éloigne des différences spécifiques de l'*espèce* humain, autant il s'approcherait de son *genos*, à savoir l'animal. C'est dans ce sens que je comprends l'expression « *ex anthropon ginontai* » (VII, 1, 1145a23, ici utilisée pour l'homme divin): l'homme bestial *sort* de l'espèce humain vers le *genos* « animal »; et, perdant un trait essentiel de son spécificité humaine, il devient un *être plus générique* par rapport à un homme quelconque.⁵⁰

Le trait caractéristique de ce qu'Aristote analyse comme « bestialité » dans l'EN, VII est donc l'absence totale de « la faculté supérieure » et c'est ainsi qu'elle est distinguée du vice du fourbe intempérant. Selon Aristote, le vice qu'incarne le fourbe intempérant constitue la méchanceté *humaine* au sens simple (*he mochteria kat' anthrôpon haplos* – VII, 5, 1149a16-17). Étant donné que ce dernier et la bestialité humaine sont des genres différents, il n'est pas légitime de faire une comparaison de « plus/moins » entre les dispositions morales de ces

⁴⁸ Pour l'*ergon* de l'homme voir EN, I, 7, 1097b22-1098a20.

⁴⁹ R. Bodéüs, « Les considérations aristotéliennes sur la bestialité. Traditions et perspectives nouvelles », dans *L'Animal dans l'Antiquité*, éd. B. Cassin et J.-L. Labbarière, Paris, Vrin, 1997, p. 247-58 (p. 251).

⁵⁰ Pour la monstruosité dans la biologie aristotélienne voir GA, IV, 3-4, 769b8-770b28. J'adopte ici les analyses de A. Zucker, *Aristote et les Classification Zoologiques*, Louvain-la-Neuve, Editions Peeters, 2005, p. 135-37.

deux. Les valeurs « morales » de ces deux figures sont incommensurables. C'est ce qu'Aristote veut souligner quand il dit que faire une comparaison entre ces deux serait comme comparer une chose inanimée avec un être animé pour savoir lequel des deux est le pire (VII, 6, 1150a3-4).

Toutefois, juste après avoir dit cela, Aristote conclut son propos par une comparaison : « La vilénie la plus inoffensive est en effet toujours celle de l'être dépourvu de principe qui le pousse; or l'intelligence est un principe. [...] Un homme vicieux peut en effet faire *mille fois plus* de maux qu'une bête [ἀσινεστέρα γὰρ ἢ φαυλότης ἀεὶ ἢ τοῦ μὴ ἔχοντος ἀρχήν, ὁ δὲ νοῦς ἀρχή.... μυριοπλάσια γὰρ ἂν κακὰ ποιήσειεν ἄνθρωπος κακὸς θηρίου] » (1150a4-8). La comparaison faite ici ne consiste pas en comparer les « moralités » incommensurables de l'homme vicieux et de l'homme bestial. Elle consiste à comparer l'homme bestial et le fourbe intempérant en fonction de leurs capacités de faire du mal à l'autrui. C'est les comparer en fonction de leur capacité d'être une menace et de porter atteinte à ce qu'autrui considèrerait comme un bien pour soi-même: L'homme bestial, étant plus effrayant qu'un homme ordinaire, constituerait (juste comme une bête) un danger pour la vie d'autrui.⁵¹ Comme la vie est incontestablement un bien de haut degré pour les hommes, la menace que pèse l'homme bestial sur la vie d'autrui portera atteinte au bien de ce dernier. Cependant, cette menace de la part de l'homme bestial irrationnel n'est pas un mal plus grave que la méchanceté intelligente et intentionnelle du fourbe intempérant: comparé à cette dernière, le mal que représente la menace du bestial ne serait qu'une menace unidimensionnelle, simple et prévisible. Le terme qu'Aristote utilise pour comparer le mal dont le fourbe intempérant est capable à celui de l'homme bestial, à savoir « μυριοπλάσιος » (1150a7), possède des connotations beaucoup plus riches: dans le mot « μυριος », on n'entend pas uniquement une désignation numérique comme c'est le cas pour « πολλαπλάσιος » par exemple; mais ce mot contient des autres qualifications comme d'être indéfini, illimité, sans borne, de toute sorte, d'une manière incessante, immense etc. C'est dans tous ces sens que le mal dont l'intempérant est capable lance des attaques aux biens d'autrui, et c'est dans tous ces sens qu'il dépasse le mal que pourrait produire une bête quelconque – sans mentionner le reste des hommes qu'il dépasse dans le domaine du vice (*EN*, VII, 1, 1145a32).

Si on retourne de nouveau à notre passage des *Politiques* I, 2, 1253a 29-39, on comprend maintenant le sens de la comparaison qu'Aristote y fait entre l'homme et les autres animaux. On comprend pourquoi, comment et dans quel sens l'homme peut être le pire des

⁵¹ Voir le dernier passage cité des *MM* dans la note suivante.

animaux si les *hopla* qu'il possède dès la naissance sont servis dans le sens inverse de la *phronêsis* et de la vertu.

XII. L'injustice totale

Les *Magna Moralia* sont en accord avec l'*Ethique à Nicomaque* sur le point de qualifier le vice dont fourbe intempérant est capable comme un vice au degré excessif. Dans, l'*EN*, Aristote renvoie l'utilisation du terme « bestialité » pour le vice excessive à un usage lâche (comme un opprobre, dit Aristote) de ce terme dans la langue commune. Or les *MM* semblent faire un usage plus terminologique de ce sens de bestialité : la bestialité est le nom d'une sorte de vice excessive.⁵² Ces deux usages ne sont cependant pas incompatibles parce que dans l'*EN* aussi, cet opprobre décrit un vice qui rend l'homme encore plus pire qu'une bête.

Selon les *MM*, le terme « bestialité » désigne la méchanceté de l'homme qui est *complètement* mauvais (*παντελῶς φαῦλον*) dans ce sens qu'il a une sorte de vice qui excède toute mesure (*ὑπερβάλλουσα τις κακία*) (II, 5, 1200b9-12). Le parallélisme entre le mot « *παντελῶς* » que les *MM* utilisent ici pour caractériser le vice excessif et le mot « *μυριοπλάσιος* » que l'*EN* emploie pour le mal « pluridimensionnel » dont est capable le

⁵² Dans les *MM* la question de bestialité est traitée dans une perspective que l'*EN* se contente de mentionner juste en passant au tout début du livre VII: dans ce dernier, après avoir dit que l'état bestial est un phénomène rare parmi les hommes, Aristote ajoute: « nous flétrissions encore sous ce terme [bestialité] les personnes dont le vice excède la moyenne des hommes » (VII, 1, 1145a32-33). Dans le reste du livre, l'analyse de la bestialité est établie sur l'idée que l'état bestial n'est pas une espèce du vice humain. Cependant, les *MM* emploient ce terme pour désigner « une sorte » de vice humain, et c'est explicitement la méchanceté du fourbe intempérant qui est ainsi dépeinte: « La brutalité est en quelque sorte le vice poussé au dernier excès ; et quand nous voyons un homme absolument dépravé, nous disons que ce n'est plus un homme mais une brute, la brutalité nous représentant un des degrés du vice. [Ἔστιν δὲ ἡ θηριότης ὑπερβάλλουσα τις κακία. ὅταν γὰρ τινα παντελῶς ἴδωμεν φαῦλον, οὐδ' ἄνθρωπόν φαμεν εἶναι ἀλλὰ θηρίον, ὡς οὖσαν τινὰ κακίαν θηριότητα.]» (II, 5, 1200b9-12). Et quelque ligne plus loin, le mal que pourrait faire l'intempérant est comparé au mal que pourrait faire une bête sans intelligence, (ici, la comparaison n'est pas entre l'homme bestial et l'intempérant, mais entre ce dernier et une bête): « Ἐτι ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῆς θηριότητος ἧς ἐλέγομεν κακίας οὐκ ἔστιν ἰδεῖν ἐν θηρίῳ οὖσαν, ἀλλ' ἐν ἀνθρώπῳ· ἡ γὰρ θηριότης ὄνομα ἐστὶν τῆ ὑπερβαλλούσης κακίας – διὰ τί, δι' οὐδὲν ἢ ὅτι ἀρχὴ φαύλη ἐν θηρίῳ οὐκ ἔστιν· ἔστιν δὲ ἡ ἀρχὴ ὁ λόγος. Ἐπεὶ πότερος ἂν πλείω κακὰ ποιήσειεν, λέων, ἢ Διονύσιος ἢ Φάλαρις ἢ Κλέαρχος ἢ τις τούτων τῶν μοχθηρῶν; ἢ δῆλον ὅτι οὗτοι; ἡ γὰρ ἀρχὴ ἐνοῦσα φαύλη μεγάλη συμβάλλεται, ἐν δὲ θηρίῳ ὅλως οὐκ ἔστιν ἀρχή. ἐν μὲν οὖν τῷ ἀκολάστῳ ἔνεστιν ἀρχὴ φαύλη. ἢ γὰρ πράττει φαῦλα ὄντα καὶ ὁ λόγος σύμφησιν ταῦτα καὶ δοκεῖ αὐτῷ ταῦτα δεῖν πράττειν, ἐν αὐτῷ ἢ ἀρχὴ ἔνεστιν οὐχ ὑγιής» (II, 6, 1203b18-28)

fourbe intempérant mérite d'être souligné. Tous les deux nous donnent l'image d'une méchanceté exhaustive et dévorante qui ne laisse rien en dehors d'elle-même. Cependant, il semble que l'utilisation du mot « pantelôs » pour la méchanceté excessive donne une idée plus claire sur ce qu'Aristote en entend. S'il est loisible de prendre ce mot comme une flexion adverbiale construite sur le mot « teleios » dont différents sens sont distingués par Aristote dans les *Métaphysiques*, Δ, 16, l'état d'excès ainsi décrit doit être le fait d'une méchanceté englobante, entière et finale: la méchanceté ainsi décrite serait complète de tous cotés, *pantelôs*. Une telle méchanceté peut se comprendre donc de toutes ces trois manières: **a)** soit elle traduit un état excessif qui consisterait en le fait que l'homme d'un tel caractère serait entièrement inapte à produire quoique ce soit de vertueux à cause de la corruption complète de sa capacité morale; **b)** soit elle exprime le fait de faire du mal de manière à se répandre d'une façon englobante et sans aucune exception dans tous les domaines d'action concernant la vertu: dans tous les domaines, ce vice chercherait délibérément et avec dévouement à faire ce qui est le contraire de la vertu **c)** ou encore si une telle méchanceté révèle un mal qui est non seulement hors de la portée des bêtes, mais pousse aussi le mal dont l'homme est capable à son point le plus extrême, elle traduirait le fait de faire un mal au-delà duquel n'en existerait aucun autre « supérieur » que l'on pourrait jamais connaître.

On peut en conclure que la méchanceté du fourbe intempérant, en tant qu'elle est décrite dans les *Ethiques*, peut être comprise comme un vice « accompli » dans tous les sens de ce dernier terme qu'Aristote distingue dans les *Métaphysiques* Δ, 16.⁵³ La capacité de faire du mal du fourbe intempérant serait donc « accomplie » parce que dans son genre elle est une chose qui ne peut avoir quelque chose qui le dépasse et qu'il n'y a rien en dehors (τὸ μὴ ἔχειν ὑπερβολὴν ἐν ἐκάστῳ γένει μηδ' εἶναι τι ἔξω – Δ, 16, 1021b 34- 1022a.1).

On a vu à plusieurs reprises, dans les pages précédentes, que chez le fourbe intempérant le mécanisme psychologique de la vertu serait entièrement corrompu et il ne servira plus qu'à produire les pires des vices. Il est évident que la corruption morale du mécanisme psychologique de la *proairesis* portera atteinte à la vertu dans sa totalité, c'est-à-

⁵³ *Métaphysique* Δ, 16, 1021b12-1022a3. À ce sujet voir, M.-P. Duminil et A. Jaulin, *Aristote, Métaphysique, Livre Delta, Texte, Traduction et commentaire*, Toulouse, 1991, p. 243-46 et Ch. Kirwan, *Metaphysics, Book Γ, Δ, and E*, Translated with Notes, 2nd Edition, Oxford, Clarendon, 1993, p. 167. Pour une analyse de l'opposition entre la vertu achevée et le vice achevé selon les sens différents du mot « teleios » distingués dans ce chapitre de la *Métaphysique*, voir R. Bodéüs, « Vertu Achevée et vice achevé », dans *Le véritable politique et ses vertus selon Aristote*, Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters, 2004, p. 169-80.

dire qu'elle répandra son vice à tous les domaines de l'action vertueuse: à chaque occasion elle produira le contraire de ce que la vertu indique.⁵⁴

Or, cette déchéance totale et englobante de la capacité à la vertu résultera aussi dans la corruption de la capacité à cette vertu globale qu'est la justice, laquelle consiste dans l'exercice altruiste des vertus particulières. La corruption totale de la disposition à la vertu produira inévitablement une corruption de la capacité d'exercer ces mêmes vertus envers l'autrui, parce que la vertu globale qu'est la justice et qui se définit relativement à autrui, présuppose, comme sa condition de possibilité, « la réalisation des médiétés en quoi consistent toutes les autres vertus ».⁵⁵ Or la découverte de ces médiétés n'est à la portée que de l'homme prudent et vertueux - ce que le fourbe intempérant n'est pas. S'il est vrai que le vice excessif de ce dernier se répandra dans tous les domaines de la vertu qui constituent aussi l'extension même de la justice générale, il s'ensuit que le fourbe intempérant serait l'agent de l'injustice générale, mettant en œuvre sa raison et sa capacité proairétique pour des buts contraires à la vertu dans sa totalité: il sera une personne injuste, faisant du tort selon ses propres décisions ; et il le fera à chaque occasion.

On revient maintenant à la question de savoir pourquoi c'est le fourbe intempérant qui joue le rôle principal dans le scénario catastrophique imaginé pour la vie politique du *politikon* humain dans notre passage des *Politiques* I, 2, 1253a 29-39. Il me semble qu'une réponse simple et directe à cette question peut être la suivante: la présence d'un tel méchant constituerait une menace incessante, imprévisible et pluridimensionnelle contre tout ce que les autres membres de la communauté considéreraient comme bien pour eux-mêmes. Le fourbe intempérant, étant entièrement dépourvu de la vertu de la justice, porterait les atteintes les plus graves au sentiment de justice des autres, ce dernier étant étroitement lié au sens du bien que l'homme possède par nature (*Pol.*, 1253a15-18).

Dans le chapitre 5 du livre V de l'*EN* Aristote énumère une série des raisons pour faire une distinction soignée entre deux formes de justice, à savoir la justice globale et la justice partielle. La justice globale couvre et détient comme son propre domaine cet ensemble que constitue la totalité des vertus particulières, tandis que la justice partielle, tout en étant une partie de la première, ne porte que sur la question de l'égalité dans le partage des certains

⁵⁴ On ne peut pas avoir les vices contraires à la fois, mais on peut avoir tantôt celui-ci tantôt celui-là.

⁵⁵ Annick Jaulin, « Aristote: les deux formes de la justice », dans *La Justice*, éd. Guy Samama, Paris, Ellipses, 2001, p. 56.

biens spécifiques (surtout les biens comme l'honneur, la richesse etc.) et sur la correction des dommages causés dans les transactions privées.

Selon Aristote, dans un certains sens, ces deux formes de justice sont homonymes (V, 2, 1129a 27⁵⁶) parce qu'elles portent sur les « objets » différents. Si on le dit à partir de leurs contraires, c'est-à-dire à partir de l'injustice, les méchancetés qui les produisent ne se couvrent pas mutuellement: l'injustice globale se rapporte à toute sorte de méchanceté possible dans l'ensemble du domaine de la vertu dans sa totalité; alors que l'injustice partielle ne vient que d'une forme spécifique de méchanceté, à savoir la *pleonexia* (V, 5, 1130a16-24, a28-32).

Néanmoins, dans un autre sens, la justice partielle porte le nom de « justice » sans équivoque parce que sa définition appartient au même genre que la justice globale : la justice (1130a32-1130b1). Ce qui les fait, tous les deux, « justice » et ce qui donc entre communément dans leurs définitions, c'est, selon Aristote, le fait de posséder la disposition de se comporter de manière à servir le bien et l'intérêt d'autrui. De même que les autres vertus particulières, lors qu'elles sont exercées relativement à l'autrui, participeront à ce trait de regarder le bien et l'intérêt d'autrui, de même la justice partielle, parce qu'elle est une partie de la justice globale, elle-aussi, participera à ce même trait⁵⁷, et elle sera donc l'une des instances de la justice globale. Elle ne diffère de cette dernière que par le domaine sur lequel elle porte. Il en va de même pour leurs contraires: à l'origine de toute sorte d'agir injustement proprement dite se trouve un acte de méchanceté, c'est-à-dire, un acte commis par son auteur de plein gré de manière à endommager le bien d'autrui, et c'est dans ce sens que l'injustice globale et l'injustice particulière appartient au même *genos*.⁵⁸

Cependant, selon Aristote, faire du tort de plein gré à quelqu'un n'est pas une définition complète d'agir injustement. Bien que cette définition remplisse les conditions de la

⁵⁶ Certains commentateurs pensent qu'ici l'homonymie ne doit pas être prise dans un sens strict; voir J. A. Stewart, *Notes on the Nicomachean Ethics.*, Tome I, Oxford, The Clarendon Press, 1892, p. 384-85, la note pour 1129a30; Burnet, *The Ethics of Aristotle*, London, Methuen & Co. 1900, la note pour 1129a27; Gauthier et Jaulif, *L'Éthique à Nicomaque, op. cit.*, Tome II, la note pour 1129a27. Aristote dit que ces deux formes de justice rentrent en effet dans un genre commun (1130b1).

⁵⁷ Cf. *EN*, V, 1, 1129b1-6 sur les biens qui sont l'objet de la *pleonexia*. La dernière partie de ce passage, c'est-à-dire les lignes 1129b4-6, rend parfaitement explicite le fait que les racines de la question de la justice réside dans les sens du bien. Pour le rapport du sens du bien avec le souhait (*boulêsis*), voir la suite.

⁵⁸ *EN*, V, 2, 1130b1-5: « Toutes deux tirent en effet à conséquence dans les relations avec autrui. Mais l'injustice partielle se borne à un seul domaine (l'honneur, les richesses, le salut ou tout cela ensemble, si nous avons un mot pour saisir cet ensemble) et elle a pour ressort le plaisir qui résulte du gain, alors que l'autre forme d'injustice met en jeu tout ce en quoi se manifeste l'homme vertueux ».

définition d'un acte volontaire, c'est-à-dire, bien qu'elle suppose un agent qui sait à quelle personne il nuit, par quel moyen et de quelle manière, pour une définition complète d'agir injustement, il faut encore ajouter qu'il agit *malgré* cette personne-là, c'est-à-dire, contrairement à son *souhait* (*boulêsis*). Agir injustement, c'est agir « contre le souhait de celui à qui l'on nuit » (*EN*, V, 9, 1136b4-5).

Le souhait cible toujours ce que l'homme considère comme bien pour soi-même (que ce soit réel ou apparent peu importe pour notre argument)⁵⁹; c'est pourquoi personne ne souhaite se nuire; et personne ne consentira à subir une action nuisible, contrairement à son souhait, c'est-à-dire malgré ce qu'il considère comme bien pour soi-même. Il s'ensuit que « agir injustement » ne sera jamais sans nuire le sentiment du bien d'autrui: l'injustice proprement dite est étroitement liée au sentiment du bien et du nuisible d'autrui.

On comprend donc parfaitement bien pourquoi le fourbe intempérant incarne le rôle principale dans le scénario catastrophe des *Politiques*, I, 2, 1253a29-39: s'il est vrai que l'homme est cet animal qui mène une vie collective avec les autres membres de son espèce et s'il est de même vraie qu'il possède le sentiment du nuisible, du bien et du juste par nature, il est donc évident que la méchanceté dont le fourbe intempérant est capable transformerait cette vie collective en enfer jusqu'au point de le rendre insupportable, voire impossible. Mais que la forme de vie à laquelle un animal est naturellement destiné devienne impossible à vivre devrait être le pire des maux pour ce même animal. Cela serait contre la nature.

Le scénario catastrophe de notre passage représente donc un état des choses dans lequel tout ce que l'homme considère comme bien pour soi-même et son sentiment du juste seraient sous la menace incessante d'autrui si ce dernier s'avère être corrompu au sujet de tout ce qui regarde la justice. C'est notre réponse à la question de savoir pourquoi le scénario catastrophe est un mal du tout.

XIII. L'homme est politique bien avant l'État ou la naturalité de l'*hormê* politique chez l'homme

Il n'est nous reste que les dernières lignes de notre passage des *Pol.*, I, 2, 1253a29-39 à examiner: « Or la vertu de justice (*dikaïosunê*) est politique, car la justice (*dikê*) introduit un ordre (*taxis*) dans la communauté politique, et la justice (*dikê*) démarque le juste (*tou dikou*) de <l'injuste> » (a37-39). L'examen de ces lignes nous donnera la réponse de la question que

⁵⁹ Les textes principaux sont *EN*, III, 4, 1113a15-b1 ; *EE*, II, 7, 1223b32-33 et II, 10, 1227a28-30.

l'on s'est posée au tout début de ce chapitre: « pourquoi exactement la *polis* est un bien pour l'homme ? »

Il est un lieu commun entre les commentateurs d'établir une analogie entre, d'une part, le rapport qui existe entre la *physikê aretê* et la *kyria aretê* et, d'autre part, celui entre la tendance naturelle (*he hormê phusei*) de l'homme pour une vie communautaire et l'État. Selon cette analogie, comme l'homme, naissant doté d'une capacité naturelle pour la vertu, n'est pas vertueux d'emblée par nature, mais il doit être éduqué à être vertueux, de même, malgré la présence d'une tendance naturelle chez l'homme pour une vie communautaire, cette tendance naturelle ne lui équivaut pas à une vie politique; l'homme n'a une vie politique proprement dite que sous l'État. Autrement dit, de même que la vertu naturelle de l'homme attend d'être réalisée en vertu au sens plein par le moyen d'éducation, de même, sa capacité à être politique attend d'être réalisée par la fondation d'un État, la communauté politique au sens plein. La tendance naturelle de l'homme pour une vie politique ne suffit pas à le rendre politique au sens plein; l'exercice de son potentiel politique vient après, c'est-à-dire par la possession de la citoyenneté.

Je pense que le meilleur exemple de cette approche est donné par J.A. Stewart dans la note qu'il a rédigée pour la ligne 1103a19 de l'*EN*, II, 1. Après avoir expliqué l'enjeu de la différence entre la vertu naturelle et la vertu au sens plein (ici: *êthikê aretê*), Stewart ajoute:

When man is said to be *phusei politikon zôon*, it is not meant that he is produced by Nature in ready-made correspondance with a complex social environment. His correspondance is only the final result of prolonged contact with society; but he has *natural tendency* to correspond. In other words, the uncivilized man is not civilized already, but *has it in him* to become civilized.⁶⁰

Le problème avec cette approche est qu'elle confond « être civilisé » avec « être politique » pour un animal. Juste comme Keyt, Stewart aussi semble supposer une distinction entre *zôon*

⁶⁰ J. A. Stewart, *Notes on the Nichomachean Ethics*, Tome I, *op. cit.*, p. 169. En effet, dans cette note Stewart passe au-delà d'une simple analogie. Selon lui, le passage de la vertu naturelle à la vertu éthique (vertu au sens plein) rend possible le passage, pour l'homme, d'être animal politique par nature à la vie politique réelle, laquelle est celle du citoyen. C'est pourquoi D. Keyt cite cette note de Stewart, toujours avec la même intention et en accordant le même rôle explicatif, au sujet de l'animal politique, à la différence entre la vertu naturelle et la vertu au sens plein, D. Keyt, « Three Fundemantal Theorems », *loc. cit.*, p. 62. Pour une approche parallèle voir, Peter Simpson, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, *op. cit.*, p. 24-25.

politikon phusei et *zôon politikon* : le dernier est toujours le produit de la civilisation. On a vu les problèmes de cette position.

Pour anticiper un peu les discussions des chapitres suivants de notre travail : chez Aristote, l'*hormê* que l'homme possède pour une vie communautaire avec les autres membres de son espèce est un fait zoologique au sujet de cet *animal* politique qu'est l'homme. Elle n'est pas un potentiel qui attend d'être réalisé par l'art politique, mais elle est un trait naturel concomitant du *fait* que l'homme est zoologiquement politique. Pour le dire comme W. Kullmann, on dirait que cette *hormê* est dans le « plan » (*Bauplan*) de l'homme dans la mesure où il est un animal politique du fait de sa constitution naturelle.⁶¹ Cette *hormê* doit être considérée comme le correspondant psychologique du fait zoologique auquel elle est coextensive: tous les deux appartiennent universellement à tous les hommes. Aussi long temps que l'homme reste cet animal précis qu'il est actuellement, autrement dit aussi long temps qu'il garde son statut zoologique actuel, il possèdera cette *hormê* et il vivra et se comportera politiquement, c'est-à-dire d'une manière communautaire avec les autres membres de son propre espèce; et cela sans attendre d'être réalisé mais d'emblée.

Ce point au sujet de l'*hormê* politique de l'homme a été souligné concisément par J. Depew à propos de l'*Histoire des Animaux*, I, 1, 487b33-488a14, où le Stagirite explique ce qu'il comprend par les termes *agelaia*, *monodikon*, *sporadikos* et *politikos*:

[W]e should avoid the temptation to view the predicates 'gregarious', 'solitary', 'political' and 'scattered' as naming dispositions governing the desire or tendency to associate with or dissociate from others of their kind [...] [T]hese traits do not describe what animals 'tend' to do or 'want' to do, unlike the traits Aristotle classifies as *ethê*, but what they in fact *do* [...]. Thus humans, at least in *HA*, are not *politikos* because they latently desire to live in cities, but because (exceptions notwithstanding) they typically cooperate in making a living and in other matters of common concern, and most often and most successfully do so in *poleis*. If they are to be *politikos* in this

⁶¹ W. Kullmann, « Man as a Political Animal », dans *A Companion to Aristotle's Politics*, éd. David Keyt & Fred. D. Miller, Oxford, Blackwell, 1991, p. 94-117; pour la référence voir p. 99. C'est aussi le problème avec l'analogie entre la *physikê aretê* et *zôon politikon phusei*. En effet, la *physikê aretê* n'attend pas d'être réalisée ; sinon cela introduirait un problème de régression à l'infini. L'homme est *activement*, c'est-à-dire par nature et d'emblée sans attendre aucune intervention de la part de l'art politique, capable de faire les actions vertueuses. C'est, en effet, ce qui fait l'éducation possible. La priorité de l'acte sur la puissance dans le domaine des vertus suppose bien que l'homme est *activement* capable de faire les actions vertueuses.

inclusive sense, they must naturally be well disposed toward other humans, or even have a drive (*hormê*) for city-life.⁶²

Cette approche avait été déjà développée par W. Kullmann. A propos d'un passage très connu des *Politiques* où il est également question de cet « instinct social » de l'homme, à savoir 1278b17-25⁶³, Kullmann dit: « Par l'instinct décrit ici, Aristote n'entend certainement rien de rationnel mais bien un instinct social semblable à l'instinct de procréation qui agit sans décision délibérée préalable. Mais c'est instinct n'est pas latent ».⁶⁴

XIV. Conclusion

De toutes ces considérations, on peut conclure qu'il existe bien, selon Aristote, un « avant l'État » pour l'homme, mais cela n'équivaut aucunement à un « avant la vie politique ». L'homme ne doit pas sa politicité à l'État et il est politique bien avant l'État; il vit politiquement bien avant devenir un citoyen. Bien que la citoyenneté corresponde à un état spécifique de la politicité humaine, la vie politique elle-même relève d'un registre biologique pour cet animal qu'est l'homme. L'homme est un animal politique par nature, il ne le devient pas.

Aristote nous dit que la perception du juste, de l'injuste, du bien, du mal, de l'avantageux et du nuisible sont propre à l'homme-animal. Elle est propre à cet animal parce qu'il est le seul à posséder cette forme précise de l'âme : il s'agit bien d'une sorte d'*aisthêsis*. Les perceptions du bien, du mal, de l'avantageux et du nuisible sont toutes liées à la question du juste (*to dikaion*). Si cette question de « ce qui est juste » est présente dans la vie de

⁶² D. J. Depew, « Humans and Other Political Animals in Aristotle's History of Animals », *Phronesis*, 40 (2), 1995, p.156-180 (p. 167).

⁶³ *Pol.*, III, 6, 1278b17-25: « Nous avons dit, dans nos premiers exposés traitant de l'administration familiale et du pouvoir du maître, entre autres choses qu'un homme est par nature un animal politique. C'est pourquoi, même quand ils n'ont pas besoin de l'aide des autres, les hommes n'en ont pas moins tendance à vivre ensemble (οὐκ ἔλαττον ὀρέγονται τοῦ συζῆν).»

⁶⁴ W. Kullmann, « L'image de l'Homme dans la pensée politique d'Aristote », *Aristote Politique. Études sur la Politique d'Aristote*, sous la direction de P. Aubenque et publiées par A. Tordesillas, Paris, PUF, 1993, p.160-84 (p. 171). Dans ces pages de son article, Kullmann explique pourquoi Keyt (« Three Fundamental Theorems », *loc. cit.*) aurait du tort à prendre cet instinct social comme une inclination latente. Dans une autre article, toujours à propos du même passage des *Politiques*, Kullmann dit: « At any rate men, according to him [Aristote], have an innate social instinct, which is the best indication of the naturalness of human social conduct», « Man as a Political Animal in Aristotle », *loc. cit.*, p. 102.

l'homme-animal de par la forme de l'âme qui lui est propre, il en résulte que pour cet animal, la question de justice est indéracinable. Pour cet animal, la vie collective qu'il mène avec les autres membres de son espèce ne sera jamais sans la question de justice. La question de justice fait naturellement partie de sa vie politique; et elle sera présente dans toutes les instances de cette vie. Si cette naturalité de la perception du juste est un concomitant naturel de la vie politique humaine, qui précède l'État du fait de son statut biologique, il en résulte que la question de justice, elle aussi, est présente dans la vie de l'homme-animal bien avant l'État.

Or, que l'homme possède naturellement une perception du juste ne lui rend pas naturellement juste. Sa perception du juste se présenterait sous la forme d'une question à régler ; et cette régularisation ne saurait être que l'œuvre de la vertu (plus précisément celle de *dikaiousunê*), d'un système de justice (*dikê*) et des lois. On a vu, avec le fourbe intempérant, qu'un manque de régularisation de cette question de justice met sérieusement en péril la vie politique de l'homme: une vie collective dans laquelle les biens des participants seraient sous une menace incessante et totale ne sera pas vivable. Cependant il faut souligner le point suivant: un défaut dans la régularisation de la question de justice ne résultera pas dans une modification du statut zoologique de l'homme-animal, c'est-à-dire qu'il ne cessera pas de vivre politiquement. Seulement, la vie collective à laquelle il est naturellement destiné sera une vie malheureuse, gardant toujours sa qualité zoologique d'être politique. Si l'homme était (ou devenait) un animal solitaire-sporadique, mais gardait toujours la perception du bien et du mal, il n'éprouverait probablement pas le besoin de régulariser la question de justice. Donc, c'est parce que l'homme est un animal politique qui éprouve le besoin de régler la question de justice dont il fait naturellement expérience que la vertu de la justice est politique. Le système de justice (*dikê*), la vertu de justice et les lois donnent un ordre (*taxi*) à cette vie politique parce qu'ils tranchent (*krisis*) la question de « ce qui est juste (*to dikaion*) ». Si l'État, avec toutes les lois et le système de justice qu'il incarne, est un bien pour l'homme, c'est qu'il donne une réponse à ce besoin de régler la question de justice qui surgit naturellement entre ces animaux politiques que sont les hommes. Si l'homme n'avait pas une question de justice à régler, il n'éprouverait pas le besoin d'établir un ordre pour la régularisation de cette question.

CHAPITRE III

Diviser l'animal politique

I. Introduction

Il est une tendance générale parmi les commentateurs contemporains d'Aristote d'expliquer le plus haut degré du caractère politique de l'homme par référence à sa rationalité, à sa capacité langagière et à sa moralité. Dans les chapitres précédents, certaines difficultés de cette approche ont été examinées.

Une autre conséquence de cette tendance est de ne plus prendre le plus haut degré de la politicalité humaine comme la différenciation d'un trait que l'homme possède en commun avec les autres animaux politiques. Autrement dit, on ne considère plus le phénomène du degré supérieur du caractère politique humain comme le résultat d'une spécification de la *differentia* « politikos », qui qualifie en commun certains animaux, dont l'homme. Au contraire, dans cette approche, on considère la supériorité politique de l'homme comme le résultat d'un seuil qualitatif que constituent les traits qui distinguent l'homme de *tous* les autres animaux et par lequel l'homme les dépasse tous de loin et catégoriquement. Or cette façon d'expliquer la supériorité politique de l'homme a pour résultat une déviation des principes de la *diairesis* aristotélicienne. Selon les principes d'une bonne *diairesis* aristotélicienne, le fait que l'homme est plus politique que les autres animaux politiques doit être expliqué comme le résultat de la forme spécifique que prend chez l'homme le trait définitoire - et donc commun - des tous les animaux politiques, à savoir le trait d'avoir une œuvre collective avec les autres membres de son espèce. Deux formes principales de ce problème peuvent être distinguées dans la littérature. Certains commentateurs considèrent le plus haut degré de la politicalité humaine comme un fait *supplémentaire* à son politicalité animale ; et on l'explique comme un trait que l'homme possède *autrement* qu'animal. Un seconde type d'interprétation rapporte ce fait aux spécificités de l'âme humaine et à la supériorité des certaines capacités psychiques humaines. Or, cette fois on risque d'expliquer le plus haut degré de la politicalité humaine par les différences qui sont accidentelles à « être politique ».

Cette ligne d'interprétation peut être considérée, *mutatis mutandis*, comme le retour des certains aspects d'une autre approche traditionnelle. Certains commentateurs contemporains des *Politiques* éprouvent le besoin de faire une distinction entre un sens littéral

et un sens métaphorique du terme *politikos*. Parce que, selon eux, la politicalité humaine se caractérise par un phénomène qui ne saurait pas s'expliquer par le sens donné au terme *politikos* dans l'*HA* : il s'agit du phénomène exclusivement humain de la *polis*. Comme la *polis* ne saurait pas être réduite à cette sorte d'œuvre collective dont les abeilles, les fourmis, etc. sont aussi capables, l'usage du terme *politikos* pour les animaux autres que l'homme doit être considéré comme un transfère métaphorique de ce terme dans le domaine zoologique. Les représentatives les plus forts de cette approche sont Richard Mulgan et Richard Bodéüs. On peut donc commencer par examiner leurs arguments.

II. Le sens littéral versus le sens zoologique

II.A. Mulgan et le sens métaphorique de l'expression « πολιτικὸν ζῷον »

La difficulté pour laquelle R. G. Mulgan¹ entreprend de trouver une explication est la suivante. Dans presque tous les passages des *Ethiques* et des *Politiques* où Aristote emploie l'expression « πολιτικὸν ζῷον », il le fait de manière à renvoyer exclusivement à cette communauté uniquement et spécifiquement humaine qu'est la *polis*. Cela dit, comment peut-on rendre compte du fait que l'*Histoire des Animaux*, I, 1, 488a 7-10, qualifie de *politika* d'autres animaux comme l'abeille, la guêpe, la fourmi et la grue ? De plus, en *Politiques*, I, 2 1253a 7-8, Aristote fait une comparaison entre l'homme et les autres animaux grégaires en disant que celui-là est *mallon politikon* que ceux-ci, ce qui revient à dire que l'homme n'est pas le seul animal politique : il ne l'est que davantage (*mallon*) que les autres. Comment alors réconcilier le sens uniquement humain du terme avec son usage pour les autres animaux ?

La position de Mulgan sur cette question peut être résumée comme suit : selon lui, il n'existe aucun sens zoologique littéral du terme *politikon*, ni pour l'homme ni pour les autres animaux : quand on emploie ce terme pour l'homme, il n'a pas de sens zoologique, et quand on l'emploie au sujet des autres animaux il n'est plus littéral mais métaphorique. À la question de savoir comment expliquer la coexistence, dans le corpus, de deux usages 'incompatibles' (le sens humain et l'usage zoologique) du terme, la réponse de Mulgan consiste à dire qu'il n'est pas légitime de supposer, comme le Stagirite semble l'avoir fait, une différence de degré entre l'homme et les autres animaux quand il s'agit de leurs caractères

¹ R. Mulgan, « Aristotle's Doctrine That Man is a Political Animal », *Hermes* 102, 1974, p. 438-445.

politiques. Or c'est exactement l'erreur qu'Aristote aurait commise par l'usage de l'adverbe « mallon » en 1253a8 des *Politiques*.

Il semble que, dans ses analyses, Mulgan s'appuie essentiellement sur l'étymologie du mot « politikon ». L'étymologie du mot ne nous permet de qualifier de *politikon* que ceux qui possèdent la *polis*. Si, d'après Mulgan, l'emploi de cette expression dans *HA*, I, 1, 488a 7-10 pour certains animaux possédant une œuvre une et commune ne peut pas être pris dans ce sens strict, c'est tout simplement parce que la *polis* est une institution exclusivement humaine. Les autres animaux dits *politika* ne peuvent pas « appartenir à la *polis* ». D'où le besoin de faire une distinction entre le sens littéral et le sens métaphorique du terme, selon Mulgan. Le sens métaphorique n'est qu'un « sens étendu » du sens littéral de πολιτικὸν ζῷον, et il ne renvoie aucunement à la *polis* en tant que telle. Ce qui nous permet d'étendre le sens littéral du terme aux autres animaux, c'est la présence, chez eux aussi, du besoin de coopérer ou de travailler ensemble autour d'une entreprise commune.

Même si ce besoin de travailler ensemble avec les autres membres de sa propre espèce est un trait que les humains partagent avec les autres animaux « *politika* », ce n'est pas en fonction de ce trait qu'on le qualifie de « politique », mais c'est en fonction de son appartenance à la *polis*. Selon Mulgan, une lecture analytique des passages dans lesquels Aristote utilise le terme « πολιτικὸν ζῷον » exclusivement pour l'homme nous montrerait qu'il y a même lieu de faire une distinction entre deux sens littéraux « d'appartenir à la *polis* ». S'il n'est pas illégitime de faire une telle distinction, c'est qu'il y a des passages (*EE*, VII, 10, 1242a21-26 ; *EN*, VIII, 14, 1162a16-19) où Aristote met explicitement en contraste le besoin que l'homme éprouve pour la *polis* en tant qu'État et son besoin d'appartenir aux autres associations non-étatiques, comme la famille. Dans ces passages, Aristote réserverait l'adjectif « politikon » pour désigner l'appartenance de l'homme à la cité-État à l'exclusion de ses qualités « koinoniques » qu'il distingue lorsqu'il qualifie l'homme d'οἰκονομικόν et lorsqu'il souligne sa nature conjugale et le rôle de l'amitié dans les rapports familiaux. D'où la distinction entre un sens *littéral-exclusif* et un sens *littéral-inclusif* de notre terme. Le sens *littéral-exclusif* du terme πολιτικὸν ζῷον sert à mettre en relief le contraste entre l'aspect étatique d'être destiné à vivre dans une *polis* et la nature communautaire de l'homme décrite en fonction de son appartenance aux associations autres que l'État ; alors que dans le sens *littéral-inclusif*, ce premier contraste est remplacé par le contraste inhérent à l'idée d'appartenir à une communauté par rapport à la vie solitaire (*EN*, I, 5, 1097b8-12 ; *EN*, IX, 9, 1169b17-19 ; *Pol.*, III, 6, 1278b17-21). Dans le sens inclusif, être *politikon* désigne plutôt le

besoin que l'homme éprouve pour la vie sociale organisée et c'est plutôt la notion de vivre ensemble (*suzen*) avec les autres membres de l'espèce humaine, qui est accentuée.

Le point commun entre ces deux aspects du sens littéral consiste en ce que tous les deux réfèrent à la vie dans la *polis* en tant qu'institution proprement et exclusivement humaine, ce qui est, en effet, le seul *vrai* sens de mot. Leur distinction ne consiste que dans l'extension qu'assume la signification du mot :

[M]an is described as *politikon* in two senses, one 'exclusive', the other 'inclusive', the difference depending on whether the *polis* is contrasted with other social institutions or is regarded as including all of them within its organization. Both of these senses, however, imply the actual human institution of the *polis*.²

C'est donc dans cette référence constante à la *polis* en tant qu'institution exclusivement humaine que consiste la différence catégorique entre les sens littéraux et le sens métaphorique du terme πολιτικὸν ζῷον. Quant au lien entre le sens littéral-inclusif et le sens métaphorique, bien que tous les deux supposent une sorte de « vivre-ensemble », le premier garde la référence littérale à la *polis* tandis que l'usage zoologique étend l'emploi du terme dans un domaine où il n'est plus possible de tenir cette référence littérale. Bien que cette différence soit insurmontable, Mulgan pense qu'il existe tout de même un certain parallèle entre le sens littéral-inclusif et l'usage zoologique en ce que le premier sous-entend une activité zoologique : le besoin général de l'homme de vivre et de travailler ensemble avec les autres membres de son espèce fournirait un parallèle entre ces deux sens.

Il est, cependant, crucial de ne pas charger cette activité zoologique d'une qualité politique. Le parallélisme entre le sens inclusif et l'usage zoologique ne nous permettrait de faire un passage de l'un à l'autre que dans un sens métaphorique parce qu'il n'est pas possible de passer du politique au zoologique sans perdre l'idée de la *polis* au sens littéral. Même dans le cas de l'homme, son besoin de partager une activité collective avec les autres membres de l'espèce ne suffirait pas à décrire cette activité comme une vie politique et, donc, il ne suffirait pas pour le qualifier de *politikon* au sens propre. Pourtant, dans les *Politiques*, I, 2, 1253a 7-8 Aristote commettrait l'erreur d'un transfert illégitime par son usage du mot « mallon » lorsqu'il compare l'homme avec les autres animaux grégaires. Avec l'emploi de ce petit mot, il chercherait à faire comme si la différence catégorique entre le sens zoologique et le sens littéral-inclusif était une différence de degré.

² Mulgan, « Aristotle's Doctrine », *loc. cit.*, p. 441.

Selon Mulgan, lorsqu'Aristote déduit, dans une première étape de l'argument de ce deuxième chapitre du livre I, le fait d'être un animal politique pour l'homme de son appartenance à cette communauté naturelle qu'est la *polis*, née, à son tour, à partir des autres associations naturelles et plus élémentaires comme la famille et le village, il pense clairement au sens inclusif du terme. Cependant, quelques lignes plus loin, quand il dit « διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶον πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζώου μᾶλλον δῆλον », il est évident qu'il cherche à concilier le sens inclusif qu'il vient de développer avec le sens zoologique employé dans l'*HA*. Or cela aurait été une erreur de la part d'Aristote, car il s'agit, en effet, de deux sens inconciliables. D'après Mulgan, dans cette phrase, Aristote aurait vraiment voulu soutenir une différence de degré entre le caractère politique de l'homme et celui des autres animaux. Si, dans ce chapitre du premier livre des *Politiques*, Aristote s'efforçait de concilier le sens littéral-inclusif qu'il a développé jusqu'en 1253a3 (où on trouve la première occurrence de πολιτικὸν ζῶον) avec l'usage zoologique du terme, et s'il éprouvait le besoin de soutenir une différence de degré entre ces deux sens, c'est que :

Perhaps he realised that he had been using the term *politikon zoon* of man in a different sense from that used of other animals in the *Historia Animalium* and hoped to reconcile the two by saying that man was *more politikon*, thus preserving the zoological similarity between man and other 'political' animals and at the same time maintaining that man is *politikon* in a special, unique sense.³

Mulgan, soulignons-le, ne dit pas que l'usage zoologique du terme « πολιτικὸν ζῶον » n'a aucun sens pour l'homme. Après tout, l'homme fait partie de la liste des animaux politiques donnée dans l'*HA*. Ce qu'il dit, c'est que même pour l'homme l'usage zoologique ne saurait avoir qu'une signification métaphorique. Il s'ensuit que selon Mulgan le πολιτικὸν ζῶον aristotélicien ne posséderait aucun sens zoologique littéral et que la différence entre l'homme et les autres animaux dits politiques ne pourrait pas avoir une signification zoologique.

³ *Ibid.*, p. 444.

II.B. Bodéüs et la critique aristotélicienne du projet politique de Platon

Dans l'article qu'il a consacré à notre question, Bodéüs⁴ entreprend de montrer que la vie politique de l'homme constitue un domaine relativement autonome par rapport à sa vie économique et qu'elle se caractérise par une spécificité ontologique et épistémologique proprement humaine. Selon Bodeüs, cette spécificité du caractère politique de l'homme, ne s'épanouissant que dans la *polis*, ne saurait se justifier par une explication qui prendrait son modèle sur le grégarisme animal. D'où la critique aristotélicienne du projet de Platon tel qu'on le trouve dans la *République* et les *Lois*, un projet inspiré du modèle de la fourmilière ou de la ruche.

Comme Mulgan, Bodeüs pense lui aussi que l'utilisation de l'expression « πολιτικὸν ζῷον » dans l'*Histoire des Animaux* pour qualifier certains d'animaux grégaires et laborieux, présente l'inconvénient de se rapporter à cette institution exclusivement humaine qu'est la *polis*. Une telle utilisation du terme dans un contexte zoologique, « tend, selon Bodeüs, à masquer le caractère spécifique »⁵ de la *polis*. Bodeüs et Mulgan divergent cependant sur l'interprétation qu'il faut donner au mot « mallon » de la ligne 1253a 7-8. Contrairement à Mulgan, Bodeüs ne pense pas qu'Aristote l'emploie dans le but de soutenir une différence de degré entre le caractère politique de l'homme et celui des autres animaux. Selon lui, il s'en sert pour souligner le fait que le caractère politique en tant que tel n'est le propre que de l'espèce humaine : « c'est elle, plutôt que n'importe quelle espèce d'abeille ou d'animal grégaire, qui possède ce caractère ».⁶ Autrement dit, ce petit mot aurait été voulu par Aristote pour marquer non pas une différence de degré mais une différence de nature. Malgré cette différence entre Mulgan et Bodeüs sur la signification de cet adverbe, en ce qui concerne la différence entre l'humain et les autres animaux, ils partagent la même position : dans la mesure où être *politikon* ne désigne que la vie dans la *polis*, l'homme seul mériterait d'en être qualifié dans un sens véritable ou « non-masqué ».

D'après Bodeüs, la spécificité de la vie politique humaine proviendrait de ce qu'elle ne peut pas être modelée sur le grégarisme animal fondé sur la division du travail. Une seconde différence majeure entre Bodeüs et Mulgan fait jour : Bodeüs n'entend nullement dans « *politikon* » ce que Mulgan appelle « le sens inclusif » d'appartenir à la *polis*. Selon lui,

⁴ R. Bodeüs, « L'animal politique et l'animal économique », *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel de Corte, Cahiers de Philosophie Ancienne* 3, 1985, p. 65-81.

⁵ *Ibid.*, p. 66.

⁶ *Ibid.*

refuser d'accorder une politicité aux aspects familiaux et économiques de la vie humaine, et distinguer ceux-là de la vie de citoyen, sans cependant imposer une dualité dans la nature humaine, constitue, en effet, le cœur de la critique aristotélicienne du projet de Platon.

Selon Bodeüs, lorsque Platon, modelant la *polis* sur le grégarisme animal et sur l'idée de division du travail qu'incarne ce grégarisme, constituait une hiérarchie entre les « gardiens », seuls véritables citoyens de la cité platonicienne, et ceux qui s'occupent de l'économie de la cité, il projetait, en fait, un phénomène zoologique sur la *polis* humaine. Dans le projet platonicien, les deux aspects de l'existence humaine, à savoir les aspects familiaux et économiques et la vie de citoyenneté, forment une dualité incompatible : là où il y a l'un, l'autre se trouve aboli. Ce faisant, Platon chercherait, selon Bodeüs, à construire sa cité comme un ensemble des *erga* organisé sur le modèle des animaux grégaires. Pour le dire autrement, chez Platon le modèle politique serait transféré vers le monde humain à partir du monde animal, alors que chez Aristote c'est le contraire. Si on pousse ce raisonnement un peu plus loin, on dirait que chez Platon, c'est le sens humain de πολιτικὸν ζῶον qui serait « métaphorique » par rapport au sens zoologique.

Aristote remettrait les choses en ordre. Selon Bodeüs, Aristote, à travers la critique de Platon, d barrasserait le caractère politique de l'homme de cet inconvénient d'être considéré selon une dualité incompatible. Avec l'idée que seul l'homme, parmi des animaux, est doué du *logos* et avec l'accent mis, par le mot « mallon », sur sa différence qualitative par rapport aux autres animaux, le sens « métaphorique » fonctionnerait dans la direction inverse : de l'homme aux animaux. Quand Aristote dit que l'homme n'est pas seulement un animal politique mais il est aussi un animal économique (*EE*, VII, 10, 1242a22-23), il chercherait à réconcilier deux aspects de la nature humaine : il chercherait une notion d'être humain destiné à vivre à la fois dans une cité et dans une famille. Le projet aristotélicien consisterait donc à établir un certain rapport téléologique entre ces deux aspects de la vie humaine : dans sa vie familiale, l'homme cherche à s'intégrer dans la cité, et cela d'une manière réfléchie, parce que la famille vise toujours le salut de ses membres. Dans ses activités économiques au-delà de la famille, le travail est toujours organisé selon les fins que se pose la cité. Bodeüs en conclut que : « Par là encore, nous voyons se dissiper l'apparente dualité de nature chez l'être humain, s'il est vrai qu'en sa qualité d'*oikonomikon zōon*, l'homme exerce une fonction *pour la Cité* ». ⁷

⁷ *Ibid.*, p. 69

Ainsi, le trait distinctif du projet d'Aristote consiste en ce que ce rapport téléologique entre l'animal économique et la cité ne résulte ni dans l'abolition de la famille ni dans la réduction du politique à l'économique, comme c'était le cas chez Platon. Dans leur rapport téléologique, ces deux domaines se lient l'un à l'autre tout en restant distincts et autonomes, préservant leurs modes d'existence et d'intelligence propres. En ce sens, l'animal économique est « un organe de la Cité ». ⁸ Cet organe est au service de l'autre aspect de la nature humaine, lequel exige « le *bios politikos* pour le perfectionnement de l'être humain ». Chez Aristote, c'est la politique qui « offre à la nature humaine le terrain où se déploient au mieux ses virtualités ». ⁹

Le projet aristotélicien, face à celui de Platon, consisterait donc à construire la politique comme le domaine exclusif du bien-vivre humain. C'est un domaine dont les activités constitutives ne sauraient aucunement être réduites à une forme de grégarisme animal. Bodeüs et Mulgan sont donc d'accord sur l'idée que le caractère politique de l'homme relève d'une nature tout à fait différente du grégarisme animal : il ne peut avoir aucune signification zoologique du fait que la *polis* est un type de société dont l'enjeu ontologique et intellectuel est exclusivement humain. Il s'ensuit que la différence « politique » entre l'homme et les autres animaux grégaires ne saurait être nullement une différence explicable dans un cadre zoologique. Il semble que selon la lecture de Bodeüs, le seul sens zoologique que l'on pourrait trouver chez le Stagirite pour πολιτικὸν ζῷον, c'est celui qu'il critique sévèrement : celui de Platon.

III. La « découverte » du sens zoologique de « πολιτικὸν ζῷον »

On a vu que ni pour Mulgan ni pour Bodeüs le caractère politique de l'homme ne pouvait être dit dans un sens biologique ou zoologique, puisque l'homme serait le seul à posséder la *polis*. Une conséquence de cette position est le rejet d'une explication biologique ou zoologique de la différence entre l'homme et les autres animaux dits *politika*.

Malgré sa force analytique et sa capacité explicative, il me semble que l'approche de Mulgan laisse de côté le problème de fond. Comment sait-on, après tout, que ce que Mulgan appelle « le sens littéral-inclusif » du πολιτικὸν ζῷον et de la *polis* n'a pas une signification zoologique pour cet animal qu'est l'homme ? Dire que les autres animaux n'ont aucun accès à

⁸ *Ibid.*, p. 70.

⁹ *Ibid.*, p. 71-2.

la vie « sociale » dont l'homme fait l'expérience dans le cadre de la *polis* au sens inclusif, ne nous prouve pas que ce dernier ne possède aucune signification zoologique pour l'homme ! Autrement dit, le fait que les autres animaux dits *politika* ne sont pas capables de fonder les mêmes communautés que l'homme ne prouve pas que la capacité humaine de fonder des communautés propres à son espèce ne saurait être expliquée comme un trait zoologique de l'homme-animal. Si, donc, un sens zoologique pour le caractère politique de l'homme pouvait être établi, on pourrait également accorder un caractère politique à ce que Mulgan prendre comme le sens zoologique (et non politique sauf métaphoriquement) de « πολιτικὸν ζῷον ».

Aujourd'hui, avec le travail de Wolfgang Kullmann et, après lui, de Jean-Louis Labarrière, la question de savoir si Aristote, quand il disait que l'homme était un animal politique par nature, entendait cette formule en un sens biologique (ou zoologique), a trouvé une réponse positive, et selon nous définitive. Bien que l'article de Bodeüs soit postérieur à la fameuse étude de Kullmann¹⁰ consacrée à notre question, l'approche de Bodeüs sur le sens à donner au πολιτικὸν humain constitue un très bon exemple de la position critiquée par Kullmann au début de son article. Quand Bodeüs, restreignant le domaine de la vie politique humaine à la citoyenneté et comprenant le rapport entre la nature économique et nature politique de l'homme comme un rapport de moyen à fin, rend compte de l'enjeu de la différence irréductible entre ces deux domaines de l'existence humaine, il écrit :

Aussi, l'intelligence dont se sert l'animal économique se trouve-t-elle mobilisée par la fin suprême que se propose tout homme. Aristote observe même quelque chose de spontané dans ce mouvement par lequel l'animal économique se mue en animal politique : qui peut, dit-il, compter sur un intendant pour gérer sa maison et ses affaires, se dirige vers la politique. [...] [La science politique], en fonction des fins de l'existence, s'attache à prescrire les actions conformes au bien humain, vis-à-vis desquelles les actes économiques sont des moyens. Ces derniers, en même temps que toutes les activités qui impliquent le travail, apparaissent donc liés, pour le philosophe, à la condition servile, dans l'exacte mesure où ils sont le fait d'un animal inférieur (économique), auquel commande un animal supérieur (politique) qui lui assigne un

¹⁰ Première apparition en allemand, Wolfgang Kullmann, « Der Mensch als politisches Lebenwesen bei Aristoteles », *Hermes* 108, 1980, p. 419-43 ; article traduit en anglais et repris sous le titre « Man as a Political Animal in Aristotle » dans *A Companion to Aristotle's Politics*, éd. David Keyt et Fred D. Miller Jr, Oxford, Blackwell, 1991, p. 94-117. Je consulte la traduction anglaise de cet article.

rôle. L'idéal aristotélicien semble donc correspondre à un souci d'affranchissement de l'homme.¹¹

Élevant ainsi l'« animal politique » à un idéal de l'éthique aristotélicienne, Bodeüs semble reprendre une perspective très répandue dans les études classiques des années 60, laquelle relève, selon Kullmann, d'un usage « lâche » et indépendant de l'« occurrence originelle » de l'idée que l'homme est un πολιτικὸν ζῷον.¹² Selon cet usage, dit Kullmann, être un πολιτικὸν ζῷον équivaut à être un citoyen politiquement actif, et il cite, dans une note, le passage suivant de V. Ehrenberg, précurseur de l'approche développée par Bodeüs :

The fact that slaves, metics and the rest, played such an active and independent part in the state's economic life, made it largely possible for the citizen to devote his life to the state, to be indeed a *zôon politikon*.¹³

La recherche de la signification biologique ou zoologique du caractère politique de l'homme-animal commence, pourrait-on dire, avec la question suivante, posée par Labarrière lorsqu'il s'interroge au sujet de la validité de l'opposition entre le sens littéral et métaphorique : « l'homme lui-même ne serait-il pas un animal politique pour des raisons d'ordre biologique ou zoologique avant de l'être, si l'on ose dire, pour des raisons d'ordre politique, c'est-à-dire, relevant de la science politique ? ».¹⁴

III.A. Kullmann et la « déduction biologique » des *Politiques*, I, 2.

L'un des cibles principales de la position de Kullmann est cette ligne d'interprétation qui identifie les notions de « politique » et de « raisonnable ». Contre cette tendance d'origine hégélienne, Kullmann démontre que selon Aristote le caractère politique est « génétiquement » enraciné chez l'homme. Selon son interprétation d'Aristote, c'est seulement au degré spécifique de la nature politique de l'homme que renvoie sa nature raisonnable.

Dans l'argument du deuxième chapitre des *Politiques*, I, Kullmann voit essentiellement une « déduction biologique ». Selon lui, la désignation de l'homme par

¹¹ Bodeüs, « L'animal politique et l'animal économique », *loc. cit.*, p. 80-1.

¹² Kullmann, « Man as a Political Animal », *loc. cit.*, p. 95.

¹³ V. Ehrenberg, *The Greek State*, Oxford, Blackwell, 1960, p. 38 ; cité par Kullmann, « Man as a Political Animal », *loc. cit.*, p. 94 n. 1.

¹⁴ Jean-Louis Labarrière, *Langage, vie politique et mouvement des animaux*, Paris, J. Vrin, 2004, p. 108.

« ζῷον » dans l'expression « πολιτικὸν ζῷον » le range parmi les animaux. Ce fait au sujet de l'homme est déduit, dans ce chapitre, à partir de son appartenance aux communautés plus élémentaires que la *polis*, dont les naissances sont expliquées par référence aux faits biologiques de la reproduction et de la survie humaines. Le parallélisme, enfin, entre *Pol.*, I, 2, 1253a7-8 et *HA*, I, 1, 488a7-10, montrerait clairement qu'Aristote considère la qualité politique de l'homme selon une perspective biologique développée dans ses travaux sur l'histoire naturelle. Ce rapport avec l'*HA* rendrait manifeste le fait que la formule « πολιτικὸν ζῷον » doit être prise comme la description de la condition biologique d'un ensemble de groupes d'animaux. En ce qui concerne la « déduction biologique », l'essentiel est de voir que cette formule qualifie un groupe d'animaux plus étendu que l'espèce humaine. L'homme n'est donc politique que par son appartenance à la famille des animaux grégaires qui ont une activité commune entre eux, comme l'affirme la définition du passage concerné de l'*HA*. La qualité d'être *politikon*, loin d'être une différence spécifique à l'humain, ne témoigne en effet que de la possession par l'homme « de certaines caractéristiques d'un animal grégaire, qui lui sont innées comme elles le sont à d'autres animaux ».¹⁵ L'homme, en tant qu'être politique, est à rapprocher des animaux grégaires.

Jusqu'ici il n'y a rien de nouveau pour ceux qui ont une connaissance des traits zoologiques d'Aristote. La particularité de la lecture de Kullmann provient du rôle et de la signification qu'il assigne à cet aspect biologique de la qualité politique de l'homme. Selon lui, cet aspect biologique n'est que l'une des dimensions constitutives de la vie politique de l'homme, et il ne la détermine pas intégralement. Comme en témoigne, d'après Kullmann, *Pol.*, I, 2, 1253a29-30, cette dimension biologique de la qualité politique humaine n'est qu'un « élan instinctif (*horme*) poussant les hommes vers la communauté politique ».¹⁶ Cet instinct social génétiquement enraciné atteste bien la naturalité du comportement social chez l'homme. Or, il n'est jamais plus qu'une tendance inconsciente présente dans la constitution même de l'homme dès la naissance. L'homme ne l'apprend pas, ce n'est pas non plus une potentialité qui attend d'être réalisée par l'éducation, etc.¹⁷ Par l'instinct, précise Kullmann,

¹⁵ Wolfgang Kullmann, « L'image de l'homme dans la pensée politique d'Aristote », dans *Aristote politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, sous la direction de Pierre Aubenque, ed., Alonso Tordesillas, Paris, PUF, 1993, p. 161-184 (p. 166).

¹⁶ *Ibid.*, p. 170.

¹⁷ Pour la critique de Kullmann sur les analyses de Keyt voir Kullmann, *op.cit.*, p. 169-170.

« Aristote n'entend certainement rien de rationnel mais bien un instinct social semblable à l'instinct de procréation qui agit sans décision délibérée préalable ».¹⁸

Cependant, comme il n'est qu'un instinct inconscient, et bien qu'il soit nécessaire pour une forme de vie collective qui ressemblerait à celle des autres animaux, cet élément biologico-génétique seul ne saurait pas constituer une vie politique *humaine*. C'est-à-dire que même si le seul élan instinctif pour une vie collective suffit déjà à pousser les hommes à créer une communauté¹⁹, la seule vie collective ne suffit pas à expliquer la spécificité de la manière dont l'homme est politique. Kullmann veut dire ici que la vie collective seule ne suffit pas à rendre compte du degré spécifique auquel l'homme est politique par rapport aux autres animaux *politika*. Selon Kullmann, donc, le degré spécifique auquel l'homme est politique ne saurait pas s'expliquer en fonction (ou comme une spécification) de sa nature grégaire (-politique) Le degré spécial de sa politicité ne résiderait aucunement dans une modalité de sa vie collective animale. Donc le fait que l'homme est politique à un plus haut degré que les autres animaux ne peut pas être expliqué par l'aspect biologique du caractère politique de l'homme ; mais il doit l'être par référence au *logos*, à la raison. Il semble donc que Kullmann explique par deux aspects différents la qualité politique de l'homme d'une part, et le degré spécial auquel il l'est d'autre part. Il faut s'attarder sur les détails de ce dernier point.

Les analyses de Kullmann ont pour but de montrer que même si l'aspect biologique du caractère politique de l'homme lui suffit pour construire une communauté politique, il ne suffit pourtant pas à la constitution de la communauté politique *humaine*, à savoir la *polis*. L'expression propre du Stagirite en *Pol.*, I, 2, 1252b30, selon laquelle la *polis* existe en vue du bien-vivre, atteste, souligne Kullmann, que l'existence de la *polis* ne s'expliquerait jamais correctement si on ne prend pas en compte la poursuite consciente du bien vivre par ce seul animal, l'homme, capable par sa *raison* de distinguer l'utile du nuisible et donc le juste de

¹⁸ *Ibid.*, p. 171.

¹⁹ Kullmann renvoie à *Pol.*, III, 6, 1278b17-25, où Aristote dit : « Nous avons dit, dans nos premiers exposés traitant de l'administration familiale et du pouvoir du maître, entre autres choses qu'un homme est par nature un animal politique. C'est pourquoi, même quand ils n'ont pas besoin de l'aide des autres, les hommes n'en ont pas moins tendance à vivre ensemble [ο κ  λαπτον ο ρέγονται το  συζ ην]. [...] Tel est assurément le but qu'ils ont avant tout ; tous ensemble comme séparément. Mais ils se rassemblent et ils perpétuent la communauté politique aussi dans le seul but de vivre ».

l'injuste (I, 2, 1253a14-18). Donc, la *polis* existe en vertu de deux facteurs complémentaires :²⁰

[D]eux éléments sont responsables de l'existence des États, ou peuvent l'être... : un élément instinctif (*horme*) et un élément rationnel (*logos*), capable de considérer l'utile et le nuisible et par conséquent aussi le juste et l'injuste et visant à bien vivre. Le premier élément est commun à l'homme et à l'abeille. Le deuxième signifie sans aucun doute l'aspiration à la vie heureuse, la vie en eudémonie, que l'homme peut atteindre dans la mesure où il dispose du *logos* et du *noûs*.²¹ (p. 171)

Selon Kullmann, la différence spécifique qu'Aristote conçoit pour le caractère politique de l'homme par rapport aux autres animaux politiques devrait s'expliquer par ce second élément. Le facteur biologique qui détermine le désir que l'homme possède pour vivre ensemble avec les autres membres de son espèce représente ce côté de la qualité politique qui rapproche l'homme des animaux grégaires. Donc, *au niveau biologique*, la capacité politique humaine ne se différencierait pas de celle des autres animaux ; c'est-à-dire qu'à ce niveau, on ne saurait dire de l'homme qu'il est plus politique que ces derniers. Le degré supérieur de la politicalité humaine devrait se rapporter à la raison. C'est une conclusion que Kullmann déduit directement du texte des *Politiques* I, 2 :

The political is a characteristic which necessarily results from the special biological nature of man. [...] It is only when compared with certain other animals that men are political to an especially high degree. [...] It also follows from the description of man as *zôon* that 'political' above all describes a biological condition of a group of animals. [...] According to the text, the greater degree to which man is political is due to the fact that as a being endowed with reason he has a perception of the beneficial and harmful and hence, as Aristotle infers, also of the just and unjust.²²

²⁰ Il semble qu'il y a une ambiguïté dans les énoncés de Kullmann au sujet de l'importance qu'il faut accorder à la raison dans l'établissement de l'État. D'une part, il dit que le discernement, grâce à la raison, du bien et du mal, et donc, du juste et de l'injuste par l'homme est, selon Aristote, « la condition *sine qua non* de l'établissement de l'État et de la famille » (« L'image de l'homme », *loc. cit.*, p.167), mais d'autre part, quelques pages plus loin, il dit que « cet élément rationnel » n'est pas indispensable pour l'existence de l'État (*ibid.*, p. 171).

²¹ « L'image de l'homme », *loc. cit.*, p. 171. Pour un passage parallèle voir aussi Kullmann, « Man as a Political Animal », *loc. cit.*, p. 102.

²² Kullmann, « Man as a Political Animal », *loc. cit.*, p. 100-1.

Du fait qu'intervient dans la constitution de la communauté politique proprement humaine un deuxième aspect (la raison) différent de celui que l'homme partage avec les autres animaux grégaire-politiques (l'*horme social*), Kullmann conclut que c'est en fonction de cet aspect *supplémentaire* que l'homme serait plus politique que les autres animaux. Autrement dit, du fait que la raison a un rôle à jouer dans la constitution de la *polis*, Kullmann déduit que le fait que l'homme est plus politique s'expliquerait à partir de sa possession de la *polis*, en tant qu'œuvre de la raison visant à bien vivre. L'homme est plus politique au niveau de la *polis*, non pas avant. Il s'ensuit que selon Kullmann, le plus haut degré du caractère politique de l'homme n'est pas un fait que le Stagirite considère en fonction de l'appartenance de l'homme au monde animal ; il s'expliquerait « au-delà » de son animalité.

Donc, d'après cette interprétation, la vie politique humaine s'expliquerait dans son intégralité (c'est-à-dire en tenant aussi compte de la spécificité dont elle dispose) par deux aspects distincts : d'une part, par son aspect biologique, et d'autre part, par le *logos*, ce dernier ne faisant pas partie de l'explication biologique.²³

Le résultat principal de cette approche à la conception aristotélicienne de πολιτικὸν ζῷον est une « désolidarisation » du πολιτικὸν ζῷον de la *polis*. La différence entre cette lecture développée par Kullmann et celles de Mulgan et de Bodeüs est très significative : l'approche de Kullmann a le grand mérite d'affirmer, de par sa fidélité au texte de *Pol.*, I, 2, que l'expression « πολιτικὸν ζῷον » désigne un trait biologique appartenant à un groupe d'animaux plus étendu que l'espèce humaine : c'est-à-dire qu'elle désigne aussi bien la condition biologique de l'homme que celle de certains animaux qui ne possèdent pas de *polis*.²⁴ Ces animaux sont tous politiques, et la possession de la *polis* n'est donc pas définitoire pour être politique.

²³ Il en va de même, selon Kullmann, pour la formation de la famille humaine. Elle s'explique également par un mélange « des dons naturels et de raison », cette dernière étant d'une disposition distincte et parfois opposée à la nature. Par une référence aux lignes 1162a17-26 de l'*EN*, il dit que d'une part l'homme est naturellement enclin à s'accoupler mais d'autre part c'est toujours par une poursuite consciente du salut et du bonheur qu'elle gagne sa spécificité humaine par rapport à la vie familiale des autres animaux : « Dans le mariage humain, tout se passe donc comme dans la communauté politique : les deux communautés naissent d'un instinct, auquel vient s'ajouter un élément rationnel, à savoir l'intérêt commun et le bonheur, qui dépend de l'*aretê* » (« L'image de l'homme », *loc. cit.*, p.174).

²⁴ Jean-Louis Labarrière fait une bonne synthèse de la position de Kullmann : « Or, pour pouvoir soutenir cela, il n'est d'autre moyen que d'insister fortement sur le caractère naturel de cette qualité [d'être politique] afin de pouvoir montrer qu'elle n'est en rien en propre à l'homme et qu'elle est au contraire partagée par certains autres animaux. Il en résulte qu'il faut encore, en dépit de l'étymologie, parvenir à désolidariser *politikon* de *polis* afin

Le motif principal de Mulgan et de Bodeüs, lorsqu'ils niaient une signification zoologique au caractère politique de l'homme, était d'éviter de réduire ce qui était spécifique à l'homme. Kullmann, en lisant une « déduction biologique » dans l'argument du *Pol.*, I, 2, entend montrer que le Stagirite cherchait, en fait, une signification biologique, c'est-à-dire une signification issue de l'animalité de l'homme, pour rendre compte de sa qualité politique, sans cependant réduire ce qui lui est propre.

III.B. Ebauche des problèmes

Cependant, la façon dont Kullmann rend compte du plus haut degré auquel l'homme est politique n'est pas sans poser problème. On peut commencer par une simple question : comment déduit-on exactement du fait que la raison joue un rôle capital dans l'existence de la *polis* et que la présence de la raison est une spécificité de la vie politique humaine, que l'homme est *plus politique* que d'autres animaux qualifiés comme tels ? Autrement dit, même s'il est évident que l'expérience politique propre à l'homme ne saurait s'expliquer par sa seule grégarité et exclusivement en fonction de son animalité, comment sait-on exactement que ce sont les caractéristiques qui lui sont propres (ici le *logos*) qui rendent l'homme *plus politique* ? Pourquoi une caractéristique propre, manquant aux autres animaux, aurait-elle pour résultat la possession, à un « plus » haut degré, d'un même trait qu'un animal partage avec certains autres ?

Il semble que Kullmann a deux réponses à ces questions. Bien qu'il ne fournisse pas une explication analytique du lien qui pourrait exister entre ses réponses, il n'est pas difficile de le discerner.

Sa première réponse est issue de ce que nous venons de voir jusqu'ici : c'est à cause d'un *telos* que l'homme se propose par sa raison qu'il est plus politique. Comme l'homme a une prétention à la vie heureuse grâce à son *logos* et à son *noûs*, il choisit de vivre dans une *polis*²⁵ parce que ce but ne saurait être atteint que dans le cadre de cette dernière. Donc, de par son aspiration à la vie heureuse, l'homme va au-delà de la seule vie collective²⁶ (trait commun à tout animal grégaire-politique), et il fonde l'État, le type de société dont lui seul est capable.

de pouvoir soutenir que la notion d'animal politique ne doit pas, malgré l'apparence, s'entendre préférentiellement par rapport à *polis* » (*Langage, vie politique, op. cit.*, p. 117).

²⁵ Kullmann renvoie à *Pol.*, III, 9, 1280a 34 (« L'image de l'homme », *loc. cit.*, p. 171).

²⁶ La vie collective en tant que telle ne suffit pas, dit Kullmann (« Man as a Political Animal », *loc. cit.*, p. 106).

De cette première réponse, il s'ensuit que, selon Kullmann, l'homme n'est guère plus politique pour une raison qui relèverait de son caractère grégaire-politique. En effet, malgré l'apparence contraire, on revient sur la position dépassée : la différence de nature, à laquelle Mulgan et Bodeüs font appel, est rappelée, chez Kullmann, pour l'explication du plus haut degré de la politicalité humaine. Mais il reste encore une nuance entre la position des premiers et celle de Kullmann : Mulgan et Bodeüs faisaient, eux aussi, recours à l'adverbe « *mallon* » afin d'expliquer qu'il existe non pas une différence de degré mais bien une différence de nature entre le *politikon* humain et les autres animaux (métaphoriquement) politiques. Certes, Kullmann voit, et l'exprime nettement, que πολιτικὸν ζῷον doit se comprendre en fonction d'une constante biologique qui n'est aucunement spécifique à l'homme. Toutefois, il affirme que cette constante biologique ne suffit pas à rendre compte du degré spécial auquel l'homme est politique : son caractère plus politique ne serait pas une spécification de son caractère grégaire-politique ; l'homme serait plus politique autrement que l'animal. Deux sens d'être politique entrent donc en jeu.

Selon cette approche, le plus haut degré de la politicalité humaine s'expliquerait par le fait que l'homme passe au-delà de la seule vie collective, et ne se comprendrait donc pas en fonction de son activité zoologique. Même si les différentes communautés humaines (la famille, le village, et enfin la *polis* elle-même en tant que communauté des communautés des espèces différentes, etc.) pouvaient être envisagées comme les produits de l'activité zoologique de l'homme, il semble que selon Kullmann ce n'est pas à ce niveau qu'Aristote qualifie l'homme de « plus politique » ; il le ferait en revanche en prenant l'homme en tant qu'un être raisonnable qui fonde un État, poursuivant son aspiration à la vie heureuse grâce à sa capacité de considérer l'utile et le juste et l'injuste. L'homme, choisissant délibérément de vivre dans un État, choisit d'être plus politique.

Outre le problème de sa conformité à la théorie aristotélicienne de la *diairesis*, cette première réponse de Kullmann ne nous dit rien sur la question de savoir comment ce trait propre à l'homme (la raison) peut élever à un plus haut degré un caractère (être politique) qu'il partage avec certains autres animaux. Elle nous dit uniquement que l'homme dispose de ce trait « supplémentaire » au-delà (ou en dehors) de ce qu'il partage avec les autres animaux.

C'est pourquoi j'estime que sa seconde réponse est plus importante. Jusqu'à un certain point elle atténue les difficultés auxquelles la première réponse nous expose. Selon cette deuxième réponse l'homme est « especially political because of his speech », Kullmann reconnaissant que le langage joue un rôle capital dans le comportement social humain. C'est

toujours par référence à la « déduction biologique » du *Pol.*, I, 2 que Kullmann s'exprime sur le rôle politique du langage:

In this passage at least it is clear that Aristotle arrives at the point of characterizing man, insofar as he is a biological being, as political by nature. In this context Aristotle uses the basic proposition of his zoology - that nature does nothing in vain - in order to elucidate the following idea: it is anticipated in the 'plan' (*Bauplan*) of the human species that it is by means of the psychosomatic property of *logos* that man carries out his characteristically political works and functions. We learn that there are also other animals which are political, but that man is especially political because of his speech.²⁷

Dans l'article d'où vient cette dernière citation, Kullmann n'élucide pas davantage le sujet de savoir comment le langage rapporte exactement le caractère politique de l'homme à un plus haut degré. C'est dans le second article que l'on trouve une explication plus approfondie. Selon Kullmann, chez l'humain, le langage « intensifie » son trait biologique d'être politique :

Cette qualité de 'politique', que l'homme possède en commun avec certains animaux, est intensifiée par le *logos*, la langue, qui, comme Aristote l'explique ensuite, en 1253a 9 *sq.*, n'appartient qu'à l'homme, tandis que la voix exprimant la douleur ou le plaisir existe aussi chez les animaux. La langue peut rendre manifestes l'utile et le nuisible et par là aussi le juste et l'injuste. [...] À nouveau, ces explications présentent un aspect nettement biologique. La langue apparaît comme une particularité biologique de l'homme et n'est considérée que sous l'aspect de son utilité dans le cadre du comportement social.²⁸

Il termine ce passage en empruntant une idée à l'éthologie contemporaine : « la société humaine possède en la langue un moyen d'intégration distinguant l'homme des animaux, qui, eux, ne disposent que de moyens de communication très restreints ».²⁹ Que Kullmann prenne cette idée d'« intensification » comme la signification adéquate pour le mot « mallon » ressort de ce qu'il donne, quelques pages plus loin, en guise de traduction approximative des

²⁷ « Man as a Political Animal », *loc. cit.*, p. 99.

²⁸ « L'image de l'homme », *loc. cit.*, p. 166-7.

²⁹ Il fait référence à Konrad Lorenz, *Über tierisches und menschliches Verhalten. Aus dem Werdegang der Verhdtenlehre*, Munich, 1965, 1973, I, p. 279.

lignes 1253a7-8 « où il est dit, entre autres, que l'homme est politique d'une manière plus intense que l'abeille». ³⁰

Les mérites, par rapport à la première, de cette seconde réponse de Kullmann pour la question de savoir quel lien existe exactement entre les traits propres à l'homme et le plus haut degré de sa politicalité, sont les suivants :

Accorder un rôle au langage, à cette « particularité biologique » de l'homme, dans la performance d'une activité biologique (comportement social) semble être en conformité avec les explications fonctionnelles et téléologiques que le Stagirite fournit pour les parties des animaux dans ses traités biologiques, et surtout dans les *PA*. ³¹ Il est un principe général de la biologie aristotélicienne d'expliquer les parties des animaux en vue de la fonction à laquelle elles servent (voir, par exemple, *PA*, I, 5, 645b15-18, et *Cael.*, II, 3, 286a8 : Ἐκαστόν ἐστίν, ὃν ἐστὶν ἔργον, ἔνεκα τοῦ ἔργου). La référence au principe téléologique capital (« la nature ne fait rien en vain ») de la biologie aristotélicienne rend ce point assez clair.

Kullmann souligne qu'en *Pol.*, I, 2, 1253a9 cette particularité naturelle de l'homme est considérée « comme une forme plus élevée de la voix que possèdent les animaux » (1993, p.173) ³². Expliquer le degré élevé dont dispose l'homme pour un trait biologique commun à certains animaux (être politique), par le moyen d'une autre différence de degré qu'exhibe un autre trait naturel et commun (des moyens de communication : la voix, la langue), renforce l'idée d'une différence de degré entre la politicalité de l'homme et celle des autres animaux.

L'idée que le langage produit un effet d'intensification sur le caractère politique de l'homme, manifeste l'intention, de la part de Kullmann, d'interpréter le degré élevé de ce caractère chez l'homme comme une spécification d'un trait appartenant communément à un groupe d'animaux plus étendu que l'espèce humaine. Cette approche est en conformité avec l'idée aristotélicienne de comparer selon le plus ou le moins (c'est-à-dire suivant une différence de degré), certaines différences qu'exhibe une même *differentia* commune à un groupe d'animaux.

³⁰ Kullmann, « L'image de l'homme », *loc. cit.*, p. 170.

³¹ David Keyt, « Three Fundamental Theorems », *loc. cit.*, p. 72, fait une explication similaire au sujet du rôle que la langue jouerait dans la vie politique de l'homme.

³² Kullmann fait cette remarque lorsqu'il développe un argument à partir de l'ambiguïté de la notion de *logos* elle-même. Le but de cet argument est d'indiquer qu'alors que *logos* en tant que langue doit être considéré comme « une particularité naturelle de l'homme », le *logos* en tant que raison humaine est un élément distinct de la nature et peut « être directement opposé à la nature ». Le passage de référence étant ici *Pol.*, VII, 13, 1132a39 *sq.*

Cependant, il me semble que cet argument à partir du langage n'est pas exempt d'ambiguïtés qui réduisent sa force explicative. La première question qui se pose porte évidemment sur le lien entre la raison et la langue et sur leurs rôles dans la détermination du plus haut degré de la politicité humaine. Sont-elles bien deux raisons distinctes, ou existe-il un lien intrinsèque entre les deux ? En effet, Kullmann ne nous fournit aucune analyse détaillée à ce propos.

Si, d'une part, l'homme est plus politique de par son «  l ment rationnel » capable de discerner le juste et l'injuste et dont l'état est l'œuvre, il serait naturel de supposer que la manifestation par le langage du juste et de l'injuste soit au service et au bénéfice de la vie civique de cet animal politique-rationnel vivant dans l' tat. Mais d'autre part, il est évident qu'il est impossible qu'un état existe sans qu'une telle fonction soit accomplie par le langage. D'où l'ambiguïté de dire que « l'homme est plus politique de par sa langue » : quand on considère le langage « sous l'aspect de son utilité dans l'accomplissement des fonctions et des œuvres politiques propres à l'homme », est-ce que l'on considère l'exécution de la fonction du langage comme *la* condition du degré élevé du caractère politique de l'homme ; ou est-elle seulement et uniquement un « outil » dont l'homme, en tant que cet animal politique (c'est-à-dire, animal *déjà* plus politique parce que vivant dans une *polis*), se sert pour accomplir ses œuvres politiques ? Précisons.

Lorsque Kullmann affirme que l'homme se sert du langage dans l'exécution de ses œuvres et ses fonctions politiques, il semble dire que le langage fonctionne *au bénéfice* de cet animal rationnel qu'est l'homme. La finalité sous laquelle fonctionne le langage se montre dès qu'on aperçoit qu'il permet à l'homme de manifester sa perception du juste et de l'injuste, etc. Selon Kullmann, il s'agit d'une forme de finalité assignée par Aristote au langage à un titre secondaire dans le cadre de la nature globale de l'homme.³³ Elle n'est pas intrinsèque « au plan originel » de cet organe (*gl tta*) (voir *DA*, II, 8, 420b 16-24). Une fois qu'on accepte que

³³ Il s'agit de la distinction qu'Aristote fait entre deux sens de τὸ οὐ ἔνεκα : οὐ ἔνεκα τινός (le but visé) et οὐ ἔνεκα τινι (le sujet servi ou 'ce au bénéfice de quoi'). Il fait cette division plusieurs fois dans le corpus (voir, *Phys.*, II, 2, 194a 34-b1 ; *DA.*, II, 4, 415b 2-3 ; 415b 20-21 ; *M t.*, XII, 7, 1072b 1-3 et *EE*, VII, 15, 1249b 13-16). Selon Kullmann la finalité qui détermine le rôle du langage dans la vie politique humaine serait du type « οὐ ἔνεκα τινι ». L'homme serait donc le sujet servi par l'accomplissement de la fin à laquelle sert le langage en manifestant les sentiments moraux dont l'homme possède la perception. Pour les analyses de Kullmann sur ces deux types de finalité voir Kullmann, « Different Concepts of Final Cause in Aristotle », dans *Aristotle on Nature and Living Things*,  d. A. Gotthelf, Pittsburgh and Bristol, Bristol Classical Press, 1985, p. 173-4. Plus récemment, M.R. Johnson, *Aristotle on Teleology*, Oxford, OUP, 2005, prend cette distinction au centre de son étude sur la téléologie d'Aristote.

l'homme est plus politique parce qu'il est le seul parmi les animaux à posséder la *polis*, se pose la question de savoir à quel niveau le langage est bénéfique à la vie (plus) politique de l'homme : est-ce à un niveau englobant la possibilité même de la *polis* ; ou est-ce plutôt dans le cadre de la *polis* déjà existante et en fonction du rôle qu'il joue dans la vie de l'homme-citoyen ? Plus encore, comment le bénéfice que l'homme tire de sa capacité langagière nous expliquera-t-il le rôle qu'elle joue dans la détermination du degré élevé du caractère politique de l'homme ? La réponse de Kullmann semble dire que l'homme est plus politique par sa perception du juste et de l'injuste ; et il est *encore plus* politique grâce à l'effet d'intensification créé par le langage à travers la mise en commun de ces sentiments moraux.

Cependant s'il est vraiment impossible qu'une *polis* soit constituée sans la mise en commun de ces sentiments moraux (*Pol.*, I, 2, 1253a18), il ne suffirait pas de dire simplement que le langage fonctionne au bénéfice de l'homme-citoyen. Il semble qu'il faudrait être plus précis sur le fonctionnement de la finalité entre la fonction politique exécutée par le langage et la constitution de la *polis*. Après tout, pourquoi l'homme utiliserait le langage pour la manifestation de sa perception du juste et de l'injuste alors que qu'il pourrait exprimer bien d'autres choses ? Il faudrait donc préciser la finalité particulière à l'œuvre dans le fonctionnement politique du langage, et s'interroger sur la nature précise du rapport entre la capacité langagière humaine et la constitution même de la communauté politique qui lui est propre.

D'une façon ou d'une autre, le problème reste le même : le fait que l'homme bénéficie du langage dans le maintien et le fonctionnement de sa vie politique n'explique pas comment il le rend encore plus politique que les autres animaux. Une chose est de dire que la fonction exécutée par le langage est indispensable pour la vie politique de l'homme, une autre que le langage fait de l'homme un animal plus politique. Il en va de même pour cette notion d'« intensification ». Même s'il semble évident que le partage des sentiments moraux, lequel n'est possible qu'à travers le langage, crée un effet d'intégration dans la vie politique humaine, cette notion de « intensification » est loin de clarifier les choses. Comment sait-on exactement que la communauté des abeilles est moins intense et moins intégrée que celle des hommes ? Dans perspective platonicienne, l'abeille serait plus politique que l'homme parce que l'ordre y règne à un plus haut degré que dans la *polis* humaine. Une chose est de dire que le langage modifie l'expérience communautaire de l'homme en l'intensifiant, une autre de dire que cette modification rend l'homme encore plus politique. À moins que l'on n'établisse et n'explique un lien encore plus intrinsèque entre le langage et le degré spécial du caractère politique de l'homme, je ne vois pas comment les modifications (intensification, intégration,

etc.) qu'apporteraient le langage et la raison à la vie politique de l'homme expliqueront que cette dernière est *plus* intense ou *plus* intégrée que celles des autres animaux.

Dans le reste de ce chapitre, laissant la question du langage aux chapitres suivants, je me pencherai sur la première des difficultés que j'ai présentées dans cette ébauche des problèmes concernant les analyses de Kullmann. Je voudrais expliquer auparavant comment l'idée de discerner une « déduction biologique » dans l'argument des *Politiques*, I, 2 nous permet de faire un 'progrès' dans l'interprétation de ce chapitre comme une pièce de zoologie.

III.C. Lire les *Politiques*, I, 2 comme une pièce de zoologie

Le rapport entre la pratique scientifique d'Aristote dans ses traités zoologiques et physiques et sa théorie de la démonstration scientifique en tant qu'elle est exposée dans les *Analytiques*, est sujet à un débat très vaste dans les études aristotéliennes contemporaines.³⁴ Selon le résultat général de ce débat, la méthode scientifique qu'Aristote emploie dans ses investigations et explications zoologiques reflète pour une grande partie³⁵ une application des

³⁴ On peut prendre comme le point de départ de ce débat le fameux article de David Balme, « *Genos and Eidos in Aristotle's Biology* », *The Classical Quarterly* 12 (1), 1962, p. 81-98, lequel sera baptisé, vingt-cinq ans plus tard, par Pierre Pellegrin comme « epoch making » dans « Logical difference and biological difference : the unity of Aristotle's Thought », dans *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, eds. A. Gotthelf et J. G. Lennox, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 313-337 [p. 314]. On peut aussi remonter à J.-M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, Vrin, 1939.

³⁵ Une différence importante entre les *Analytiques* et les investigations biologiques menées dans les *PA* et la *GA* est l'absence dans les premières d'une distinction nette entre la matière et la forme, ce qui n'est pas sans rapport avec l'absence, toujours dans les *Analytiques*, de la notion de « nécessité conditionnelle ». Sur ce sujet voir James G. Lennox, *Aristotle's Philosophy of Biology : Studies in the Origins of Life Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. xxii-xxiii, et p. 102 ; Leunissen, *Explanation and Teleology in Aristotle's Science of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 78-9. Les autres points de divergence les plus cruciaux entre la théorie scientifique de l'*A.Po.* et la pratique scientifique des traités comme les *PA* sont : a) l'absence dans le dernier des syllogismes explicites requis selon l'*A.Po.* pour une explication scientifique proprement dite et b) l'absence toujours dans les *PA* d'une structure axiomatique d'explication. Pour cette question voir, Jonathan Barnes, « Aristotle's Theory of Demonstration », *Phronesis* 14 (2), p. 123-152 (repris dans *Articles on Aristotle I : Science*, eds. J. Barnes et M. Schofield, London, Duckworth, 1975, p. 65-87); J. Barnes, « Proof and Syllogism » dans *Aristotle on Science*, ed. Enrico Berti, Padua, 1981, p. 17-59 ; et Allan Gotthelf, « First Principles in Aristotle's *Parts of Animals* » dans *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, eds. A. Gotthelf et J. G. Lennox, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 167-198; A. Gotthelf, « The Elephant's Nose : Further reflections on the Axiomatic Structure of Biological Explanations in Aristotle », dans

idées qu'il présente dans les *Analytiques* sur la recherche et sur l'explication scientifique.³⁶ Le travail de Kullmann fait sans doute partie de ce développement. C'est avec cet arrière plan qu'il faut comprendre la « déduction biologique » qu'il lit dans le *Pol. I, 2*. L'importance de la lecture que Kullmann propose pour le deuxième chapitre des *Politiques*, I vient de ce qu'elle nous invite à le relire comme une pièce de zoologie. Cette approche nous fournit une nouvelle perspective et des moyens analytiques pour regarder d'un œil neuf l'argument du chapitre. Une relecture de ce chapitre dans la continuité des traités zoologiques et à la lumière de la méthode d'explication scientifique employée dans ces traités, nous permettra de trouver de nouveaux points de repère pour éclairer davantage certains aspects cruciaux de son argument. Le lien entre le langage et le principe téléologique « la nature ne fait rien en vain » sera un très bon exemple. Il est donc crucial d'examiner de plus près comment Kullmann reconstruit la « déduction biologique » de ce chapitre et tester la validité de cette reconstruction.

A cette fin, je me permets de citer longuement le paragraphe (cité partiellement jusqu'ici) dans lequel Kullmann nous fournit sa reconstruction de la « déduction biologique » d'Aristote, par laquelle il démontrerait, d'abord, le fait que l'homme est un animal politique et après qu'il est plus politique que les autres animaux grégaires.

The political is a characteristic which necessarily results from the special political nature of man. In this connection, Aristotle proceeds as if it is self-evident that this concept is not coextensive with the concept of man, but has a wider scope. It is only when compared with certain other animals that men are political to an especially high degree.³⁷

Après cette première remarque, Kullmann propose un argument sur le rapport entre ce qu'il prend comme la définition de l'homme et son caractère (plus) politique :

It also follows from the description of man as *zôon* that 'political' above all describes a biological condition of a group of animals. So the precise connection of this human characteristic with the essence of man, as it is expressed in the definition, becomes clear. The definition of man includes the genus, animal (*zôon*), and differentia, having

Aristotelische Biologie : Intentionen, Methoden, Ergebnisse, éd. W; Kullmann et S. Föllinger, Stuttgart, Verlag, 1997, p. 85-95.

³⁶ Pour une vue globale des arguments principaux portant sur cette question voir Lennox, *Aristotle's Philosophy of Biology*, *op. cit.*, p. 1-6. Voir aussi Mariska Leunissen, *Aristotle's Science of Nature*, *op. cit.*, p. 77-81.

³⁷ Kullmann, « Man as a Political Animal », *loc. cit.*, p. 100-1.

reason.³⁸ Insofar as one follows the preceding text, only the special degree to which the political element is found in man may be traced to this specific differentia of man. *Politikon* is neither a specific differentia of man, as has been thought, nor it is interchangeable with the differentia. According to the text, the greater degree to which man is political is due to the fact that as a being endowed with reason he has a perception of the beneficial and harmful and hence, as Aristotle infers, also of the just and the unjust.³⁹

Kullmann complète ces analyses par une note: « *Politikon* and *agathou kai kakou kai dikaiou kai adikou aisthêsin echon* are thus *sumbêbekota kath' hauta* of man in the sense of the theory of science in *An. Post.* I.4 and I.6, i.e. necessary nondefining features, which are derivable from his definition ». ⁴⁰

Selon la reconstruction proposée ici, l'argument biologique du chapitre comporte deux étapes : d'abord, il est dit que le caractère politique de l'homme lui appartient non pas en tant qu'homme mais parce qu'il appartient à un groupe d'animaux plus étendu que l'espèce humaine, un groupe se caractérisant par la possession du désir de vivre en communauté avec les autres membres de son espèce. Ensuite, il serait dit que bien que l'homme soit politique de par sa nature animale, puisqu'il est un animal raisonnable, l'homme aurait, de manière distincte de tous les autres, le propre d'avoir la perception du bien et du mal, et du juste et de l'injuste ; c'est donc par référence à ce dernier trait que l'on devrait comprendre le degré spécial de son caractère politique.

La première étape de cette reconstruction a le mérite de révéler que le Stagirite, lorsqu'il affirme que « l'homme est un animal politique par nature », cherche en effet à dépasser une connaissance accidentelle ou « sophistique » de ce fait, et il nous conduit à le savoir d'une façon absolue (*haplos*). Il s'agit bien entendu de la distinction qu'Aristote fait entre ces deux façons de savoir dans *A.Po.*, I. 2, 71b9-12 :

³⁸ Je laisse ici du côté la question de savoir si « animal rationnel » est, selon Aristote, une définition complète de l'homme ou si la possession de la raison n'est que l'un des traits (même si le plus essentiel) qui doivent se trouver dans sa définition. Comme l'idée de la division selon plusieurs *differentiae* constitue le cœur de la réforme aristotélicienne de la *diairesis* et comme, selon cette idée, un animal ne se définirait pas par une seule *differentia* (cf. *PA*, I, 3, 644a6-8), la seconde option me semble plus raisonnable.

³⁹ *Ibid.*, p. 101.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 101 n. 22

Nous pensons connaître scientifiquement (*episthasthai*) chaque chose au sens absolu (*haplos*), et non pas à la manière sophistique par accident, lorsque nous pensons connaître la cause du fait de laquelle la chose est, savoir que c'est bien la cause et que cette chose ne peut pas être autrement qu'elle n'est.

Cette distinction entre le savoir accidentel et le savoir scientifique est élucidée davantage dans *A.Po.*, I. 5. Dans ce dernier chapitre sont indiquées les sources d'erreur sur la démonstration universelle d'un prédicat pour un sujet.⁴¹ Pour obtenir la connaissance absolue d'un fait (comme « A appartient universellement à B »), il faut que soit appréhendé le sujet auquel le prédicat en question appartient à titre premier universellement (*πρῶτον καθόλου* – 74a5) ; c'est-à-dire comme tel. Le sujet à titre premier du prédicat est ce en vertu de quoi ce prédicat se dira des autres 'individus' qui acceptent le nom et la définition du sujet premier. Autrement dit, pour que notre connaissance d'un prédicat appartenant universellement à un 'objet partiel' soit une connaissance scientifique, il faut connaître le sujet auquel le prédicat appartient à titre premier universellement, le sujet dont l'objet partiel sera une 'instance'. Une erreur dans la détermination du sujet premier conduira à une connaissance accidentelle du fait, parce que l'on ne connaîtra pas ce en vertu de quoi le prédicat tient du sujet. C'est-à-dire qu'il faut d'abord être dans la connaissance de ce qui nous permet d'identifier le sujet comme étant d'une nature appropriée pour recevoir le prédicat. Par exemple, le fait d'avoir ses angles égaux à deux droits (ci-après 2D) n'appartient pas à l'isocèle en tant qu'isocèle mais en tant que triangle. Il ne lui appartient pas non plus en tant que figure tout court (parce qu'il y a des figures qui n'acceptent pas le 2D) mais en tant que cette figure précise qu'est le triangle ; et il appartient à tous les triangles des types particuliers non pas en tant qu'objets partiels mais de par leur triangularité : c'est ce qui est triangle dans un isocèle qui est le sujet duquel le 2D est

⁴¹ Aristote indique trois types d'erreur. Le premier type d'erreur est décrit en 74a7-8, et illustré en 74a16-17 : si le seul triangle que l'on connaissait était, par exemple, l'isocèle, on aurait pu croire que la propriété d'avoir ses angles égaux à deux droits lui appartenait universellement, c'est-à-dire en tant qu'isocèle, parce que, étant dépourvu du concept de triangle en tant que tel, « on ne peut rien prendre de plus haut en dehors du particulier [*παρὰ τὸ καθ' ἕκαστον*] ou des cas particuliers ». Le deuxième type est présenté en 74a8-9 et illustré en 74a17-25 : il se produit quand « une telle classe [plus haute que des cas particuliers] existe, mais qu'elle n'a pas de nom, s'appliquant à des choses qui diffèrent par la forme ». Dans ce cas, l'absence du nom conduit à prendre chaque cas particulier séparément l'un de l'autre, alors qu'ils sont des membres d'une classe commune et qu'ils sont tous en effet un « ceci (*τοδί* – 74a24) » qui tient *par soi* la propriété démontrée séparément. Le troisième type d'erreur est décrit en 74a9-10 et illustré en 74a13-16 : il se produit quand le sujet pour lequel on démontre qu'une propriété lui appartient universellement se trouve n'être que partiel par rapport à un sujet plus haut dont il n'est qu'une espèce ou une instance. Si, par exemple, deux droites perpendiculaires à une troisième sont parallèles, ce n'est pas parce que les angles ont 90° mais parce qu'ils sont des angles égaux.

dit. Ce n'est qu'une fois qu'on identifie l'isocèle comme triangle que l'on obtient la connaissance scientifique du fait que le 2D lui appartient :

Quand donc ne connaît-on pas universellement, et quand connaît-on absolument ? Il est clair que l'on connaîtrait absolument <qu'avoir ses angles égaux à deux droits appartient à l'équilatéral> si c'était la même chose d'être un triangle et d'être équilatéral, ou d'être chacune des sortes de triangle, ou toutes. Mais s'ils ne sont pas une seule même chose mais des choses différentes, et que la propriété appartienne à l'équilatéral en tant que triangle, nous ne la connaissons pas. Lui appartient-elle en tant que triangle ou en tant qu'isocèle ? et quand lui appartient-elle à titre premier ? et à quoi la démonstration s'applique-t-elle universellement ? Il est clair que la propriété appartient à un terme premier quand les autres ont été enlevés. Par exemple avoir ses angles égaux à deux droits appartient au triangle isocèle de bronze, mais cela est vrai même quand le fait d'être bronze et celui d'être isocèle ont été enlevés ; par contre pas quand la figure ou son périmètre ont été enlevés. Mais ils ne sont pas premiers. Qu'est-ce qui est donc premier ? Si c'est 'triangle', c'est en vertu de cela que la propriété appartient aussi aux autres, et c'est à cela que la démonstration s'applique universellement. (5, 74a32-b4)

Du triangle comme le sujet auquel « la démonstration s'applique universellement » il faut entendre « ce qui est triangle dans un isocèle de bronze » : le 2D ne peut être démontré au sens strict pour l'isocèle que si on sait que cette propriété appartient au triangle comme tel et que l'isocèle est un triangle.⁴²

Il s'ensuit donc que l'identification du sujet premier du prédicat est le point crucial qui détermine la valeur épistémologique d'une démonstration universelle (*apodeixis katholou*).⁴³

⁴² C'est ainsi que je comprends *A.Po.*, I, 5, 74a25-33 : « C'est pourquoi, même si l'on prouvait pour chaque triangle, par une démonstration unique ou par une démonstration différente pour chacun, que chacun a ses angles égaux à deux droits, l'équilatéral, le scalène et l'isocèle à part, on ne saurait pas encore que le triangle a la somme de ses angles égale à deux droits, sinon d'une manière sophistique, ni que cela s'applique au triangle universellement, même s'il n'existe aucune autre triangle en dehors de ceux-ci. Car on ne le sait pas en tant que c'est un triangle, ni de tout triangle, sinon numériquement ; mais selon la forme on ne le sait pas de tout triangle, même s'il n'y en avait aucun que l'on ne connût pas ». Donc, même si on démontre séparément pour chaque espèce de triangle qu'elle a ses angles égaux à deux droits, à moins que l'on ne sache que c'est en vertu de leur « forme » qu'elles possèdent toutes cette propriété, notre connaissance ne serait que sophistique.

⁴³ La question des valeurs épistémologiques de la démonstration universelle et de la démonstration particulière (*kata meros*) est le sujet du *A.Po.*, I, 24. La première nous procure la connaissance d'une chose par quelque chose d'autre (*κατ' ἄλλο* – 85a24) : la démonstration universelle nous dit que le 2D appartient à l'isocèle par le triangle. Alors que la démonstration particulière prétend à montrer « par le fait que la chose elle-même a telle

Or il y a une limite inférieure et une limite supérieure à observer dans la détermination du sujet premier. D'une part, connaître, par exemple, que les espèces du triangle, ces objets pris partiellement (*ta en merei*), possèdent une propriété (2D), sans savoir que leur possession de cette propriété est une conséquence immédiate de leur triangularité, n'est en effet qu'une connaissance sophistique. Il s'agit ici de la limite inférieure. Pour une connaissance absolue, il faut poser que la propriété appartient aux objets partiels en vertu d'une chose commune à tous (*kata koinon ti*- *A.Po.*, I. 23, 84b7) et qu'elle appartient universellement et premièrement à cette dernière comme un sujet plus large (*epi pleon* - I. 4, 74a1-3; 5, 74a10-13 ; 24, 85b10), qui s'étend au-delà des objets partiels. Cela équivaut à déterminer un genre dont différentes sortes d'objet partiel seront les espèces. Ce serait le genre le plus proche concernant le prédicat et le premier terme en vertu de quoi le prédicat appartiendra aux autres choses. Cela équivaut également à déterminer le prédicat dans son universalité : il s'agit de le déterminer comme une propriété qui appartient nécessairement à tous ces objets partiels, tout en dépassant leur particularité ; c'est-à-dire, comme un prédicat qui serait *au moins* coextensif avec cette 'chose' commune aux objets partiels. Ce dernier point marque la limite épistémologique supérieure : il ne faut pas passer au-delà du terme auquel le prédicat se dit comme tel et immédiatement. Comme, par exemple, cela serait dans le cas d'attribuer le 2D non pas au triangle mais à la figure.⁴⁴ Autrement dit, il ne faut pas dépasser au-delà du genre le plus proche à l'égard du prédicat en question. Et il faut garder la condition de prédication universelle entre la propriété et son sujet premier, et éviter d'entrer dans un domaine où ce rapport de prédication universelle serait dissout et ne serait plus possible :

Parmi les attributs, qui toujours appartiennent à chaque chose, certains s'étendent plus loin que la chose, sans toutefois sortir du genre. Par attributs qui s'étendent plus loin (*epi pleon*) que la chose je veux dire tous ceux qui, sans doute, appartiennent à chaque chose universellement, mais aussi à une autre [...] [L]'impair appartient à toute triade mais plus

propriété » (a28). Dans ce chapitre du *A.Po.*, par des arguments divers, Aristote affirme la supériorité de la démonstration universelle sur la particulière.

⁴⁴ C'est ainsi que je comprends le *A.Po.*, I. 3, 73b32-74a1 : « Quelque chose appartient universellement, chaque fois qu'il est prouvé d'un sujet quelconque et premier. Par exemple, le fait d'avoir ses angles égaux à deux droits n'appartient pas universellement à la figure. Certes, il est possible de prouver à propos d'une figure qu'elle a ses angles égaux à deux droits, mais pas pour n'importe quelle figure, et celui qui le montre ne sert pas non plus de n'importe quelle figure ; car un carré est bien une figure, mais il n'a pas ses angles égaux à deux droits. Par ailleurs, un isocèle quelconque a ses angles égaux à deux droits, mais pas à titre premier : le triangle est antérieur. Ainsi, la réalité quelconque première dont on prouve qu'elle a ses angles égaux à deux droits, ou n'importe quelle autre propriété, c'est à cela à titre premier que l'attribut appartient universellement, ».

qu'à la triade (*epi pleon huparchei*) (car il appartient aussi à la pentade), mais sans sortir du genre. La pentade, en effet, est un nombre, et rien n'est impair en dehors du nombre. (II, 13, 96a24-32)⁴⁵

Sortir du genre, c'est entrer dans un domaine où se dissout le genre *qua* le sujet premier du prédicat, et c'est donc perdre de vue la prédication universelle. On risquerait la même erreur si, lorsque l'on fait une démonstration pour le 2D, on 'monte' au-delà du triangle, le premier sujet du 2D, vers la figure, parce qu'il existe des figures qui ne possèdent pas le 2D. Dans ce cas, on perdrait la vue du genre comme le sujet premier du prédicat concerné ; et la condition de prédication universelle se trouverait abolie. Pour une telle démonstration universelle il faut bien déterminer le niveau de la « chose commune » en vertu de laquelle l'attribut appartient aux choses différant *eidei*. C'est-à-dire qu'il faut chercher au-delà de leur altérité eidétique sans tout de même dissoudre leur communauté (ou l'identité) générique :⁴⁶

Le fait d'avoir ses angles égaux à deux droits appartient à l'isocèle et au scalène en vertu de quelque chose de commun (car cela leur appartient en tant qu'ils sont une certaine sorte de figure, et non en tant qu'autre chose [καὶ οὐχ ἢ ἕτερον]).⁴⁷ (I, 23, 84b7-8)

Donc, pour τὰ καθ' ἑκάστα, la possession d'une certaine propriété sera expliquée par leur appartenance à un groupe plus « large », qui s'étend au-delà de leur altérité eidétique, chacun pris individuellement, c'est-à-dire ἢ ἕτερον. Dans ce type de démonstration, le *genos* servira moyen terme de l'explication du fait démontré. À ce genre de démonstration, James G. Lennox donne le nom « explication du type A » : « The realisation that different forms of a kind have certain features in virtue of those features belonging primitively⁴⁸ to that kind

⁴⁵ Cf. *A.Po.*, II, 17, 99a23-25 : « Par exemple le fait de perdre ses feuilles, à la fois s'attache à la vigne et a plus d'extension qu'elle, et s'attache aussi au figuier et a plus d'extension que lui ; mais cette propriété ne dépasse pas toutes les espèces ».

⁴⁶ C'est les reconnaître ἢ τοδί, cf. *A.Po.*, I, 5, 74a24.

⁴⁷ Les différences exhibées par les espèces d'un genre constituent l'altérité de ce même genre: « Ainsi donc cette différence [sc. différence par espèce] est nécessairement une altérité du genre, car j'appelle différence du genre une altérité qui fait que ce genre lui-même est autre. [...] Toute différence par l'espèce est différence d'une chose en un point, de sorte que cette chose est la même dans les deux cas et est leur genre » *Mét.*, I, 9 1058a7-13. Je reviendrai sur ce passage dans la suite de ce chapitre.

⁴⁸ Lennox, *Aristotle. On the Parts of Animals. Translated with a Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 2004, traduit le mot « πρώτως » comme « primitively ».

points toward a sort of demonstration, which I will simply refer to as ‘type A’ ». ⁴⁹ Donc, pour notre exemple de 2D, une démonstration du type A sera :

2D appartient à tous les triangles.

La triangularité appartient à toutes les figures isocèles.

Donc, 2D appartient à toutes les figures isocèles. ⁵⁰

Si on revient sur la reconstruction par Kullmann de l’argument sur le caractère politique de l’homme, on voit que cette qualité est un attribut qui s’étend plus loin que l’homme-animal parce que le sujet auquel il appartient *per se* est un sujet plus étendu que l’espèce humaine : l’homme n’est pas le seul animal politique. L’attribut « politikon » étant coextensif avec le groupe constitué par des animaux qui possèdent le désir de vivre en communauté avec les autres membres de leur propre espèce, l’explication de type A pour la qualification de l’homme de « politikon » sera donc :

Le caractère politique appartient à tous les animaux possédant le désir de vivre en communauté avec les autres membres de leur propre espèce. ⁵¹

⁴⁹ J. G. Lennox, « Divide and Explain : The *Posterior Analytics* in Practice », dans *Aristotle’s Philosophy of Biology*, *op. cit.*, p. 9.

⁵⁰ Lennox, caractérise les explications du type A, par ces trois traits: « 1. The predication to be explained is the predication of a feature which belongs to its subject necessarily, but to other subjects as well, what Aristotle describes in *A.Po.* as the least restricted sort of universal predicate: as 2R belongs to isosceles triangles. 2. The predication is explained by showing that the subject is an instance of the kind to which the predicate belongs primitively as such: as 2R belongs to triangle. 3. Thus, were one to syllogize the explanation, the middle term would identify the proximate kind of the subject, with respect to the predicate in question » (« Divide and Explain », *loc. cit.*, p. 10).

⁵¹ On pourrait trouver à redire dans l’utilisation d’une phrase si longue pour désigner une classe d’animaux qui aurait la fonction d’un *genos* dans la démonstration. On dirait que ce n’est pas un nom tout-fait (comme, par exemple ; « oiseau ») pour le groupe d’animaux plus large que l’espèce humaine et possédant *per se* et universellement le trait d’être politique. En fait, on a ici le cas qu’Aristote indique en *A.Po.*, I, 5, 74a8-9 (illustré en 74a17-25) comme l’une des sources d’erreur dans les démonstrations universelles : dans l’absence d’un nom approprié pour désigner le commun, on pourrait échouer à voir que le trait étudié pour des items particuliers leur appartient en vertu de quelque chose plus large et commune. Cependant, comme Gotthelf (« First principles in Aristotle’s *Parts of Animals* », *loc. cit.*, p. 178 n. 33 et p. 187 n.49) et Lennox (« Divide and Explain », *loc. cit.*, p. 30-32) le soulignent, il est fréquent dans la biologie aristotélicienne d’identifier un groupe possédant un certain trait communément par une description s’il se trouve qu’on manque un nom propre pour désigner le groupe en question. Par exemple, au sujet des animaux dotés de poumon, en *PA*, III, 6, 669b8-12, Aristote dit :

Ce désir appartient à l'homme-animal.

Le caractère politique appartient à l'homme-animal.

James G. Lennox a consacré une grande partie de son travail à étudier le rapport entre la théorie de la démonstration scientifique des *Analytiques* et la « philosophie de la biologie » d'Aristote. Selon lui, les explications du type A tiennent un rôle majeur dans l'organisation et dans la présentation de l'information recueillie dans l'*Historia Animalium*. En fait, le travail de Lennox s'inscrit dans cette lignée d'interprétation qui prend son grand départ dans *La Classification des Animaux chez Aristote* de Pierre Pellegrin, et selon laquelle l'*HA*, loin d'être une compilation encyclopédique et désordonnée d'informations sur les animaux, fait partie d'un programme de recherche visant à établir un statut de science démonstrative pour la biologie.⁵² Selon cette lecture, même s'il est vain de chercher une classification taxonomique du type linnéen dans l'*HA*, cela n'équivaut aucunement à dire que ce texte est entièrement dépourvu des instruments logiques qui lui permettent de « classier » l'information dont il

« D'une manière générale, donc, le poumon est en vue de la respiration, mais il est dépourvu de sang et comme tel il est en vue <de la survie> d'un certain genre d'animaux, mais le genre qui est commun à ces animaux n'a pas de nom, c'est-à-dire qu'un nom n'a pas été donné à ces animaux contrairement à l'oiseau. C'est pourquoi, de même qu'être un oiseau vient de quelque chose, pour ces animaux aussi le fait d'avoir un poumon appartient à leur substance ». Lennox pense que « What does seem at least to be under consideration here, however, is the possibility that the lunged group, which has a good deal in common though diverse in so many ways (e.g., some fly, some live continuously in the water; some have feathers, some hair), ought to be considered a kind in its own name » (« Divide and Explain », *loc. cit.*, p. 32).

⁵² James G. Lennox ainsi résume les « conclusions » des études récentes sur l'*Histoire des Animaux* : « [i] *HA* is a crucial part of Aristotle's systematic scientific study of animals ; [ii] in terms of the views of the *Posterior Analytics* about scientific investigation, it represents a pre-causal, data organization of that larger enterprise – it seeks *to hoti* rather than *to dioti* ; [iii] its form of organization is nevertheless dictated in large part by Aristotle's aim of demonstrative science of animals ; [iv] the data is thus organized most broadly in terms of general differentiae, and division is used systematically in order to find universal correlations, including co-extensive correlations, among differentiae ; [v] in so far as animal kinds play a role in the discussion, they are loci for these related sets of differentiae ; and finally, and perhaps most controversially, [vi] it appears as if the *HA* took something like its current form after the research for the *De partibus animalium* was completed, and many have been continuously added to throughout Aristotle's second period in Athens » (« Bios, praxis, and the Unity of Life », dans *Aristotele: Was ist 'Leben'? Aristoteles' Anschauungen zur Entstehungsweise und Funktion von Leben*, Akten der Tagung vom 23.-26. August 2006 in Bamberg, éd. Sabine Föllinger, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2009, p. 239-259 [p. 244, n. 7]).

dispose. L'absence d'une logique de hiérarchie taxonomique dans l'*HA* n'équivaut pas forcément à l'absence de toute logique classificatoire.

Le programme de recherche dont l'*HA* fait partie et le rôle que ce texte y tient, trouve une expression concise dans le passage ci-dessous. Après avoir donné, dans les premiers six chapitres du livre I, un « avant-goût » de ce qu'il fera dans le reste de l'*HA*, Aristote fait une remarque sur la méthode de sa recherche :

Tout cela vient d'être dit sommairement pour donner un avant-goût des sujets qu'il faut étudier et de leur nombre, et on en parlera avec précision par la suite, mais il faut en saisir d'abord les différences et les attributs communs à chaque cas. Après on tentera d'en trouver les causes. Il est ainsi conforme à la nature de mettre en œuvre cette méthode, en constituant d'abord une information sur chaque point, car cela nous rend clairs les points à propos desquels et à partir desquels la démonstration doit être menée [περὶ ὧν τε γὰρ καὶ ἐξ ὧν εἶναι δεῖ τὴν ἀπόδειξιν, ἐκ τούτων γίνεται φανερόν] (*HA*, I, 6, 491a 7-13).⁵³

Selon ce passage donc la recherche zoologique commence par établir d'abord « ce sur quoi [περὶ ὧν] » elle portera : il s'agit d'investiguer, de collecter et d'enregistrer des faits du monde animal, de manière à saisir d'abord les attributs et les différences qu'exhibent les animaux. Les attributs et les différences des animaux seront étudiés selon quatre grands types de *differentiae* regroupant tous types de différences possibles que le monde animal pourrait exhiber : les parties des animaux, leur mode de vie, leur caractère et leur activité (*HA*, I, 1, 487a11-12). Or Aristote n'enregistre pas les faits du monde animal d'une manière hasardeuse et désordonnée mais il le fait d'une manière à établir des corrélations universelles et générales entre eux. C'est-à-dire qu'il essaie, à chaque fois (πᾶσι – a10), d'indiquer, au niveau le plus général possible, quelle différence suit quelle autre. Il établit ainsi les paires des faits biologiques que l'on trouve souvent ensemble dans la nature. Pour en prendre un exemple :

Les animaux à quatre pieds donnant naissance à des animaux possèdent tous un œsophage et une trachée-artère qui sont disposés de la même façon que chez les hommes. Il en va de même chez ceux des animaux à quatre pieds qui donnent naissance à des œufs, et aussi chez les oiseaux. Mais ils se différencient par la forme de ces parties. En règle générale, tous ceux qui, recevant l'air, l'inspirent et l'expirent, ont un poumon, une trachée, un œsophage. [...] Tous les animaux pourvus de sang

⁵³ Cf. aussi *PA*, I, 1, 639a 12-15 et *GA*, II, 6, 742b 23-36.

n'ont pas de poumon, ainsi le poisson n'en a pas, non plus que tout autre animal qui serait pourvu de branchies. (*HA*, II, 15, 505b32-506a13)⁵⁴

Dans ce passage, la corrélation se trouve entre la possession de trois parties (poumon, trachée, œsophage) et une activité, à savoir respiration. Aristote ainsi identifie la *differentia* dont la présence implique celle d'une autre. C'est là que les explications du type A jouent un rôle dans l'organisation de l'information collectée. La méthode d'organisation des données dont on dispose sur les différentes sortes d'animaux consiste à identifier d'abord le groupe le plus général possible auquel une *differentia* particulière appartient universellement ; ensuite, on cherche à savoir comment cette *differentia* se différencie davantage pour chaque sous-groupe. Or, même à ce niveau (donc en fait, à chaque niveau), on cherche le groupe le plus large auquel ces différenciations appartiennent. Donc, pour un sorte d'animal donné, l'explication de la possession d'une *differentia* par l'identification du groupe le plus large possédant cette *differentia* universellement et à titre premier et dont l'animal en question fait partie de par sa possession de la *differentia* en question, est ce que Lennox nomme l'explication du type A. Dans l'exemple du dernier passage cité, la possession d'un groupe d'organes est identifiée comme le fait des animaux sanguins qui respirent. Mais il est ajouté d'emblée que ce n'est pas le cas pour tous animaux sanguins : le poisson n'a pas de poumon et donc il n'a pas non plus les autres organes qui s'ensuivent de la présence du poumon : en effet aucun animal qui possède une branchie n'est pourvu de poumon. Ces animaux marquent donc la limite de l'étendue du groupe des animaux sanguins auquel la possession de poumon appartient universellement. Or, l'homme et l'oiseau, étant des animaux sanguins qui respirent, ont un poumon, une trachée, et un œsophage, bien que ces organes se différencient selon la forme chez l'un et chez l'autre de ces sous-groupes.

Pour le projet zoologique d'ensemble d'Aristote, la conséquence la plus importante de l'organisation des données par ce type d'explication est que cette dernière permet au naturaliste de découvrir ces corrélations des *differentiae* qui seront l'objet des explications causales plus fondamentales. L'*Historia Animalium* se contente, pour ainsi dire, de décrire et d'indiquer les *differentiae* qui vont ensemble, sans donner une démonstration causale de ces corrélations exposées. Mais ce faisant, il pave la voie de *hoti* à *dioti*. Donc dans l'étape suivante de sa recherche, le naturaliste cherchera à identifier une cause pour la corrélation que sa recherche préparatoire (l'*HA*) aura révélée entre, par exemple, la possession du poumon et

⁵⁴ Pour une analyse plus détaillée de ce passage voir J. G. Lennox, « Divide and Explain », *loc. cit.*, p. 21-22 ; et Lennox, 2006, p. 13-14.

la respiration. Pourquoi les animaux sanguins qui respirent possèdent-ils tous un poumon ? C'est ce que Lennox appelle l'explication du « type B ». ⁵⁵ Donc, l'*HA* a une priorité méthodologique sur les explications causales que l'on trouve dans les traités comme *Parties des Animaux* et la *Génération des Animaux*. ⁵⁶

Si on revient sur l'animal politique, les passages du corpus aristotélicien qui portent directement sur ce sujet sont trop limités et dispersés. De plus, la plus grande partie de ces passages se trouve dans les traités consacrés aux « choses humaines ». Etant donné la rareté des contextes directement zoologiques portant sur cette question, le deuxième chapitre du premier livre des *Politiques* acquiert une importance plus considérable pour celui qui cherche à 'réarranger' l'information dont il dispose au sujet de l'animal politique selon la méthode générale de la recherche scientifique qu'Aristote emploie dans ses traités zoologiques. C'est donc pour cette raison que la corrélation que Kullmann établit entre la qualité de « politikon » et la possession du désir de vivre en communauté avec les autres membres de son espèce, mérite d'être étudiée de plus près. Elle nous permet d'aller au-delà d'un simple parallélisme entre ce chapitre des *Politiques* et les autres textes zoologiques. Elle nous montre en effet qu'il existe une affinité épistémologique entre la recherche zoologique d'Aristote et l'argument de notre chapitre. C'est dans ce sens que les analyses de Kullmann nous permettent de lire ce chapitre comme une pièce de zoologie.

III.D. « Politikon » : accident *per se* de l'homme ?

Il s'agit maintenant d'examiner la seconde partie de la reconstruction par Kullmann de l'argument sur le *politikon* humain. Si je fais une distinction entre une première partie et une deuxième partie de l'analyse de Kullmann, c'est que dans la suite de ce que nous venons de

⁵⁵ Selon Lennox, l'explication du type B se caractérise par les traits suivants : « 1. The predication to be explained is the predication of a feature which belongs to its subject primitively and as such: as *2R* is predicated of triangle; 2. This primitive predication is explained by identifying some aspect of the subject's specific nature as responsible for it; 3. Thus the middle terme identifies, *not* a wider kind of which the subject is a sub-kind, but an aspect of that subject's *specific* nature, i.e., something proper to it which makes it that sort of thing » (« Divide and Explain », *loc. cit.*, p. 10).

⁵⁶ « The overarching purpose of HA [is] to organize information about animal likenesses and differences in precisely the form required for the modes of explanation we find in the explanatory biological treatises – *Parts of Animals*, *Generation of Animals*, *Pregression of Animals*, *On Respiration*, and so on. » (J.G. Lennox, *Aristotle's Philosophy of Biology*, *op. cit.*, p. 2).

voir, il semble violer à la fois la limite inférieure et la limite supérieure de sa propre explication du type A.

La seconde partie de la reconstruction de Kullmann peut être divisée en deux: d'abord, il explique comment il comprend la 'nature' de la prédication de « politikon » à l'homme ; après, il donne une explication pour le degré élevé de la politicité humaine. Dans une note (citée plus haut), il dit que *politikon* et *agathou kai kakou kai dikaiou kai adikou aisthêsin echon* sont des *sumb bekota kath' hauta* dérivables de la définition de l'homme, « animal rationnel ». Pour le sens qu'il faut donner ici à *sumb bekota kath' hauta*, il fait référence à *A.Po.*, I, 4 et 6.

En *A.Po.*, I, 4, 73a34-b16, Aristote distingue quatre sens pour « appartenir par soi [καθ' αὐτὰ ὑπάρχειν] ». Ce sont les deux premiers qui sont essentiels pour notre propos.⁵⁷ Conformément à la tradition, Kullmann identifie la prédication *sumbekos kath' hauta* avec le deuxième sens d'appartenance « par soi » qu'Aristote donne dans le passage ci-dessous :⁵⁸

Est dit appartenir 'par soi' à une chose tout ce qui lui appartient comme élément de son 'ce que c'est' [ὅσα ὑπάρχει τε ἐν τῷ τί ἐστιν], par exemple la ligne appartient par soi au triangle, le point à la ligne [...] On parle aussi d'appartenance 'par soi' dans tous les cas où des choses appartiennent à d'autres, lesquelles sont contenues dans la formule qui montre ce que sont les premières [ὅσοις τῶν ὑπαρχόντων αὐτοῖς αὐτὰ ἐν τῷ λόγῳ ἐνυπάρχουσι τῷ τί ἐστι δηλοῦντι], par exemple le rectiligne et le courbe appartient par soi à la ligne, et l'impair et le pair, le premier et le divisible, le carré et l'oblong appartiennent par soi au nombre. (73a34-b1)

Jonathan Barnes, dans la note qu'il écrit pour 73a 34⁵⁹, donne la formulation suivante pour ces deux sens de *kath' hauta* ; et il nomme le premier (73a34-5) comme « prédication-I₁ », et le deuxième (73a37-8) comme « prédication-I₂ » :

A holds of B in itself =_{df} A holds of B and A inheres in the definition of B;

A holds of B in itself =_{df} A holds of B and B inheres in the definition of A.

⁵⁷ Le résumé qu'Aristote donne en 73b 16-24 pour ces quatre sens de « par soi » suggère que les deux premiers sens sont les plus cruciaux.

⁵⁸ W. Kullmann, *Wissenschaft und Methode : Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft*, Berlin, 1974, p. 181-183.

⁵⁹ J. Barnes, *Aristotle. Posterior Analytics. Translated with a commentary*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 112.

Kullmann prends les accidents *per se* (*sumbebekota kath' hauta*) comme une prédication du type I₂, parce qu'ils appartiennent à leur sujet en vertu de la substance de leur sujet, c'est-à-dire en vertu de *ce qu'est* leur sujet, sans être une partie de leur substance.⁶⁰ Cela dit, selon Kullmann, « politikon », étant un *sumbekos kath' hauta*, serait un attribut prédiqué de la façon I₂ à l'homme, et « politikon » appartiendrait à l'homme en vertu de sa définition, sans être sa définition. Pour préciser cette idée, Kullmann souligne avec insistance que « politikon » n'est jamais la définition de l'homme, et qu'il n'est qu'un trait non-définitionnel de l'homme.⁶¹ Après cela, Kullmann, rapportant ce qu'Aristote donne en *Pol.*, I, 2, 1253a16 comme l'*idion* de l'homme (à savoir, la propriété de « *agathou kai kakou kai dikaiou kai adikou aisthêsîn echon* ») à la *differentia* de l'homme (*logon echon*), il accorde à cet *idion* aussi le statut d'accident *per se*⁶², toujours dérivable de la définition de l'homme.⁶³

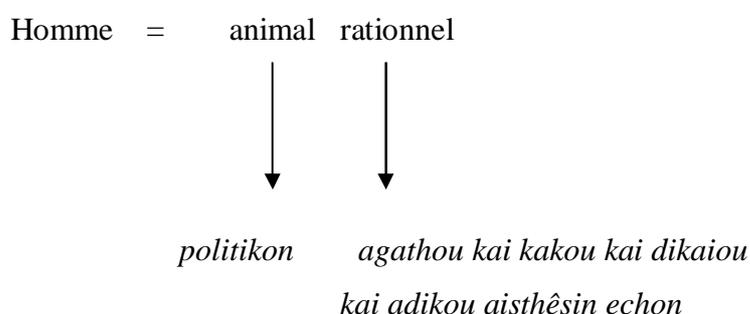
⁶⁰ Barnes, *Aristotle. Posterior Analytics, op. cit.*, p. 114, montre que cette classification des accidents *per se* comme prédication-I₂ est logiquement fallacieuse.

⁶¹ Ce qui semble en conformité avec la seule définition de « *sumbekos kath' auto* » qu'Aristote donne dans le *Mét.*, V, 30, 1025a 30-34 : « tout ce qui est la propriété de chaque chose par soi sans être dans sa substance [ὅσα ὑπάρχει ἐκάστῳ καθ' αὐτὸ μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄντα] ». L'exemple qu'il donne pour cette définition est la propriété de « avoir ses angles égaux à deux droits » pour le triangle.

⁶² Pour le statut d'accident *per se* de cet *idion* de l'homme, Kullmann devrait penser plutôt au passage parallèle de *A.Po.*, I, 6, 74b5-12. Ce qui correspond dans ce dernier passage au premier sens d'appartenance « par soi » donné en *A.Po.*, I, 4, est formulé comme « ce qui appartient au 'ce que c'est' du sujet [τὰ μὲν γὰρ ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχει - 74b7-8] » ; le deuxième sens, qu'on accepte traditionnellement comme la formule d'accident *per se*, comprend les prédicats pour lesquels « ce dont ils sont prédiqués appartient à leur 'ce que c'est', et pour ceux-ci l'un des opposés appartient nécessairement au sujet [τοῖς δ' αὐτὰ ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχει κατηγορουμένοις αὐτῶν, ὃν θάτερον τῶν ἀντικειμένων ἀνάγκη ὑπάρχειν - 74b8-10] ». Kullmann devrait penser à ce deuxième sens, parce que les perceptions du bien et du mal, et du juste et de l'injuste, étant des *antikeimena*, ne sauraient pas être tenues à propos d'une *même chose* en *même temps* ; mais l'un de ces opposés appartiendra nécessairement à la perception quand il s'agit de quelque chose susceptible d'être bonne, mauvaise, et donc, juste ou injuste. Voir Kullmann, « Man as a Political Animal », *loc. cit.*, p. 113.

⁶³ Il y a un débat sur la question de savoir si *ta kath' hauta sumbebekota* sont des accidents ou plutôt des propres. D'une part, comme ils leur manquent le trait d'être contre-prédicable (cf., *A.Po.*, I, 19, 82a15ff ; 22, 83b18-19 et 84a11-27) , ils sont dépourvus du trait définitoire d'un propre (*Top.*, I, 5) ; mais d'autre part, l'exemple de 2D, lequel est le seul qu'Aristote donne en *Mét.*, V, 30 pour expliciter ce qu'il entend d'accident *per se*, possède le trait de contre-prédicabilité, il n'est évidemment pas un accident non-nécessaire du triangle. Pour cette question voir W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, vol I, Oxford, 1924, p. 349 n. 30 ; J. Barnes, « Property in Aristotle's Topics », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 52, 1970, p. 136-155 ; V.E. Wedin, « A Remark on Per Se Accidents and Properties », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 55, 1973, p. 30-35 ; W. Graham, « Counterpredicability and per se accidents », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 57, 1975, p. 182-187 ; H. Granger, « The Differentia and the Per Se Accident in Aristotle », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 63,

Kullmann n'élucide pas davantage le mécanisme logique qui serait en œuvre entre la définition de l'homme et ses accidents *per se* politiques. Cependant, étant donné qu'il fait ces analyses dans le but d'élaborer la « déduction biologique » de la propriété d'être politique de l'homme, qu'il reconstruit sous la forme d'une explication du type A, il me semble qu'il cherche plutôt à montrer que « *politikon* » dérive de ce qui est animal chez l'homme (tout comme la possession du 2D dérive de ce qui est triangle dans l'isocèle de bronze), alors que « *agathou kai kakou kai dikaiou kai adikou aisthêsin echon* » dérive de ce qui est rationnel chez cet animal. L'homme, donc, étant un « animal rationnel » par définition, est *politique* de par son « animalité » ; et de par sa « rationalité », il possède la perception du juste et de l'injuste. On pourrait représenter le raisonnement de Kullmann par le schème suivant :



Cette reconstruction est parfaitement compatible avec les motifs principaux de l'interprétation qu'il essaie de développer au sujet de l'animal politique aristotélicien : en I-prédiquant la qualité de « *politikon* » à ce qui est animal chez l'homme, il parvient à faire dépendre cette qualité d'une constante biologique qui relève de l'animalité de l'homme. Ce faisant, il croit aussi prouver à la fois que le caractère politique de l'homme ne dérive pas de sa nature raisonnable mais lui appartient en tant qu'animal, et que « *politikon* » n'est pas la définition de l'homme mais un trait qui provient de sa définition. De plus, en rapportant « *politikon* » à l'homme-*animal*, il montre que ce trait n'est pas propre à l'homme (le point marqué par son explication du type A). Le raisonnement de Kullman me semble être le suivant : si « homme », il est nécessaire qu'il soit politique ; si « politique », il est nécessaire qu'il soit animal ; parce que tout ce qui est politique est animal ; et comme l'homme est un animal par définition, il est justifié qu'il soit politique. La faute de logique est manifeste. Kullmann viole à la fois la limite inférieure et la limite supérieure de sa propre explication du type A.

1981, p. 118-129. Pour la question sur le 2D voir J. E. Tiles, « Why the Triangle Has Two Right Angles Kath' Hauto », *Phronesis* 28 (1), 1983, p. 1-16.

Le problème concernant la limite inférieure est le suivant : les démonstrations du type A ne donnent jamais des prédications du type I. Tout simplement parce que les conclusions des démonstrations du type A ne sauraient jamais être *kath' hautō*. Dans une démonstration du type *Barbara* où AaB, BaC, donc AaC, l'appartenance d'A à C n'est jamais en vertu de C « soi-même » mais elle est toujours *kata* B. Par exemple, le 2D appartient à l'isocèle non pas en tant qu'isocèle mais en tant qu'une sorte de figure, à savoir le triangle. Si, donc, A appartient à C, c'est en vertu d'un « sujet plus large », d'un *genos*. Comme Barnes le précise dans ses remarques sur les démonstrations des types A et B de Lennox : « A holds of C in itself if and only if (i) AaC and (ii) there is no higher kind, K, under which C falls such that AaK ». ⁶⁴ Or, on a vu que dans la première partie de sa reconstruction de l'argument d'Aristote, Kullmann suppose qu'il existe bien « un genre supérieur » sous lequel tombe « homme » : il s'agit du groupe des animaux qui se caractérise par la possession du désir de vivre en communauté. C'est en effet en vertu de son appartenance à ce groupe que le caractère politique appartient à l'humain, selon Kullmann. Il s'ensuit que « politikon » n'est pas *kath' hautō* à l'homme. D'où la violation de la part de Kullmann de la limite inférieure qui détermine la valeur épistémologique de son explication du type A.

Le problème concernant la limite supérieure de son explication du caractère politique de l'homme par une démonstration du type A vient du fait de dériver ce caractère de ce qu'il prend comme la définition de l'homme. Lorsque Kullmann rapporte la politicité de l'homme à son animalité il commet l'erreur suivante. « Homme » n'a pas « politikon » dans sa définition ; mais « animal » est inhérent à la définition de « politikon » ; car après tout, si un individu est politique, il est nécessairement (une sorte d') animal :

politique = df animal

Kullmann en conclut avec précipitation que comme l'homme aussi est un animal, il est donc politique. Pour rendre compte de la faute de son argument, prenons la formule suivante qui traduit « accident *per se* » :

$$\Sigma (A, B) \leftrightarrow \sim E (A, B) \ \& \ (x) (Ax \rightarrow Bx)^{65}$$

où , $\Sigma (A,B)$ veut dire « A est un *per se* accident de B » ; $E (A,B)$, « A montre l'essence de B », et la flèche signifie une implication stricte. Dans notre cas, A serait « politikon », B, « animal » et x, « homme ». Lorsqu'il dérive la qualité politique de l'homme de son animalité,

⁶⁴ J. Barnes, *Aristotle. Posterior Analytics*, op. cit., p. 121-2.

⁶⁵ J'emprunte cette formulation à Graham, « Counterpredicability and *per se* accidents », loc. cit., p.187.

Kullmann semble prendre le dernier conjoint à l'inverse: $(Bx \rightarrow Ax)$.⁶⁶ « Politikon » prendra « animal » dans sa définition parce que « politikon » est une sorte d'animal, et donc, nécessairement animal. Cependant du fait que « animal » est inhérent à « politikon », on ne peut pas déduire que tout animal est politique : il peut être sporadique, solitaire, etc.

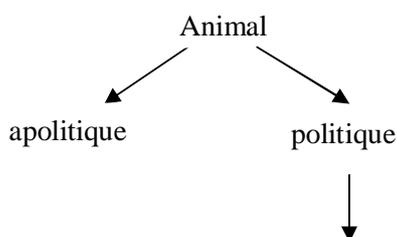
D'où le problème avec la limite supérieure de son explication du caractère politique de l'homme par une démonstration du type A : le genre le plus proche, pour l'homme, à l'égard du prédicat « politikon » n'est pas « animal » *tout court* mais *une sorte* d'animal, à savoir celui qui a le désir de vivre en communauté avec les autres membre de son espèce. Donc, le moyen terme d'une explication démontrant l'appartenance du prédicat « politikon » à cet individu qu'est l'homme, ne peut pas être « animal » tout court. L'homme n'est pas politique parce qu'il est animal tout court. Lorsqu'il prend « animal » comme le genre le plus proche pour ce prédicat, Kullmann perd de vue le sujet auquel le prédicat appartient à titre premier, immédiatement, et universellement. Cela faisant, il détruit également la condition de possibilité d'une prédication universelle entre le prédicat et le sujet : il entre dans un 'univers' où existent des sujets qui n'accepteront pas le prédicat « politikon » : il existe des animaux qui ne sont pas politiques.⁶⁷

⁶⁶ Pour une erreur semblable de la part de J. Barnes voir Wedin, « A Remark on *Per Se* Accidents and Properties », *loc. cit.*, p.33 et Graham, « Counterpredicability and *per se* accidents », *loc. cit.*, p. 187 n. 12.

⁶⁷ Dans un tel 'univers', on ne peut plus formuler des propositions-a mais uniquement des propositions-i pour l'attribut « politikon ». Or, dans ce cas, on ne peut pas *démontrer* la prédication de « politikon » à « homme ». Parce que de ces deux prémisses : AiB, BaC, on n'obtient jamais AaC. En ce qui concerne « politikon », de ces deux prémisses : « 'politikon' appartient à certains d'animaux » et « 'animal' appartient à tout homme », on n'obtiendrait jamais la conclusion « 'politikon' appartient à tout homme » (cf. *A.Pr.*, I, 4, 26a30-36). En effet, c'est l'idée principale de la critique aristotélicienne, en *A.Pr.*, I, 31, de ceux qui prennent la division pour une démonstration : un syllogisme qui suivrait l'ordre d'une division par *genos* [ἡ διὰ τῶν γενῶν διαίρεσις – 46a31] nécessite qu'on prenne l'universel comme le moyen terme. Or, dans ce cas là, le moyen terme sera plus large que le majeur et le rapport entre le majeur et le moyen ne saurait être formulé que dans une proposition-i. Or un tel rapport entre le majeur et le moyen ne nous permettra pas d'en conclure un rapport universel entre le majeur (A) et le troisième terme (C).

IV. Diviser le « politikon ». Partie I.

Quelle division suppose la reconstruction par Kullmann du raisonnement du Stagirite au sujet du caractère politique de l'homme ? Etant donné que selon Kullmann Aristote aurait dérivé le caractère politique de l'homme de son animalité tout court, il faudrait supposer que le *genos* « animal » est divisé en animaux politiques et ceux qui sont privés de cette qualité :



{abeille, fourmis, etc.... homme [(df animal rationnel) → *agathou kai kakou kai dikaiou kai adikou aisthêsin echon*]}

Comme on l'a dit, Kullmann suppose que l'homme et les autres animaux politiques ne se différencient pas à l'égard du désir qu'ils possèdent de vivre en communauté avec les autres membres de leurs espèces. Autrement dit, il pense qu'en ce qui concerne cet aspect génético-biologique d'être politique, il n'existe aucune différence eidétique entre différents animaux politiques. Pour expliquer par exemple comment l'homme se différencierait des autres animaux par le plus haut degré de sa politicité, il ne dit pas qu'il est plus politique parce qu'il possède ce désir plus que ou plus intensément qu'eux. Selon le schème ci-dessus, l'homme se différencierait des autres animaux sur une base extra-biologique : sur la base de sa rationalité. Il s'ensuit que le groupe des animaux politiques serait constitué des individus qui ne se différencient pas les uns des autres en terme de ce trait biologique caractérisant ce groupe, mais « animal politique » aurait le statut d'une espèce ultime, tout comme « homme », qui ne se différencie plus  id tiquement. Or cela ne semble guère admissible parce qu'il existe évidemment des différences essentielles entre le *politikon* humain et les autres animaux politiques. La solution que Kullmann produit pour surmonter cette difficulté semble être la suivante : comme ces animaux ne se différencient pas à l'égard de l'aspect biologique d'être politique, pour expliquer ce qui différencie l'homme dans ce groupe, il recourt à un trait (extra-biologique) qui regarde la vie politique de l'homme et que seul l'homme possède parmi les individus de ce groupe.

Cela ne saurait guère être le sens biologique qu'Aristote aurait cherché pour le caractère politique de l'homme. D'abord parce que « politikon » est une instance de quatre types de *differentiae* selon lesquelles le naturaliste doit mener ses investigations et ses divisions (cf. *HA*, I, 1, 487a11-12). Ce sont de grandes catégories de *differentia* selon lesquelles un bon diaireticien doit organiser l'information dont il dispose. Une bonne division procéderait en suivant les différences éidétiques que ces *differentiae* montreront pour différentes sortes d'animaux. C'est-à-dire qu'il s'agit de prendre plutôt ces *differentiae* comme *genos* et d'examiner comment elles se différencient *eidei* pour différents animaux qui possèdent la *differentia* en question⁶⁸. Il s'ensuit que « politikon », étant une instance de l'une de ces grandes catégories de *differentia*, à savoir le « mode de vie »⁶⁹, doit être considéré comme « une *differentia* générale » englobant des différences eidétiques en elle-même :

Il doit y avoir des formes d'une différence générale car s'il n'y en avait pas, pourquoi serait-elle générale et non particulière ? Or, parmi les différences, certaines sont générales et admettent des formes, [Δεῖ δὲ τῆς καθόλου διαφορᾶς εἶδη εἶναι· εἰ γὰρ μὴ ἔσται, διὰ τί ἂν εἴη τῶν καθόλου καὶ οὐ τῶν καθ' ἕκαστον; Τῶν δὲ διαφορῶν αἰ μὲν καθόλου εἰσὶ καὶ ἔχουσιν εἶδη]. (*PA*, I, 1, 642b24-27)

Prendre « politikon » comme un trait biologique qui ne se différencierait pas en différentes *eidê*, est en fait tomber dans l'erreur qu'Aristote reproche au dichotomiste platonicien : manquer le fait que le caractère politique diffère spécifiquement chez homme et chez, par exemple, l'abeille. Aristote reproche au dichotomiste de ranger, par exemple, l'oiseau et l'homme ensemble, sans différenciation, dans la classe « bipède », alors que chez eux, « la bipédie est autre et spécifiquement différente (ἡ διποδία γὰρ ἄλλη καὶ διάφορος) » (643a3).⁷⁰ Il en va de même pour « politikon » : ce n'est pas parce que le mode de vie « politique » appartient en commun aux animaux différents et que tout individu politique est nécessairement animal, qu'il appartient à tous de la même manière. Au contraire, on devrait le considérer comme une *diaphora* générale, selon laquelle les animaux diffèrent l'un de l'autre. C'est-à-dire que le caractère politique de l'homme, *déjà au niveau biologique*, se

⁶⁸ Le fonctionnement de ce processus de la division sera exposé en plus de détail dans le reste de ce chapitre lors de l'examen des analyses de Jean-Louis Labarrière.

⁶⁹ En effet, en *HA*, I, 1, « être politique » est donné comme exemple pour les différences se rapportant non seulement au « mode de vie » (*bios*) mais aussi à l'action (*praxis*) (487b32). Cette conjonction du *bios* avec la *praxis* n'est pas fortuite parce que selon Aristote : « ὁ δὲ βίος πρᾶξις ἐστίν » (*Pol.*, I, 4, 1254a7). Le rapport entre le *bios* et la *praxis* est discuté en détail dans le chapitre 5 de ce travail.

⁷⁰ Cf. *PA*, IV, 12, 693b2 et *HA.*, II, 12, 503b33-4.

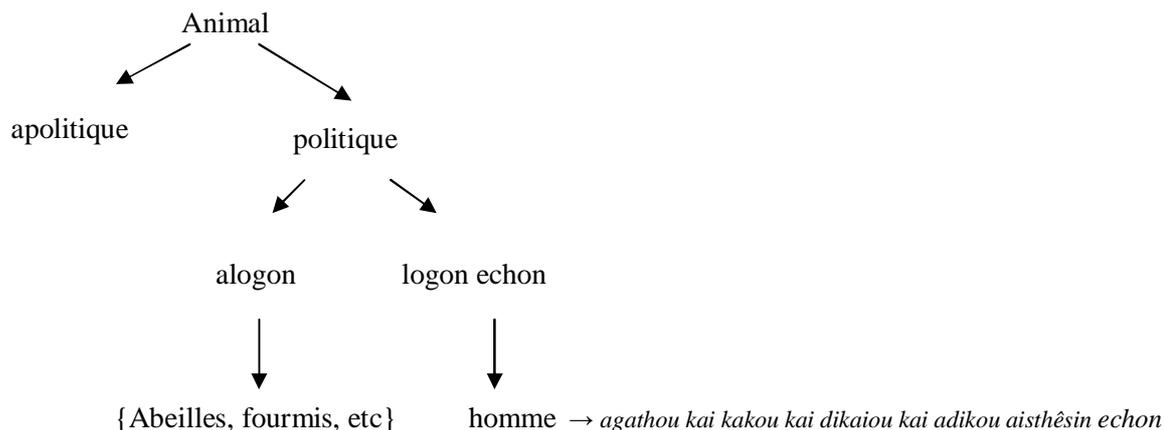
trouvera dans la nature comme l'une des différenciations d'un trait commun et comme une « altérité » de « cette chose commune » : « toute différence par l'espèce est différence d'une chose en un point [ἡ δὲ διαφορὰ ἡ εἶδει πᾶσα τινὸς τί], de sorte que cette chose est la même dans les deux cas et est leur genre » (*Mét.*, I, 8, 1058a12).

Cela dit, pour pouvoir rendre compte de la spécificité du caractère politique de l'homme, il faudra déterminer « le point » sur lequel il différencie « le même » et en constitue une altérité par rapport aux autres *eidê*. Cependant il faudra le faire sans 'détruire' l'identité du *genos*, unité au sein de laquelle se déploient ses différences. En d'autres termes, lorsqu'on cherche à déterminer par quelle différence spécifique se constitue l'un des *eidê* d'un même *genos*, il faut éviter de le faire d'après une *differentia* qui n'appartient pas déjà au groupe des *differentiae* qu'englobe le *genos* : la bipédie ne se divise pas en « domestique » et « sauvage » ; ces derniers ne comptent pas parmi des *differentiae* possibles de la bipédie, et ils sont accidentels à ce *genos*. Or un *genos* est ce « qui ne contient pas une différence accidentelle » (1058a1). C'est ce point crucial de la division aristotélicienne dont Kullmann semble ne pas avoir tenu compte lorsqu'il cherche la différence spécifique du *politikon* humain dans un domaine extra-biologique, et qu'il attribue le même trait biologique, sans différenciation, à tous les animaux dits politiques. Tandis que pour pouvoir dire que différents animaux constituent des espèces d'animal politique, il faudrait au moins dire que l'aspect qui les rend « politique » se différencie sur un point précis pour chacun. Parce que dire que tout homme est un animal politique ne suffit pas ; l'homme est une *certaine sorte* d'animal politique.

On pourrait bien sûr objecter que Kullmann prend l'*idion* (la perception du juste et de l'injuste) de l'homme comme la différence spécifique de son caractère politique. Cette objection aurait sans doute une certaine force. Parce qu'il semble que lorsqu'il rapporte la perception du juste et de l'injuste à l'élément rationnel de cet *animal* rationnel, Kullmann croit qu'il donne une spécification du caractère politique de l'homme sans sortir du *genos* d'où il dérive ce caractère : cet *idion* serait dérivé de la différence spécifique de l'homme (*logon echon*) sans malgré tout sortir de son animalité. Après tout, l'homme est un *animal* rationnel. En fin de compte, il dérive l'*idion* de l'homme de la même source que son caractère politique : l'homme-*animal*.

Mais à y regarder de plus près, l'erreur est encore plus grave. Si Aristote avait vraiment identifié la différence spécifique du *politikon* humain par sa perception du juste et de l'injuste, il s'ensuivrait que l'homme et les autres animaux politiques se différencient l'un de

l'autre par la possession et la privation de cette perception. Or cette différence présuppose la différence d'avoir et d'être privé de la raison. Pourtant, comme cette perception est assignée à l'homme comme la différence spécifique de sa politicalité, cela supposerait que le groupe d'« animal politique » soit divisé en *logon echon* et *alogon*. Donc la *differentia* qui divise les animaux politiques serait « possession de la raison ». Kullmann semble présumer qu'Aristote raisonne selon une division comme suit :



Je viendrai à l'examen détaillé du problème que pose cette division par privation dans la section suivante où seront analysées les positions de Jean Louis Labarrière relativement à leur conformité à la *dairesis* aristotélicienne. La position de Kullmann sera mieux appréciée à la fin de la section prochaine. En guise d'introduction à la problématique des sections qui suivent, on peut se contenter de souligner les points suivants : Kullmann dérive le caractère politique de l'homme de son animalité ; puis, lorsqu'il entreprend de montrer ce qui différencie le *politikon* humain des autres animaux politiques, pour éviter de sortir de l'animalité de l'homme, il remonte encore une fois vers cet universel plus étendu que le « politikon », à savoir vers le *genos* animal. Bien qu'un tel procédé de division nous permette de voir que la possession de la raison et de ses corollaires est le fait d'une *certaine sorte d'animal*, il ne nous permet pas de voir qu'elle est le fait d'une *certaine sorte d'animal politique*. Or ce dernier est ce que cherche une bonne division aristotélicienne :

Mais de plus, il faut aussi à coup sûr diviser la différence de la différence, par exemple 'pourvu de pieds' est une différence de l'animal ; de nouveau il faut savoir la différence de l'animal pourvu de pieds en tant qu'il est pourvu de pieds, de sorte qu'on ne doit pas dire que pourvu de pieds se divise en ailé et aptère, si l'on veut parler correctement (ou, si l'on fait

cela, ce sera par incapacité), mais qu'il se divise en pied fendu et pied non fendu. De fait, ce sont là les différences de pied parce que le pied fendu est une façon d'être du pied [ἡ γὰρ σχιζοποδία ποδότης τις]. (*Met.*, Z, 12, 1038a9-15)

Si on reconsidère l'idée principale de ce passage dans les termes de *Met.*, I, 9, on dirait que pour que la division soit juste, il faudrait diviser le genre « bipède » en ses espèces par le moyen de *ces points* en lesquels il se différencie tout en restant le « même ». Il en va de même pour « politikon » : la différence politique de l'homme se montrera comme *ce point* eu égard auquel « animal politique » se différencie en tant qu'animal politique.

Or, selon la division que Kullmann suppose pour la déduction biologique des *Politiques*, I, 2, la différence de la possession de la raison ne s'obtient pas dans la continuité de la division progressive venant du « politikon ». Comme elle suppose qu'on *remonte* vers « animal », son origine se trouve sur un autre axe de division. On a donc ici une intersection des différents axes de division : il est certes vrai que tout animal politique est ou rationnel ou *alogon*, mais non pas en tant que politique. Il en va de même pour la perception du juste et de l'injuste. Mais il s'agit pour Aristote d'une division accidentelle, parce qu'on ne divise pas par la différence de la différence.

Il suffira pour l'instant de dire que le fond du problème consiste en ce que cette division par privation marque un niveau d'opposition où le *genos* « politikon » se dissout. Si toute contrariété est une forme de privation (*Met.*, I, 4, 1055a33 ; 1055b13-14), les contraires restent tout de même ἐν τῷ αὐτῷ γένει.⁷¹ L'inégal est ce qui ne possède pas l'égalité ; et

⁷¹ Cf. *Cat.*, 6, 6a18 où on trouve la définition usuelle des contraires comme « les termes qui sont les plus éloignés l'un de l'autre parmi ceux qui appartiennent à un même genre ». Cette définition est en conformité avec celle donnée dans le livre I de la *Métaphysique* selon laquelle la contrariété est la plus grande différence (ἡ μεγίστη διαφορά – 4, 1055a5), ou la différence complète (ἡ τελεία διαφορά – a13) : « les choses qui diffèrent le plus dans le même genre sont des contraires, car la différence complète est la différence maximale entre ceux-ci » (1055a27-29). Cependant, en *Cat.*, 11, 14a 19 *sq.*, il est dit que les contraires existent aussi dans des genres contraires (ἐν τοῖς ἐναντίοις γένεσιν). L'exemple donné pour ce dernier cas est celui de la justice et de l'injustice, l'une appartenant à la vertu et l'autre au vice comme leur *genos*. Dans leur note pour ce passage, Pellegrin et Crubellier (*Aristote. Catégories*, Paris, GF Flammarion, 2007, p. 242) citent la solution que Ammonius propose pour cette difficulté. Ammonius (102, 6) aurait dit que bien que la vertu et le vice fussent des genres opposés, il existait tout de même un même genre auquel ils appartenaient, à savoir celui des « états » (*hexeis*). O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, Paris, Vrin, 1976, p. 135-136, pense que la définition donnée dans la *Métaphysique*, I, 4 est « l'expression de la pensée définitive d'Aristote ». Selon lui, « Aristote nous laisse voir la raison et la source de la définition dont il s'agit. Il définit les contraires en vue de la physique et en fonction de considérations physiques (cf. *Met.*, I, 4, 1055a6 et b11). Ainsi les termes qui s'opposent comme contraires, ce sont les extrêmes

l'impair est ce qui ne possède pas la parité. Cependant, l'impair n'est pas n'importe quoi qui soit privé de la faculté d'admettre la parité mais il s'agit bien d'un nombre. Quant à l'animal politique, il est sans doute vrai que tout animal politique sera ou raisonnable ou privé de la raison. Cependant l'*alogon* n'est pas nécessairement un animal politique. Si l'*alogon* est un animal, mais non pas nécessairement un animal politique, il s'ensuivra que « politikon » n'est pas ce « même *genos* » à l'intérieur duquel l'*alogon* et le *logon echon* s'opposent comme des contraires. Le fait que l'un des animaux politiques (ici, l'homme) se trouve posséder une propriété dont les autres sont privés, ne garantit pas qu'il la possède *en tant que politique*. Comment sait-on que la possession d'une telle propriété nous donne la différence spécifique de l'animal politique qui la détient ? En fait, on ne peut le savoir ! Nous le supposons tel. Pour pouvoir mieux apprécier l'importance de ce dernier point, il convient d'examiner les analyses de Jean-Louis Labarrière sur l'animal politique.

V. Labarrière : comparer les animaux politiques selon le plus et le moins

On a vu que malgré son intention originale de rendre compte du caractère politique de l'homme chez Aristote sur une base biologique commune partagée par l'homme et les autres animaux dits politiques, Kullmann finissait par recourir à une différence de qualité pour le degré élevé de la politicalité humaine. Selon lui, l'aspect biologique qui rend politique aussi bien l'homme que les autres animaux ne se différencie pas à ce niveau, et la différence politique de l'homme s'explique sur une base extra-biologique, par référence à son *logos*. Selon cette approche, l'homme serait *d'abord* animal politique (comme tous les autres), *puis* plus politique : ce qui est propre à cet animal politique particulier ne se comprendrait pas à un niveau zoologique ; le degré spécial de sa politicalité ne serait pas un fait de son état zoologique. C'était ce que j'ai considéré comme un retour de la perspective de Mulgan et de Bodeüs.

On pourrait appeler cette perspective « saltatoire ».⁷² Selon cette perspective, si on pouvait projeter les différences entre les animaux politiques sur une échelle constituée des « sauts » marquant les points de différenciation, la hiérarchie entre ces animaux ne serait pas

d'un même genre : pair et impaire, blanc et noir ». Pour une excellente analyse de *Met.*, I, 4, voir Pellegrin, *La classification des animaux chez Aristote : Statut de la biologie et unité de l'aristotélisme*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 73-103. Pour la notion de *genos* comme le substrat des contraires cf. *Met.*, Γ, 2, 1004a9-16.

⁷² J'emprunte cette expression et son application à l'argument sur l'*ergon* de l'homme dans l'*EN*, à Andrew Coles, « Animal and Childhood Cognition in Aristotle's Biology and the *Scala Naturae* », *Aristotelische Biologie : Intentionen, Methoden, Ergebnisse*, op. cit., p. 287-291.

le résultat des différenciations croissantes et continues des traits communs à tous, mais serait plutôt déterminée par ce qu'ils ne possèdent pas en commun : chaque saut serait déterminé par son exclusivité. Dans la lecture de Kullmann, il n'y a qu'un seul saut : le *logos* de l'homme. Tous les autres animaux moins politiques que l'homme le sont parce qu'ils sont tous exclus du partage de cette propriété humaine qu'est le *logos*.

Cette perspective « saltatoire » est illustrée le plus nettement par l'argument sur l'*ergon* de l'homme dans l'*EN*, I, 7. Selon cet argument, les plantes sont séparées catégoriquement des animaux par leur possession limitée de l'âme nutritive et générative. Ce qui sépare les animaux des plantes, c'est leur possession, en plus de la faculté nutritive, de la faculté sensitive, à laquelle les plantes n'ont aucun accès. Et la vie que manifestent les animaux, comparée à celle de l'homme, est limitée par la nutrition et la sensation. L'homme se différencie par la possession de toutes les autres facultés que possèdent les autres vivants *plus le logos* (1098a1-5). Le principe de cette échelle est l'exclusion catégorique de ceux qui se trouvent aux niveaux inférieurs de l'échelle de ce qui caractérise les niveaux supérieurs.⁷³

L'alternative à cette approche saltatoire est une perspective « graduelle » qui envisage le monde des vivants selon un « changement continu » d'une échelle naturelle. Cette perspective est illustrée le plus nettement dans le *corpus* par les passages en *HA*, VII (VIII), 1, 588b4-589a9 et en *PA*, IV, 5, 681a12-15. Ce sont des passages où on croit, d'habitude, trouver l'idée aristotélicienne d'une *scala naturae*.⁷⁴ Ce passage d'introduction du *HA*, VII

⁷³ Il me semble que l'idée de hiérarchiser les animaux politiques sur une échelle saltatoire est en conformité avec la division par privation, à laquelle Kullmann semble avoir recouru. L'un des sens de la privation, selon Aristote, est « ne pas posséder une des choses qu'il est naturel de posséder, même s'il n'est pas dans sa propre nature de la posséder, par exemple on dit qu'une plante est privée d'yeux » (*Met.*, Δ, 22, 1022b22-24). Cet exemple illustre en fait le niveau où la privation est une forme de contradiction (*Met.*, I, 4, 1055b3 et b7) : même si la plante ne possède pas la vue, on ne dit cependant pas qu'elle est *aveugle* ; mais on pourrait dire que la plante n'est pas (un vivant) voyant – ce qui est une négation (*apophasis*). Hamelin, *Le système d'Aristote, op. cit.*, p. 137, donne une interprétation semblable pour ce sens de la privation : « Lorsqu'on dit que la plante est privée de la vue, on n'exprime pas sans doute l'absence d'un attribut que la plante devrait posséder, mais (telle semble être du moins la pensée d'Aristote) on n'exprime pas non plus la simple absence de la vue dans la plante, on exprime que cette absence est une limitation, une impuissance de sa nature ».

⁷⁴ Arthur Lovejoy, *The Great Chain of Being : A Study of the History of an Idea*, Transaction Publishers, 2009, p. 55-59 (première apparition en 1936, Harvard University Press) pense que chez Aristote, à côté de l'idée d'une continuité graduelle du changement dans la nature et dans le monde des vivants, on trouve aussi l'idée d'une graduation des vivants le long d'une hiérarchie linéaire. Dans l'analyse de Lovejoy les animaux qui « dualisent [ἐπαμορτερίζειν] » entre deux genres différents tient une place importante. Herbert Granger, « The Scala Naturae and the Continuity of Kinds », *Phronesis* 30 (2), 1985, p. 181-200, critiquant Lovejoy, pense que

(VIII), où Aristote cherche à justifier la possibilité de comparer les caractères (*ethos*) des animaux selon le plus ou le moins, donne l'image d'une nature qui change graduellement en passant des choses inanimées au monde des vivants, et à l'intérieur de ce dernier, du genre des plantes jusqu'aux animaux les plus complexes, qui se caractérisent et se différencient par rapport aux « étapes » précédentes, principalement par l'ajout (ou l'avancement – 588b28)⁷⁵ de la sensation :

Ainsi la nature passe peu à peu des êtres inanimés aux animaux, de sorte que, en raison de la continuité, leur frontière et le statut de la forme intermédiaire nous échappent [Οὕτω δ' ἐκ τῶν ἀψύχων εἰς τὰ ζῷα μεταβαίνει κατὰ μικρὸν ἢ φύσις, ὥστε τῇ συνεχείᾳ λανθάνει τὸ μεθόριον αὐτῶν καὶ τὸ μέσον ποτέρων ἐστίν]. (588b4-6)

Selon ce passage, les « corps » qui se trouvent aux niveaux supérieurs de cette échelle de nature, sont « plus vivants » que ceux qui se trouvent aux niveaux inférieurs. Cette différenciation se manifeste la plus nettement entre le « genre » des choses inanimées et le genre des plantes et les animaux :

Car après le genre des êtres inanimés, il y a d'abord celui des plantes, et parmi celles-ci, l'une diffère de l'autre en ce qu'elle semble participer davantage à la vie [τούτων ἕτερον πρὸς ἕτερον διαφέρει τῷ μᾶλλον δοκεῖν μετέχειν ζωῆς], mais le genre des plantes tout entier, comparé au reste des corps [πρὸς μὲν τᾶλλα σώματα], apparaît

cette interprétation est fautive parce qu'une telle idée de « continuité des genres » constitue une menace pour l'unité substantielle des genres d'animaux et pour l'essentialisme qu'Aristote défend dans ses traités logiques et métaphysiques. Sur la même question voir aussi Friedrich Solmsen, « Antecedents of Aristotle's Psychology and Scale of Beings », *The American Journal of Philology* 76 (2), 1955, p. 148-164; William F. Fortenbaugh, « Aristotle : Animals, Emotion, and Moral Virtue », *Arethusa* 4 (2), 1971, p. 137-165; Andrew Coles, « Animal and Childhood Cognition in Aristotle's Biology and the *Scala Naturae* », *loc. cit.*

⁷⁵ Il y a une difficulté textuelle concernant le participe de cette ligne : faut-il lire « prosousês » ou « proiousês ». Balme adopte la première leçon. Dans ce cas là, il s'agira du seuil de changement qui marque le passage des plantes au monde animal en générale. Si on adopte la leçon alternative, il s'agira d'un changement à l'intérieur même du monde animal ; et il faudra placer le seuil plutôt entre les animaux qui n'ont que des fonctions de génération et de nutrition et ceux qui possèdent une faculté de sensation encore plus développée et compliquée avec un degré considérable de plaisir (voir la note de Balme dans sa traduction, *Aristotle. History of Animals*, Loeb Classical Library, Cambridge-London, Harvard University Press, 1991, p. 65 n. e). Cependant, la leçon « prosousês » pourrait avoir un sens pour les différenciations à l'intérieur même du monde animal, parce que tout animal ne possède pas les cinq sens (*HA*, IV, 8, 532b29-33). Cependant, on peut encore justifier la lecture de « proiousês » ainsi : la participation des animaux à la sensation est comparée en fonction de la finesse et de l'acuité des sens qu'ils possèdent ; ce n'est donc pas uniquement une question de nombre de sens; cf. *GA*, V, 1, 780b12 sq.

presque comme animé, tandis que, comparé aux animaux, il paraît inanimé. Et le passage des plantes aux animaux est continu [Ἡ δὲ μετάβασις ἐξ αὐτῶν εἰς τὰ ζῷα συνεχῆς ἐστίν], (588b6-11)⁷⁶

Alors que l'enjeu de l'argument sur l'*ergon* de l'homme est de distinguer les formes de vie d'une manière catégorique et non-comparative, dans ce passage de l'*HA*, Aristote cherche à établir la possibilité d'une comparaison entre les vivants en tant que vivants, et à montrer que certaines différences entre les animaux (surtout celles qui concernent leurs caractères et leurs modes de vie⁷⁷) pourraient être envisagées sur cette échelle.⁷⁸

Bien que Jean-Louis Labarrière, dans ses analyses sur l'animal politique, ne s'exprime jamais directement sur ces lignes de l'*HA*⁷⁹, on peut, je crois, dire que son approche de la question de

⁷⁶ Voir aussi *PA*, IV, 5, 681a12-15 : « La nature, en effet, va de manière continue en partant des inanimés vers les animaux, en passant par des êtres vivants qui ne sont pas des animaux, d'une façon telle qu'on a l'impression qu'ils diffèrent très peu les uns des autres du fait de leur proximité réciproque [Ἡ γὰρ φύσις μεταβαίνει συνεχῶς ἀπὸ τῶν ἀψύχων εἰς τὰ ζῷα διὰ τῶν ζώντων μὲν οὐκ ὄντων δὲ ζώων, οὕτως ὥστε δοκεῖν πάμπαν μικρὸν διαφέρειν θατέρου θάτερον τῷ σύνεγγυς ἀλλήλοις] ».

⁷⁷ Il y a des passages où certaines différences entre les parties des animaux sont considérées selon une idée semblable d'échelle graduelle ; cf. *PA*, II, 9, 655a17-23 ; IV, 10, 68621-6872. Le dernier passage porte également sur la supériorité de l'intelligence humaine. Voir aussi la réserve de James G. Lennox, *Aristotle. On the Parts of Animals, op. cit.*, p. 218, au sujet de l'existence d'une idée de *scala naturae* chez Aristote.

⁷⁸ Contrairement à Andrew Coles, « Animal and Childhood Cognition », *loc. cit.*, p. 290-291, je ne pense pas que l'argument sur l'*ergon* de l'homme et l'idée d'une échelle graduelle telle qu'elle est présentée dans ce passage de l'*HA*, constituent deux perspectives alternatives incompatibles. Dans le premier en effet, l'intention d'Aristote est plutôt de montrer que les plantes ne sont pas (et ne peuvent pas être considérées comme étant) *un peu* animales, et que les animaux ne sont pas *un peu* humains. Dans l'*HA*, il ne s'agit pas d'envisager les plantes comme étant *un peu* des corps inanimés, et certains d'animaux comme étant *un peu* des plantes. Ce qui est comparé, c'est le niveau de la participation des différents corps à la vie ; et ce niveau est déterminé en termes de complexité des manifestations de cette participation. La vie constitue donc ici une mesure intégrante pour la hiérarchie de l'échelle, relativement à laquelle tout corps se mesure à la manifestation de vie dont il est capable. Tandis que l'intention de l'argument sur l'*ergon* de l'homme est de montrer la spécificité de chaque forme de vie ; l'absence d'une mesure une et intégrante est donc essentielle pour cet argument.

⁷⁹ Le passage cité de l'*HA* fait partie d'une introduction (VII, 1, 588a16-589a9) où Aristote élabore différentes modalités de comparer (selon le plus ou le moins et selon l'analogie) les caractères (*êthê*) des animaux. Labarrière, « De la *phronêsis* animale », dans *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, éd. D. Devereux et P. Pellegrin, Paris, Edition du CNRS, 1990, p. 405-428, fait une excellente analyse de ce passage d'introduction (p. 410-420). Voir aussi J. G. Lennox, « Aristotle on the Biological Roots of Virtue. The Natural History of Natural Virtue », dans *Biology and the Foundation of Ethics*, éd. Jane Maienschein et Michael Ruse, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p.10-31, et A. Coles, « Animal and Childhood Cognition », *loc. cit.*, p. 311-320.

la différence entre l'homme et les autres animaux politiques chez Aristote s'inspire profondément de l'idée de changement graduel et continu dans l'ordre de la nature.⁸⁰

Ses études sur l'animal politique cherchent à révéler différents aspects zoologiques de ce mode de vie, et il argumente, lui aussi, contre « une certaine tradition métaphysique » qui « s'autorise précisément de la *Politique* pour justifier une différence de nature entre l'animal et l'homme, ce dernier étant politique parce que seul doué de *logos* où l'on se plaît alors à entendre 'la Raison' » (1984, pp. 41-42). Contre cette conception traditionnelle de l'animal politique, Labarrière montre que la politicalité en tant que telle ne peut faire différer l'homme de l'animal que selon le plus et le moins.

L'argument de Labarrière sur la différenciation selon le plus ou le moins des caractères politiques de l'homme et des autres animaux, se développe autour de deux idées, liées l'une à l'autre, et qui peuvent être résumées comme suit.

Dans un premier temps, Labarrière explique cette différenciation selon le plus ou le moins en la projetant sur une échelle qui dispose les animaux dans un ordre hiérarchique à partir de ceux doués seulement de la sensation jusqu'à celui qui est le seul à posséder la *phantasia logistikê-bouleutikê*, à savoir l'homme. Selon cette première explication, le degré spécial de la politicalité humaine se comprendrait à partir de ce seuil hiérarchique qui marque le passage de la *phantasia aisthetikê*, que possèdent certains animaux, à la *phantasia logistikê-bouleutikê*. Cette différence entre les *phantasiai*, en nous permettant de rendre compte d'une autre différence, à savoir celle entre la *phônê* et le *logos* qui, à son tour, sert à marquer, en *Pol.*, I, 2, 1253a7-8, la différence politique entre l'homme et les autres animaux, donnerait, enfin, la différence spécifique du caractère politique de l'homme. La « plus-value » expliquant la différence politique humaine « est à rapporter, selon Labarrière, à la supériorité de l'imagination humaine sur l'imagination animale » (1986, p. 36).

Le second fil de son argument cherche à comprendre plutôt le caractère politique des animaux que celui de l'homme. Or la différence de la politicalité humaine sert, bien entendu, de point de départ pour cette tâche. Labarrière essaie de révéler, contre Mulgan et Bodeüs, un sens non-métaphorique d'être politique pour les animaux autres que l'homme. Cependant, au lieu de faire appel à la logique usuelle de la comparaison selon le plus ou le moins, expliquée et illustrée maintes fois dans les traités zoologiques, Labarrière recourt au *Protréptique*

⁸⁰ Pour la position de Labarrière sur la question de la différence entre l'homme et des autres animaux chez Aristote voir Labarrière, « Aristote penseur de la différence entre l'homme et l'animal », Chapitre X dans *La condition animale. Etudes sur Aristote et les Stoïciens*, Louvain-la-Neuve, Edition Peeters, 2005, p. 225-238.

d'Aristote – ce qui est très intéressant. Il s'agit des fragments (Düring B 78-92) où Aristote emploie le vocabulaire de « plus ou moins » pour expliquer la différence entre l'homme éveillé et l'homme qui dort, ou celle entre le savant qui n'utilise pas sa science et celui qui l'exerce activement, ou encore entre celui qui exerce une capacité seulement et celui qui l'exerce bellement. L'argument de Labarrière s'établit ainsi : l'homme éveillé doit être considéré comme étant « plus vivant » que l'homme dormant ; l'homme qui exerce une capacité bellement (*kalôs*) et correctement (*eu*) sera dans le même rapport de plus et de moins avec celui qui l'exerce seulement. Les premiers possèdent également une priorité logique par rapport aux seconds, parce que ces derniers s'expliquent par référence aux premiers, qui donnent le sens souverain et propre de la capacité en question. Labarrière, suivant la même logique, s'interroge :

Plutôt que d'en appeler à la distinction entre un sens littéral et métaphorique, ne pourrions-nous plutôt comprendre que c'est au sens souverain, propre ou strict, que l'homme est un animal politique, car c'est lui qui exerce au mieux cette capacité, tandis que les autres animaux politiques ne seraient dits tels que parce que, par référence à l'homme, ils sont capables d'exercer certaines de ces capacités ?⁸¹

La réponse de Labarrière sera affirmative. Ce second fil d'argument n'est pas sans rapport avec le premier. Comme en atteste le fait que le langage humain (*logos*) a, comme sa fonction, la communication du bien et du mal, et donc, du juste et de l'injuste, la politicalité humaine prend, à la différence des autres animaux politiques, une forme éthique ; et selon Labarrière, c'est dans ce sens que l'homme exerce la capacité politique plus correctement, plus bellement et plus exactement.⁸² C'est ce dernier point qui sera examiné dans le reste de cette section.

Il n'est pas lieu ici d'entrer dans tous les détails des analyses que Labarrière a développées sur la psychologie animale. Seront examinées dans ce qui suit uniquement ses interprétations, à partir des résultats auxquels il aboutit dans ce domaine, sur le degré élevé du caractère politique de l'homme.

Nous avons dit que Labarrière projetait la différenciation des animaux politiques selon le plus ou le moins sur une échelle. Il faudra d'abord voir comment il constitue exactement cette échelle. Selon Aristote, tous les animaux, par le fait d'être doués de la sensation, ont accès à une sorte de *gnosis* (*Met.*, A, 1, 980b21 sq ; *A.Post.*, II, 19, 99b34-100a14 ; cf. aussi *GA*, I, 23, 731a24 sq). Chez certains animaux, s'ajoute à cette forme minimale de connaître la

⁸¹ J.-L. Labarrière, *Langage, vie politique, op. cit.*, p. 114.

⁸² *Ibid.*, p. 119-120 et p. 126.

mémoire qui s'obtient grâce à la persistance de l'*aisthema*. Il s'agit là d'un seuil où apparaît une première différence de degré entre les intelligences des animaux : ceux pour qui la mémoire naît de la sensation sont plus intelligents que ceux qui ne la possèdent pas (*Met.*, A, 1, 980b21). Pourtant, il existe encore une différence de perfection entre ceux qui possèdent la seule mémoire sans posséder la capacité d'apprendre et ceux qui sont aussi aptes à apprendre. Ce dernier seuil de perfection est l'œuvre de l'ouïe, selon Aristote (b21-25). L'abeille est l'exemple d'Aristote pour ces animaux qui, possédant la mémoire, sont intelligents,⁸³ mais étant dépourvu de l'ouïe, dépourvus par conséquence de la capacité d'apprendre. Or, l'abeille n'est pas dépourvue uniquement de l'ouïe et donc de la capacité d'apprendre, elle est également dépourvue de la *phantasia* (*DA*, III, 3, 428a11).⁸⁴ Comme le note Labarrière, la *phantasia* marque un niveau de perfection dans le monde animal, comme en témoignent l'exemple de l'abeille et le fait qu'Aristote ne reconnaît la possession de la *phantasia* qu'à certains animaux, sans l'accorder à tous (*DA*, II, 3, 415a6-11). Il souligne que les animaux qui ne possèdent pas de *phantasia* sont en même temps dépourvus de la *phônê*, le paradigme de la communication animale selon Aristote. La voix, étant « un son chargé de signification (*psophos sêmantikos*) » et non pas n'importe quel son ou bruit, répond à quelque « *phantasia* » (*DA*, II, 8, 420b 32). Il en résulte donc que la *phônê*, avec l'ouïe, correspond à un niveau de perfection pour la communication animale: « Or, dit Labarrière, la voix et l'ouïe sont des perfections, c'est-à-dire des facultés non indispensables, qui, soutient le *De Anima*, ont pour fonction 'la perception de certains signes' et 'la communication par signes avec

⁸³ Selon Aristote, l'abeille, animal non sanguin, est plus intelligent que certains animaux sanguins, cf. *PA*, II, 4, 650b24-27.

⁸⁴ *DA*, III, 3, 428a8-11 : « Ensuite, le sens est toujours présent [chez tout les animaux], mais non la représentation. Or si c'était en acte la même chose, on pourrait admettre que toutes les bêtes soient douées de représentation. Mais il semble que ce ne soit pas le cas. Ainsi, chez la fourmi, l'abeille ou le ver [εἴτα αἰσθησις μὲν αἰεὶ πάρεστι, φαντασία δ' οὐ. εἰ δὲ τῆ ἐνεργείᾳ τὸ αὐτό, πᾶσιν ἄν ἐν δέχοιτο τοῖς θηρίοις φαντασίαν ὑπάρχειν· δοκεῖ δ' οὐ, οἷον μύρμηκι ἢ μελίττη ἢ σκόληκι]. » Certains éditeurs (Labarrière cite Torstrik [Berlin, 1862]) corrigent le MS et donnent pour la dernière ligne « μύρμηκι ἢ μελίττη, σκόληκι δ' οὐ ». Si on fait cette correction, c'est qu'il semble difficile de nier la *phantasia* aux animaux comme la fourmi et l'abeille qui sont dotés du mouvement local, et donc on cherche à élargir le groupe d'animaux possédant la *phantasia*. Labarrière préfère de garder le texte original, et il souligne qu'il est possible, selon Aristote, d'expliquer le mouvement local par la seule *aisthesis*, parce qu'elle suffit, sans l'intervention de la *phantasia*, à créer le désir nécessaire pour qu'il y ait mouvement local (« Imagination humaine et imagination animale chez Aristote », *Phronesis* 29, 1984, p. 17-49 [p. 23]).

autrui' (*hopôs sèmainetai ti autô, hopôs sèmainè heterô ti*) »⁸⁵. Labarrière obtient ainsi l'échelle suivante :

Le fait que l'abeille soit donnée comme exemple d'animal dépourvu d'ouïe et d'imagination incite à lier *phantasia* et *akoè* de telle sorte que ces dernières représentent, là-aussi, une 'plus-value' par rapport à la seule mémoire, instaurant ainsi une hiérarchie entre les animaux seulement sensitifs, les animaux doués de mémoire, donc intelligents, et les animaux doués d'imagination, d'ouïe et de voix, donc intelligents, capables d'apprendre, voire d'enseigner.⁸⁶

Retenons, pour y revenir ultérieurement, que l'abeille, l'autre paradigme de l'animal politique pour le Stagirite, est un animal dépourvu de l'ouïe, de la *phantasia*, de la *phônê*, de la capacité d'apprendre et donc d'enseigner.

Labarrière étaye ses analyses au sujet de la différence politique entre l'homme et les autres animaux sur une lecture du développement de l'argument général du deuxième chapitre du livre I des *Politiques*. Selon Labarrière, l'argument de ce chapitre se développe en deux temps. Il appelle la première partie « l'argument par nature »⁸⁷, dont la conclusion serait annoncée en 1253a1-3 : « D'après ces considérations (*ek toutôn*), il apparaît donc clairement (*phaneron*) que la cité fait partie des choses naturelles, et que l'homme est un animal politique par nature ». Ce premier argument déduit donc la naturalité du caractère politique de l'homme de la naissance progressive de la *polis* à partir des communautés plus élémentaires et toujours naturelles. Ce fait étant ainsi établi, d'après Labarrière, en 1253a7-9, l'argument du chapitre prend une tournure avec la locution « *dioti... dêlon* ». Ce deuxième argument, qu'il nomme « l'argument par *logos* »⁸⁸, est introduit par la phrase suivante : « Ainsi il est évident que (*dioti de dêlon*) l'homme est un animal politique à un plus haut degré que (*mallon*) toute abeille ou tout animal grégaire ». Après cette phrase d'introduction, Aristote explique qu'alors que la *phônê* suffit pour la communication du plaisir et de la douleur et que les autres animaux, eux aussi, en sont doués ; seul l'homme, seul animal possédant l'*aisthêsis* du bien et du mal, et donc du juste et de l'injuste, est doué du *logos*, le langage.⁸⁹ Selon Labarrière, avec

⁸⁵ J.-L. Labarrière, « Aristote : vers une poétique de la politique ? », *Philosophie* 11, 1986, p. 25-46 [p. 36].

⁸⁶ J.-L. Labarrière, « Imagination humaine et imagination animale chez Aristote », *loc. cit.*, p. 34.

⁸⁷ J.-L. Labarrière, « Aristote : vers une poétique de la politique ? », *loc. cit.*, p. 27.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 33.

⁸⁹ Labarrière (*ibid.*, p. 34) ainsi explique les fonctions de ces deux modes de communication : « En tant qu'animaux, et non pas seulement 'vivants', humains et bêtes sont doués d'*aisthêsis*, de perception sensible,

ce deuxième argument, Aristote ne chercherait plus à consolider la conclusion du premier, mais aurait maintenant une nouvelle visée : prouver que l'homme est politique à un plus haut degré que les autres. À cette fin, il introduirait un nouvel aspect dans son argument général : la différence entre la *phônê* et le *logos*. Cette différence entre deux modes de communication nous donnerait, selon Labarrière, la différence de degré entre la politicité humaine et celle des autres animaux.

D'après Labarrière, la possession de l'*aisthêsis* du bien et du mal, comparée à l'*aisthêsis* des autres animaux limitée à la douleur et au plaisir, constitue chez l'homme une « plus value » par rapport à ceux-ci. Cette différence se double de la différence entre la *phôn * et le *logos*. Cette « plus value » qui nous donnera la différence politique de l'homme est à rapporter, selon Labarrière, à la différence entre les *phantasiai* des animaux, parce que c'est la *phantasia* qui produit en premier lieu ce que la *phôn * et le *logos* sont supposés communiquer. Donc, la différence principale qui manifesterait la différence politique de l'homme est celle entre les *phantasiai*.

Comme la *phantasia* chez Aristote est cette faculté qui présente à un animal ce qu'il « phantasme » comme étant quelque chose à poursuivre (ou à fuir), c'est-à-dire, désirable (ou détestable), Labarrière cherche la différence entre la *phantasia* humaine et la *phantasia* animale dans la psychologie du mouvement.⁹⁰ Selon le *Du mouvement des animaux*, 8, 702a17-19, la *phantasia*, qui prépare le désir déclenchant le mouvement chez les animaux, se produit soit par la pensée (*no sis*) soit par la sensation. Labarrière note que cette dernière distinction se fait l'écho de la distinction, faite en *De Anima*, III, 11, 434a5-7 et 10, 433b 29, entre *phantasia aisthetikê* et *phantasia logistikê-bouleutikê*. Selon Aristote, alors que la première appartient à beaucoup d'animaux (y compris l'homme), la seconde n'est le fait que de cet animal possédant la faculté calculatrice de l' me, c'est-à-dire le *logistikon*. D'où, enfin, la possibilité de l'opinion (*doxa*) chez l'homme, car il est capable, grâce à sa faculté calculatrice, de former un seul « phantasme » à partir de plusieurs et de syllogiser (434a9-11). « Opinion, calcul et délibération, en conclut Labarrière, précisent la différence que nous recherchons ».⁹¹ Si donc l'« opinion » creuse la différence entre l'homme et l'animal, c'est que son mécanisme entraîne une série d'autres processus psychiques, que la *phantasia* seulement *aisthetikê* n'implique pas :

mais à qui ne possède que l'*aisthêsis* de la douleur et du plaisir, la *ph n * suffit, tandis qu'à qui possède l'*aisthêsis* du bien et du mal il faut le *logos* ».

⁹⁰ J.-L. Labarrière, « Imagination humaine et imagination animale chez Aristote », *loc. cit.*, p. 26-30.

⁹¹ J.-L. Labarrière, « Aristote : vers une poétique de la politique ? », *loc. cit.*, p. 38.

Mais, en fait, l'opinion s'accompagne de conviction (*pistis*). On ne saurait, en effet, se forger des opinions sans en être convaincu. Or la conviction ne se prête à aucune des bêtes, tandis que la représentation se prête à beaucoup. De plus, si toute opinion entraîne la conviction, et celle-ci la persuasion (*to pepeisthai*), la persuasion, de son côté, entraîne le *logos* (*DA*, III, 3, 428a19-23).⁹²

Labarrière note que dans la mesure où la conviction et la persuasion impliquent la capacité d'effectuer un raisonnement (*logismon* - *DA*, III, 1143a 8), elles supposent, à la différence du caractère immédiat de ce qui relève de la *phantasia aisthetikê*, une certaine médiation. La notion de « *pistis* » en tant qu'une forme d'*hypolepsis* (*Top.*, IV, 5, 126b17-19) montre que les désirs que l'homme éprouve venant d'une persuasion (*ek tou peisthênai* - *Rhét.*, 1, 11, 1370a18-25), sont en effet préparés par une *phantasia* qui est elle-même délibérative et calculatrice. Cela dit, la *phantasia-logistikê* produite par la *noêsis*, dépassant l'immédiate « esthétique » de la *phantasia aisthetikê*, va, note Labarrière, « jusqu'à (re)présenter quelque chose de quelque chose (*ti kata tinos*, *De Anim.*, III, 6, 430b26), et a donc partie liée avec l'énonciation (*phasis*) »⁹³, tandis que celle-là, n'étant qu'immédiate, ne permet que de représenter quelque chose. Cette différence entre les capacités communicationnelles de la *phônê* et du *logos* constitue ce que Labarrière appelle un « critère rhétorique »⁹⁴, un critère qui marquerait la différence politique de l'homme. Le critère rhétorique nous permet de comprendre que :

[les signes de *logos*] ne soient pas seulement des simples signes indicatifs comme le sont ceux de la *phônê* animale, mais qu'ils soient des symboles composés, articulés et conventionnels (*De Int.*, 1-4 ; *Poét.*, 20).⁹⁵

Le fait que le *logos* n'est pas simplement « signe de » mais qu'il dit « quelque chose de quelque chose » rend, selon Labarrière, « possible le partage des opinions dans l'ouverture d'une espace public grâce à une *hermèneia* forte ne se réduisant pas à une simple 'traduction' en signes indicatifs et immédiats de ce qu'il y a à signifier ».⁹⁶

Du fait que les animaux sont dépourvus de la perception du bien et du mal et de toute *oratio* qui leur permettrait d'ouvrir un espace ethico-politique pour la communication des

⁹² Labarrière renvoie à ce passage dans « Aristote : vers une poétique de la politique ? », *loc. cit.*, p. 38.

⁹³ J.-L. Labarrière, « Imagination humaine et imagination animale chez Aristote », *loc. cit.*, p. 30.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 42-45.

⁹⁵ J.-L. Labarrière, « Aristote : vers une poétique de la politique ? », *loc. cit.*, p. 38.

⁹⁶ *Ibid.*

opinions au sujet du juste et de l'injuste, Labarrière conclut que le type de *phantasia* propre à l'homme et son *logos* entraînent une « plus value » qui constitue le degré élevé de son caractère politique.⁹⁷

VI. Reconnaître l'animal politique

Le but ici n'est pas d'examiner les analyses de Labarrière concernant la psychologie de la *phônê* et du *logos*, bien que la conclusion qu'il en tire soit d'un intérêt capital pour expliquer le degré spécial de la politicalité humaine. Mon objection principale est la suivante : il est certain que les différences des *phantasiai* et la différence entre la *phônê* et le *logos* rendent compte d'une certaine différenciation entre la vie politique de l'homme et celle des autres animaux politiques. Cependant, il n'est pas aussi certain qu'elles expliquent aussi que l'homme est plus politique que les autres. Autrement dit, la pertinence de ces différences pour cette dernière question n'est pas aussi évidente que le prétend Labarrière. Il s'agit du même problème qu'avec Kullmann : il n'est pas nécessaire que les différences qui apportent des modifications radicales et incommensurables dans la vie politique de l'homme soient également les différences qui nous permettront de rendre compte du degré élevé de sa politicalité par rapport aux autres animaux.

Pour évaluer les analyses de Labarrière, je pense qu'il est indispensable de s'interroger sur le cas de l'abeille. Il constate que le cas de l'abeille, animal sourd, dépourvu de la *phantasia* et de la *phônê*, pose un problème pour ses analyses. Lorsqu'il aborde le rôle de la *phônê* dans la politicalité animale, il dit :

Bien que, dans un texte plus que célèbre (*Pol.*, I, 2, 1253a7-18), Aristote semble lier la 'politicalité' humaine au *logos*, tandis qu'il rapporte la 'politicalité' ou 'sociabilité' animale à la *phônê*, il faut cependant remarquer que la mémoire suffit à rendre 'politiques' certains animaux. C'est en effet au moins le cas de l'abeille, toujours classée parmi les animaux 'politiques' et 'intelligents', bien qu'elle soit, on l'a vu, privée de *phantasia*, d'*akouè* et de *phônê*. Qu'en ce passage de la *Politique*, elle soit le seul animal nommé, n'autorise pour autant pas à la doter de *phônê* afin de la rendre 'politique', puisque la mémoire y suffit.⁹⁸

⁹⁷ J.-L. Labarrière, « Imagination humaine et imagination animale chez Aristote », *loc. cit.*, p. 43-44.

⁹⁸ J.-L. Labarrière, « Imagination humaine et imagination animale chez Aristote », *loc. cit.*, p. 41. Pour une explication parallèle voir Labarrière, « Aristote : vers une poétique de la politique ? », *loc. cit.*, p. 36.

Il me semble que le cas de l'abeille pose un problème plus profond.

On a déjà vu que Labarrière mettait les animaux sur une échelle hiérarchique générale à partir de ceux qui sont seulement sensitifs jusqu'à ceux qui sont doués de la *phantasia*. Les animaux doués uniquement de la mémoire se situeraient donc au niveau pénultième de cette échelle générale. On a aussi vu qu'il déterminait le degré élevé de la politicité humaine à l'intérieur même du niveau occupé par les animaux doués de la *phantasia*, tout en la rapportant à la différence entre la *phônê* et le *logos*, deux traits qui font leur apparition à ce même niveau. Il s'ensuit donc que la hiérarchie des animaux politiques suit et se comprend selon l'échelle générale du monde animal. Labarrière projette la seconde sur la première, et c'est ainsi que s'obtiennent les différences de degré entre les politicités des animaux différents. Comme la différence politique de l'homme se manifesterait au seuil où l'on passe de la *phantasia aisthetikê* à la *phantasia bouleutikê*, l'homme se situerait donc au sommet non seulement de l'échelle générale mais également de la hiérarchie des animaux politiques. L'abeille, ne satisfaisant que la condition « suffisante » d'être politique (à savoir la mémoire), prend sa place au pied de cette hiérarchie politique. Bref, selon ce schème, l'abeille sera l'animal le moins politique et l'homme le plus politique. La différence politique la plus grande serait donc entre l'homme et l'abeille.⁹⁹

Le premier problème avec la projection d'une telle échelle sur les différences de plus et de moins entre les animaux politiques est qu'Aristote ne nous dit nulle part que l'abeille est moins politique que tel ou tel autre animal (sauf l'homme), ni ne dit ou laisse entendre que l'abeille est l'animal le moins politique. Nous ne sommes donc pas en position d'affirmer que la mémoire et l'intelligence qu'elle entraîne sont « suffisantes » pour être politique. Comme on ne sait pas si l'abeille est vraiment l'animal le moins politique, le plus que l'on peut dire au sujet du rapport entre la possession de la mémoire et être politique est que la première est une condition *nécessaire*. Qu'elle soit suffisante ou non, nous ne le savons pas.

Cependant cette première constatation indique un problème plus profond : celle de la pertinence des critères obtenus sur une telle échelle à être un animal politique.

⁹⁹ Et la fourmi aussi, étant donné qu'elle est aussi dépourvue de la *phantasia*. La question de savoir s'il existe pour Aristote des animaux politiques autre que ceux qu'il énumère dans l'*HA* n'infirmes pas la pertinence de ces analyses, parce qu'il n'y a aucune impossibilité logique pour l'existence des autres animaux politiques dont les constitutions psychiques pourraient manifester des différences correspondant aux différents niveaux de cette hiérarchie. Labarrière semble supposer une telle possibilité, parce qu'il est d'avis qu'Aristote lie la politicité animale à la *phônê* (1986, p. 36, passage cité *supra*), et la grue et l'homme ne sont évidemment pas les seuls animaux dotés de la *phônê*.

Commençons par cette question : si Aristote avait vraiment voulu en *Pol.*, I, 2, 1253a7-18 insister sur le rôle que jouerait la différence entre la *phônê* et le *logos* dans la détermination du plus haut degré du caractère politique de l'homme, et s'il cherchait vraiment à construire un argument (« argument par *logos* ») à partir d'une comparaison entre ces animaux doués uniquement de la *phônê* et l'homme, pourquoi aurait-il choisi, comme son exemple de comparaison, un animal dépourvu de *tout* ce qui donnerait les termes d'une telle comparaison ? Pourquoi, au lieu de nommer l'abeille, il n'a pas donné l'exemple de la grue, qui fait partie de la liste des animaux politiques de l'*HA* ? La grue, étant un animal doué des cinq sens, serait également douée de la *phantasia*. Elle aurait donc été un meilleur exemple pour révéler une différence de degré, tout simplement parce qu'elle se situe au même « étage » de la hiérarchie, à l'intérieur duquel se manifesterait le degré élevé de la politicité humaine : le niveau des animaux doués de la *phantasia*. Avec l'abeille, la comparaison donne plutôt l'impression d'une différence de nature parce que l'homme et l'abeille se trouvent aux extrêmes opposés de la hiérarchie. Avec l'exemple de la grue, qu'il s'agisse bien d'une différence de degré se voit plus clairement parce que l'absence de ce qui est requis pour la « plus value » constitutive d'une telle différence se voit beaucoup plus facilement et d'une manière plus intelligible. En outre, avec ses cinq sens et avec sa *phantasia*, la grue est un oiseau qui saurait satisfaire le critère de communication, un autre 'domaine' à l'intérieur duquel se dresse la différence de degré de l'homme. En effet n'importe quel oiseau doué d'une langue large satisfera cette dernière condition. Lisons le passage suivant du *PA*, II, 17 sur le rôle joué par les caractéristiques de la langue dans la formation de la voix :¹⁰⁰

Le fait d'être large inclut la possibilité d'être étroite, car dans le grand il y a aussi le petit, mais pas le grand dans le petit. Et c'est pourquoi, parmi les oiseaux, ceux qui prononcent le mieux des phonèmes ont la langue plus large que les autres. [...] Certains oiseaux, en revanche, émettent beaucoup de sons, et les rapaces ont la langue plus large. Ce sont les plus petits qui émettent beaucoup de sons. Tous se servent de leur langue aussi pour se comprendre mutuellement, mais certains mieux que d'autres, si bien qu'il semble même que dans certains ils apprennent les uns des autres. (660a27-b1)¹⁰¹

¹⁰⁰ Pour la physiologie de la voix animale, voir Labarrière, *Langage, vie politique, op. cit.*, ch. 1, p.19-59.

¹⁰¹ Ἐν τε τῷ πλατεῖαν εἶναι καὶ τὸ στενὴν ἔστιν· ἐν γὰρ τῷ μεγάλῳ καὶ τὸ μικρόν, ἐν δὲ τῷ μικρῷ τὸ μέγα οὐκ ἔστιν. Διὸ καὶ τῶν ὀρνίθων οἱ μάλιστα φθεγγόμενοι γράμματα πλατυγλωττότεροι τῶν ἄλλων εἰσίν. [...] Τῶν δ' ὀρνίθων ἔνιοι πολύφωνοι, καὶ πλατυτέραν οἱ γαμψώνυχοι ἔχουσιν. Πολύφωνοι δ' οἱ μικρότεροι. Καὶ χρῶνται τῇ γλώττῃ καὶ πρὸς ἑρμηνεῖαν ἀλλήλοις πάντες μὲν, ἕτεροι δὲ τῶν ἐτέρων μᾶλλον, ὥστ' ἐπ' ἐνίων καὶ μάθησιν εἶναι

Si on considère ce passage à l'aune de la question de l'animal politique, on y verra en fait le même problème qu'avec l'abeille, mais inversé : on peut supposer que les oiseaux aux ongles recourbés, étant dotés d'une langue large, soient de « bons prononceurs » ; et que relativement au haut niveau de leurs capacités phoniques, ils auraient également une haute capacité herméneutique. Enfin, le niveau élevé de leurs capacités herméneutiques les rendrait aptes à enseigner et à apprendre, en communiquant, avec talent, des informations entre eux (même s'ils sont, à cet égard, inférieurs aux petits oiseaux). Cependant, selon *HA*, I, 1, 488a4-5, aucun oiseau à ongles recourbés n'est grégaire ; et comme les animaux politiques constituent un sous-groupe des animaux grégaires, il s'ensuit que aucun oiseau à ongles recourbés n'est politique non plus.

Pour clarifier le problème que pose le cas de l'abeille aux analyses de Labarrière : le fait que l'abeille soit un animal sourd, dépourvu de la *phantasia* et donc de la *phônê* et de la capacité d'enseigner et d'apprendre (par voie de communication langagière), montre que tous les critères que Labarrière mobilise pour construire une échelle rangeant les animaux selon une hiérarchie, et cela de manière à obtenir, par la suite, une gamme de plus et de moins entre les animaux politiques, n'appartiennent pas en effet en commun à ces derniers. En d'autres termes, ces critères n'appartiennent pas aux animaux politiques en tant qu'animaux politiques ; et ils ne sont pas pertinents pour identifier le groupe « animal politique » en tant que tel. Formulons le point inverse : comme il existe des animaux *non-politiques* qui sont tout de même dotés de la *phantasia* et de la *phônê* et donc d'une certaine capacité de communication, ces critères ne sont pas pertinents pour la reconnaissance de l'animal politique.

On pourrait objecter que l'échelle construite par Labarrière, dans la mesure où elle est une échelle extensive couvrant tous les animaux qu'ils soient politiques ou non, demeure pertinente pour les animaux politiques, puisque la hiérarchie qui règne entre ces derniers suivra, elle aussi, cette même échelle : s'il est vrai qu'il y a une hiérarchie, dans le monde animal général, entre la possession limitée de la mémoire et la possession de la *phantasia-logistikê-bouleutikê*, la hiérarchie des animaux politiques ne serait qu'une instance « locale » de la hiérarchie globale. Cela est sans doute vrai ; et il semble que Labarrière fonde ses analyses sur cette supposition. Pourtant, l'existence des animaux qui, alors qu'ils tiennent une

δοκεῖν παρ' ἀλλήλων· Voir aussi *HA*, II, 13, 504a35-b3: « Tous les oiseaux ont une langue, mais ils l'ont dissemblable, les uns l'ont allongée, les autres, courte. Mieux que les autres animaux, ce sont quelques oiseaux qui prononcent le mieux, après l'homme, les phonèmes ; et parmi eux encore, ce sont surtout ceux dont la langue est large » (traduction de Bertier modifiée).

place sur l'échelle globale, ne peuvent pas se voir accorder une place dans la hiérarchie « locale » des animaux politiques, prouve que les raisons qui nous permettent de reconnaître leur place sur l'échelle générale ne nous expliquent pas leur absence dans l'échelle « locale » : tout simplement parce qu'elles impliquent le contraire. Elles requièrent en fait que ces animaux tiennent une place déterminée et précise sur l'échelle restreinte des animaux politiques parce que cette dernière est construite selon le même *rationale* que l'échelle globale. Pourquoi donc leur nier une place dans l'une, alors que l'on l'accorde dans l'autre ? Il n'y a aucune raison, et pourtant, c'est le cas : les animaux non politiques sont des animaux non politiques. Qu'il existe des animaux non politiques qui mériteraient tout de même (c'est-à-dire si on suit la logique imposée par les critères employés) d'avoir une place parmi les animaux politiques, nous montre que notre échelle « locale » des animaux politiques ne les range pas en tant qu'animaux politiques.

Mais comment sait-on vraiment que certains animaux, bien qu'ils satisfassent les critères de l'échelle locale des animaux politiques, ne peuvent pas tout de même avoir une place sur cette échelle ? Il n'y a qu'un seul moyen de le savoir: *la connaissance préalable* du fait que les uns sont politiques et les autres non. Ce n'est ni la mémoire ni la *phantasia*, ni la *phônê* ni le *logos* qui nous permet d'identifier notre sujet d'étude. Le seul moyen de justifier que ces critères concernent bel et bien les animaux politiques est de se dire *préalablement* qu'il s'agit bel et bien des animaux politiques. C'est nous qui rendons ces critères pertinents aux animaux politiques ; sinon il n'existe aucune différence *politique* entre les animaux politiques et les animaux non politiques qui pourrait être expliquée en faisant recours à ces critères. Donc, lorsqu'on travaille avec ces critères, la seule possibilité de savoir que l'on travaille bien sur les animaux politiques est de présupposer que l'on travaille bien sur les animaux politiques. Sinon, les critères ne nous diront rien sur ce point. D'où leur « impertinence » pour reconnaître le groupe d'animaux politiques. On revient donc, avec Labarrière, au même point : selon son approche, ces animaux seront *d'abord* politiques (on présuppose ce fait), et ce n'est qu'*après* qu'ils seront *plus* (ou *moins*) politiques, et cela selon les critères qu'ils ne partagent pas en commun et en tant qu'animaux politiques.

Or, même ce dernier point n'est pas sans poser problème. Comment un trait accidentel au caractère politique d'un animal, peut-il être pertinent à son être plus (ou moins) politique par rapport à un autre animal politique ? Comment peut-on suggérer qu'il explique une telle différence ? Comme la hiérarchie globale qu'établit Labarrière tient une extension plus large que le groupe d'animaux politiques, et comme ce ne sont pas uniquement les animaux politiques qui manifestent les différences constitutives de cette hiérarchie globale, le seul

moyen de voir que la comparaison faite entre les animaux politiques selon les critères empruntés à cette hiérarchie globale correspond vraiment à une différenciation de plus et de moins entre les animaux politiques, est de présupposer cette dernière différence. La comparaison hiérarchique faite entre les animaux politiques selon les critères de la hiérarchie globale est en effet accidentelle aux différenciations entre les animaux politiques en tant qu'animaux politiques. En témoigne le passage suivant des *Catégories* :

Et en général, lorsque de deux termes ni l'un ni l'autre n'admet l'énonciation d'un objet donné, on ne dira pas que l'un des deux est plus cela que l'autre. (11a12-13).

Pour que cette différence entre la mémoire et la *phantasia-logistikê* soit valide entre l'abeille et l'homme, il n'est pas nécessaire que ces derniers admettent l'appellation « politikon ». De même, pour qu'elle corresponde à une certaine hiérarchie de perfection entre ces deux animaux, il n'est pas nécessaire non plus que l'un des deux soit plus « cela (i.e., *politique*) » que l'autre. Or, pour qu'elle puisse être *intelligiblement* projetée sur le groupe d'animaux politiques de manière à correspondre à une différenciation de plus et de moins entre ces animaux, notre projection doit préalablement savoir identifier ses visées et leurs positions relatives de l'un à l'autre. Donc, contrairement à la prétention de Labarrière, la différence entre la mémoire et la *phantasia* d'une part, et celle entre la *phônê* et le *logos* de l'autre part, loin d'expliquer la différence de degré entre les animaux politiques, pour être *intelligiblement* liées à cette dernière différence, la présupposent.

Pourquoi les analyses de Labarrière se heurtent-elles à ces difficultés ? Le problème de fond est le suivant : ce n'est pas que les animaux politiques ne possèdent pas les traits dont parle Labarrière ; c'est qu'ils ne les possèdent pas en tant qu'animaux politiques. Ces difficultés sont inévitables pour celui qui cherche à expliquer, pour les membres d'un même groupe d'animaux, les différences selon le plus ou le moins, non pas en suivant les différenciations des traits qu'ils partagent en commun, mais suivant les traits qu'ils ne partagent pas.¹⁰² Du moins, c'est ce qu'Aristote nous dit dans certains passages de ses traités zoologiques. Pour ce dernier point, il nous faut revenir un moment sur le sens de la division aristotélicienne.

¹⁰² Pour la question de savoir comment, selon Aristote, on arrive à identifier un groupe d'animaux dans sa différence avec un autre, cf. *PA*, I, 4, 644a14-22 ; 5, 645b3-28, et *HA*, I, 1, 486a14-487a10. Ces passages seront au centre des analyses du reste de cette section. D'une manière générale, on doit distinguer les degrés de similarité et de différence entre les animaux. Les animaux entre lesquels il n'existe que des différences de degré (c'est-à-dire les animaux qui sont *plus ou moins* identiques) doivent être traités dans la même classe, alors que ceux dont les similarités ne sont qu'analogiques doivent être traités séparément.

VII. La rigueur de la division aristotélicienne

Aujourd'hui la plupart des érudits s'accordent à dire que l'*HA* ne cherche ni une classification systématique des animaux ni à fournir des descriptions exhaustives pour des animaux dont elle traite. On cite souvent le passage ci-dessous de David Balme pour sa façon concise de présenter l'intention du Stagirite dans l'*Historia Animalium* :

To any reader looking for information about given genera or species, the *HA* seems an incoherent jumble. Yet Aristotle does state his purpose: 'first, to grasp the differentiae and attributes that belong to all animals; then to discover their causes' (*HA* I. 491a9). The *HA* is a collection and preliminary analysis of the *differences* between animals. The animals are called in as witnesses to differentiae, not in order to be described as animals.¹⁰³

Pour Aristote, le besoin de saisir d'abord les *differentiae* appartenant à tous les animaux est, en partie, une question concernant l'économie de la méthode de division. Au tout début des *PA*, dans un passage où il s'interroge sur la méthode appropriée que le naturaliste doit employer dans ses recherches, Aristote dit :

Il ne faut donc pas rester dans l'incertitude sur la façon de conduire l'examen, j'entends sur cette question de savoir s'il faut commencer par des considérations communes, suivant les genres, et passer en dernier lieu à l'étude de ce qui est propre à chacun – ou bien s'il faut immédiatement étudier chaque espèce en particulier. (I, 1, 639b 4-6)

Aristote va opter pour la première approche. Car sinon, étudiant chaque espèce en particulier, on serait obligé de répéter certaines descriptions déjà énoncées, parce qu'il y a des traits communs appartenant universellement non seulement à tous les animaux mais aussi aux espèces d'un même genre déterminé. Par exemple, la reproduction est une activité à laquelle

¹⁰³ D. Balme, « Aristotle's use of division and differentiae », dans *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, *op. cit.*, p. 69-89 [p. 88]. Cf. *PA*, I, 5, 645b1-3: « Il est nécessaire, d'abord, de distinguer selon chaque famille, tous les attributs qui appartiennent par soi à tous les animaux, ensuite de s'efforcer d'en distinguer les cause [Ἀναγκαῖον δὲ πρῶτον τὰ συμβεβηκότα διελεῖν περὶ ἕκαστον γένος, ὅσα καθ' αὐτὰ πᾶσιν ὑπάρχει τοῖς ζῴοις, μετὰ δὲ ταῦτα τὰς αἰτίας αὐτῶν πειρᾶσθαι διελεῖν.]. Comme Pierre Pellegrin, *La classification des animaux*, *op. cit.*, p. 61-62, l'a bien montré, ce qu'Aristote dit dans cette citation n'est pas en contradiction avec la prescription de ne pas diviser selon les « accidents par soi » (I, 3, 643a27 sq) : ici, il ne s'agit pas de diviser selon l'accident *par soi*, mais de diviser les accidents *par soi*, lesquels ne sont que des *differentiae*.

tous les animaux participent, bien que ce soit de façon différente ; et il y a des traits appartenant communément à l'aigle et au pigeon en tant qu'oiseaux. Ou, à un niveau différent, les oiseaux sont ailés comme le sont certains insectes. Le même problème de répétition se montrera à ce niveau aussi.¹⁰⁴ La solution qu'Aristote produit pour cette difficulté méthodologique consiste à déterminer les *differentiae*, et non pas des espèces d'animaux séparément, au niveau le plus universel et le plus commun possible, et à les diviser ensuite en leurs espèces, c'est-à-dire selon les formes spécifiques qu'elles prennent selon différentes sortes d'animaux possédant la *differentia* en question. Il s'agit donc de « diviser le genre 'patte' ou 'aile' ou 'écaille' en différentes espèces qui diffèrent selon les animaux ».¹⁰⁵

Cette façon d'étudier les *differentiae* constitue, en effet, le cœur de la critique aristotélicienne de la division dichotomique platonicienne. L'un des résultats de la méthode aristotélicienne est de marquer les genres d'animaux avec plusieurs différences à la fois.¹⁰⁶ Parce que l'oiseau, par exemple, n'est pas seulement un animal ailé mais qu'il possède également un bec, il est bipède, et sanguin, etc. Chaque *differentia*, pour laquelle on cherche des spécifications ultérieures, constituant donc un « axe de division » (pour reprendre l'expression de Pellegrin), pour pouvoir dûment caractériser un certain trait d'un animal, il faudra avancer sur un même axe de division jusqu'à ce que l'on atteigne le *definiendum*. Car s'il est vrai qu'un animal n'est pas constitué d'une seule *differentia*, la plupart du temps, il n'est pas le seul animal qui la possède. Par exemple, « aile » prend des formes différentes selon différents animaux : elle sera différente pour une abeille et pour un oiseau ; et à l'intérieur même du genre d'oiseau, elle se différenciera pour l'aigle et pour le pigeon. C'est là que réside, selon Aristote, l'impuissance du dichotomiste à caractériser des espèces particulières des animaux : s'il veut continuer sa division pour arriver à l'espèce ultime, ou bien il sera obligé de combiner des *differentiae* d'une manière accidentelle (en divisant un mode de vie par une partie, par exemple) ou bien, s'il opère selon une différence unique, il finira par définir l'animal par un seul trait comme s'il ne se caractérisait que par ce seul trait : comme si, par exemple, l'homme était seulement un animal aux pieds fendus (644a5 sq). La division par plusieurs axes est donc la réforme principale qu'Aristote a apportée à cette méthode :

Je veux dire, par exemple, ce qui arrive à ceux qui divisent en aptère et ailé et l'ailé en apprivoisé et sauvage, ou en blanc et noir. Car ni l'apprivoisé ni le blanc n'est une

¹⁰⁴ Cf., *PA*, I, 1, 639a15-b6 et 4, 644a23.

¹⁰⁵ P. Pellegrin, *La classification des animaux*, p. 62.

¹⁰⁶ Cf., *PA*, I, 3, 643b12 et b23-24 ; 644a7-8.

différence de l'ailé, mais chacun est l'origine d'une autre division et n'est ici que par accident. C'est pourquoi il faut immédiatement diviser une famille unique selon plusieurs différences, comme nous le disons. (643b19-24).

Les différentes sortes d'animaux ou les espèces d'une même sorte peuvent être considérés comme des « points nodal » sur différents axes de division sous lesquels se différencient davantage les *differentiae* concernées. En commentant le passage que l'on vient de citer, Pellegrin dit :

Il faudra donc plusieurs divisions selon plusieurs différences pour caractériser l'animal : une division – il vaudrait mieux dire en français 'un axe de division', c'est-à-dire un domaine dans lequel on opère plusieurs divisions mais qui portent sur le même objet et donc se spécifient les unes les autres au fur et à mesure que la division avance – nous donnera la forme des ailes, un autre axe de division son mode de vie, etc.¹⁰⁷

C'est pourquoi une différence universelle doit être d'abord divisible, parce que « ce qui est général est commun » et « nous appelons général ce qui se rencontre en plusieurs » (PA, I, 4, 644a27-28). C'est une caractéristique qui manque aux traits décrits d'une manière privative : il n'y a pas d'espèces d'êtres « sans pied » :

Il doit y avoir des formes d'une différence générale, car s'il n'y en avait pas, pourquoi serait-elle générale et non particulière ? Or, parmi les différences, certaines sont générales et admettent des formes, par exemple le fait d'avoir des ailes. Une aile, en effet, est non divisée, une autre divisée. De la même manière aussi pour le fait d'avoir des pieds : on trouve un pied à fentes multiples, un pied fendu en deux, comme dans le cas du sabot fendu, un pied non fendu et non divisé, comme dans le cas des solipèdes. (PA, I, 3, 642b24-30)

Le dichotomiste sera obligé, s'il continue sa division, de diviser ce qui est en fait indivisible, alors que pour le naturaliste aristotélicien, une privation ne se montrera qu'au niveau de l'espèce ultime, qu'on ne cherchera plus à diviser.¹⁰⁸

¹⁰⁷ P. Pellegrin, *La classification des animaux*, op. cit., p. 43.

¹⁰⁸ Cf., PA, I, 3, 643b24-26. Aristote n'est pas contre la division par les termes privatifs, il est contre la division accidentelle. Un diairéticien aristotélicien, pour arriver à son *definiendum*, ne sera pas obligé de diviser les termes privatifs (lesquels, en fait, ne sont pas divisibles), parce qu'au lieu de continuer sa division d'une manière accidentelle en brisant l'homogénéité du trait qu'il divise, il disposera des autres axes de division sur lesquels il

La méthode qui consiste à diviser selon plusieurs et différents axes de division est comme un antidote qu'Aristote a inventé contre la « division accidentelle » qu'il reproche au dichotomiste. L'essentiel dans l'opération de cette méthode consiste en effet à avancer sa division continument et progressivement sur un même axe de division jusqu'à ce qu'on arrive à l'animal visé, et cela sans laisser glisser les *differentiae* d'origine des axes différents¹⁰⁹ dans l'axe sur lequel on est en train de travailler. D'où donc le principe central de la division aristotélicienne : ἀνάγκη πολλάς εἶναι μὴ ὑπὸ μίαν διαίρεσιν (I, 3, 644a7-8); plusieurs différences, oui, mais non pas sous une même division.

C'est ce qu'Aristote appelle une division par la différence de la différence (643b17). Selon cette idée, un *genos* d'animal serait constitué, outre par les traits exclusifs, par les spécifications d'un groupe des *differentiae* qu'il partage en commun avec d'autres types d'animal : c'est ce qui nous permet de distinguer l'aile d'un oiseau de celle d'une abeille. L'ensemble du groupe de *differentiae* qui constitue le *genos* lui-même appartient, à son tour, universellement et communément à toutes ses espèces. Enfin, ce qui constitue ses espèces, ce sont les différenciations ultérieures des *differentiae* qu'elles partagent en tant que membres d'un même *genos* : c'est ce qui nous permet de distinguer l'aile d'un aigle de celle d'un pigeon.

Si l'une des idées centrales de cette méthode est de différencier une *differentia* d'une manière continue et d'une manière à obtenir des formes distinctes jusqu'à l'espèce ultime, l'autre est de faire cela tout en préservant l'identité générique de la *differentia* en question (l'aile des oiseaux et celles des insectes sont toutes « ailes » ; et il en va de même pour l'aile de l'aigle et du pigeon). Si donc cette méthode est un « remède » contre la division accidentelle, c'est qu'elle nous permet de rester dans l'identité générique de ce qu'on divise : étant donné qu'un animal ne se caractérise jamais par une seule *differentia*, quand on cherche à le déterminer en mettant toutes ses *differentiae* dans une seule et même ligne de division, après une certaine étape, il sera inévitable de diviser, par exemple, « pourvu des pieds » en « solitaire » et « grégaire » parce qu'il est indéniable que certains animaux sont vraiment

pourra atteindre ce qu'il cherche. Voir la note de Lennox, *Aristotle. Parts of Animals. Translated with a Commentary, op. cit.*, p. 155-158, pour PA, I, 3, 642b21-643a6.

¹⁰⁹ Cf., PA, I, 3, 643b22-23 : « ἀλλ' ἐτέρας ἀρχὴ διαφορᾶς » (cité *supra*).

dotés du pied tout en étant en même temps solitaires ou grégaires. Or, être solitaire n'est pas une forme d'être pourvu des pieds : il s'agit de deux *differentiae* d'origines différentes.¹¹⁰

C'est là que la comparaison selon le plus ou le moins montre son importance méthodologique. Aristote éprouve le besoin de préciser un point : lorsqu'on examine les *differentiae* dans leur communauté (à n'importe quel niveau de généralité) aux différents animaux, il ne faut pas perdre de vue les différences éidétiques que disposeraient ces *differentiae* selon différentes sorte d'animaux, qu'il s'agisse des animaux aussi éloignés comme, par exemple, l'oiseau et l'abeille ou de ceux appartenant au même groupe, comme l'aigle et le pigeon:

On pourrait se demander pourquoi les gens n'ont pas donné de nom unique plus général, en rassemblant dans une famille unique (ἐν γένος) les animaux aquatiques et les animaux volants. Il y a, en effet, certaines propriétés communes à la fois à ces animaux et à tous les autres. (*PA*, I, 4, 644a12-16)

L'erreur contre laquelle Aristote met le naturaliste en garde est la suivante : dire qu'un trait est commun aux différentes sortes d'animaux n'équivaut pas à dire qu'il est identique pour tous. Si un trait appartient communément aux différentes sortes d'animaux, cela veut dire qu'il est divisible et admet toujours des différenciations éidétiques : la bipédie chez l'homme est différente de la bipédie des oiseaux (3, 643a1-5). La meilleure illustration de cette idée vient d'un passage des *PA* où Aristote note une différence éidétique entre l'aile d'oiseau et celle d'un insecte :

Pris à part des autres animaux, [les oiseaux] ne diffèrent que faiblement entre eux par leurs parties, mais comparés aux autres animaux, ils en diffèrent même par la forme des parties. Ainsi, ils ont absolument tous des plumes et cela leur est propre par rapport aux autres animaux. En effet, les parties des animaux se trouvent pour les unes couvertes de plaques, pour les autres d'écailles, alors que les oiseaux ont des plumes.

¹¹⁰ Balme, « Aristotle's use of division and *differentiae* », *loc. cit.*, p. 70-71, explique bien ce qu'il faut entendre ici par les « *differentiae* d'origines différentes », lorsqu'il resume la méthode platonicienne: « For example, (*Politicus*, 263e), after deciding that our object has the form 'animal', we might divide animals into tame and wild, then the tame into gregarious and solitary, the gregarious into aquatic and terrestrial, the terrestrial into horned and hornless, and so on until we narrow it down to a class which contains only our *definiendum*. [...] Plato's examples also show that each stage of division is in fact preceded by a new inductive grouping, so that a new form is added to the list. [...] This is not therefore a progressive differentiation, but a succession of independent collection and division ».

Et leur aile est divisée et n'est pas semblable par la forme à celle des animaux à aile pleine.¹¹¹ (PA, IV, 12, 692b3-14)

Bien que ce soit le même mot grec (τὸ πτερόν) utilisé pour désigner à la fois la plume et l'aile, l'idée de ce passage est claire : quoique le même trait appartienne à l'oiseau et à certains insectes en commun, il ne leur appartient pas de la même manière : il s'agit bien de différentes *eidê* d'un trait commun. En outre, ce passage exemplifie clairement la méthode aristotélicienne de diviser, non pas chaque espèce en particulier, mais bien les *differentiae generales*.

La comparaison selon le plus et le moins n'est en effet qu'un « cas spécial » de la même question. Pour les animaux réunis dans un même genre, les traits qu'ils possèdent en commun en vertu de leur identité générique, ne les différencieront que selon le plus ou le moins ; cependant, cette sorte de différence n'abolira pas la différence éidétique entre eux¹¹² : le bec du moineau est moins long que celui d'une mouette ; cependant, tout comme un moineau n'est pas une mouette, le bec du premier n'est pas identique au second, quoiqu'ils soient tous les deux « bec ». Ce qui nous permet de distinguer un moineau d'une mouette *tout en les reconnaissant comme des oiseaux*, c'est un groupe de « différences génériques » qui se spécifient différemment, quoique par des différences de degré seulement. C'est donc en reconnaissant les similarités, c'est-à-dire des traits qui sont *plus ou moins* identiques sans être *absolument* identiques que l'on identifie les différences entre les *eidê* et donc les *eidê* elles-mêmes.¹¹³

La méthode à suivre au niveau où on étudie les espèces d'un même *genos* déterminé est donc la même qu'au niveau où on examine les *differentiae* appartenant communément à tous les animaux : il faut prendre les *differentiae* dans leur communauté et au niveau le plus universel possible :

¹¹¹ Ἴδιαι δ' ἐπ' ὀλίγον διαφέρουσιν ἀλλήλων τοῖς μορίοις· πρὸς δὲ τὰ ἄλλα ζῶα καὶ τῇ μορφῇ τῶν μορίων διαφέρουσιν. Πτερωτοὶ μὲν οὖν ἅπαντές εἰσιν, καὶ τοῦτ' ἴδιον ἔχουσι τῶν ἄλλων. Τὰ γὰρ μόρια τῶν ζῴων τὰ μὲν ἐστὶ φολιδωτὰ τὰ δὲ λεπιδωτὰ τυγχάνουσιν ὄντα, οἱ δ' ὄρνιθες πτερωτοί. Καὶ τὸ πτερόν σχιστὸν καὶ οὐχ ὅμοιον τῷ εἶδει τοῖς ὀλοπτέροις·

¹¹² Il est sans doute important de noter que les différences selon le plus et le moins ne sont pas des différences éidétique selon Aristote : *Pol.*, I, 13, 1259b37-38. Mais il me semble possible de dire qu'elles ont leurs origines dans les différences éidétiques, c'est-à-dire qu'elles proviennent et dépendent des différences éidétiques, même si on ne possède pas un nom propre pour chaque différence éidétique.

¹¹³ C'est principalement en PA, I, 4 qu'Aristote discute cette question concernant l'identification des *genê* et des *eidê*.

Peut-être, donc, serait-il correct de procéder ainsi : traiter en commun de certains animaux selon leurs familles, à savoir tous ceux dont les gens parlent en les ayant bien définis et qui ont à la fois une nature unique commune et, à l'intérieur de la famille, des formes qui ne sont pas trop éloignées, oiseau et poisson, et tout autre groupe qui n'a pas de nom, mais qui inclut de la même manière qu'une famille les formes qui sont en lui. (4, 644b1-6)¹¹⁴

La comparaison selon le plus ou le moins, avec la comparaison par analogie, est un point de vue qui permet au naturaliste d'identifier les similarités *et* les différences entre ses objets d'études. En d'autres termes, ces modes de comparaison nous donnent les modalités de différence en œuvre entre les similarités manifestées par des animaux différents...et l'inverse : ils nous donnent les modalités de similarité entre les différences qu'exhibent entre eux des animaux différents :

[T]outes les familles, de fait, qui diffèrent entre elles par le degré, c'est-à-dire par le plus et le moins, ont été réunies en un γένος unique, toutes celles qui sont dans un rapport d'analogie sont mises à part. Je veux dire, par exemple, qu'un oiseau diffère d'un autre oiseau par le plus ou par l'excès (l'un a les ailes plus longues, un autres les a plus courtes), alors que les poissons diffèrent de l'oiseau par l'analogie (ce qui est plume chez l'un est écaille chez l'autre. (644a16-22)

C'est selon une logique de « l'autre et le même » que l'on détermine les groupes d'animaux ; et cette comparaison porte principalement sur leurs traits perceptibles :

C'est à peu près par la configuration des parties et de l'ensemble du corps [τοις σχήμασι τῶν μορίων καὶ τοῦ σώματος ὅλου], suivant la similitude qu'ils ont, que l'on définit les familles, par exemple les membres de la famille des oiseaux ont entre eux ce genre de ressemblance, de même pour famille des poissons, celle des mollusques et celle des coquillages. En effet, les parties des membres de ces familles ne diffèrent pas par une similitude analogique, comme c'est le cas pour l'humain et le poisson, où l'os est analogue à l'arête, mais plutôt par les propriétés corporelles [ἀλλὰ μᾶλλον τοῖς σωματικοῖς πάθεσιν], comme la grandeur et la petitesse, la mollesse et la dureté, le lisse et la rugosité et les autres propriétés de cette sorte, et, d'une manière générale, le plus et le moins. (4, 644b7-15)

¹¹⁴ Ἴσως μὲν οὖν ὀρθῶς ἔχει τὰ μὲν κατὰ γένη κοινῇ λέγειν, ὅσα λέγεται καλῶς ὠρισμένων τῶν ἀνθρώπων, καὶ ἔχει τε μίαν φύσιν κοινὴν καὶ εἶδη ἐν αὐτῷ μὴ πολλὰ διεστῶτα, ὄρνις καὶ ἰχθύς, καὶ εἴ τι ἄλλο ἐστὶν ἀνόνημον μὲν, τῷ γένει δ' ὁμοίως περιέχει τὰ ἐν αὐτῷ εἶδη·

La comparaison selon le plus et le moins s'effectue suivant les différences quantitatives qu'exhibe « le même » selon différents animaux qui le partagent. Dans ce type de comparaison, il s'agit donc de déterminer les « altérités » possibles portées par « le même », et cela sans briser l'*identité* du même. Cette logique de différence selon le plus ou le moins est expliquée par Lennox comme suit :

For two individuals to differ in degree, they must both be the same general sort of thing. With respect to that *sort* they do not differ in degree. But the general sort is constituted of *features with range* –any sub-kind may have those features exemplified by different specifications of that range [...] [S]parrows and eagles have the same *definition qua bird*, but the definition of bird specifies *features with range*; thus, while sparrow and eagle may not differ with respect to having wings, beaks, or feathers, they may differ in having the sensible properties of those organs specified on a different region of that range.¹¹⁵

Cette notion de « traits variables (comportant une échelle de variations) » et constitutifs d'un *genos* nous permet d'élaborer une image du *genos* comme « espace des 'différences spécifiques' », pour reprendre la formule de Pellegrin.¹¹⁶ L'essentiel ici est de voir que cet « espace » se construit à différents niveaux de généralité : d'une part, les 'individus' qui diffèrent selon la forme ne sont que les spécifications progressives du *même* dues aux *differentiae* qui jouent à l'intérieur de l'espace clos du *même* (que ce dernier soit un animal ou une *differentia* générale) ; d'autre part, différenciation selon le plus et le moins n'est qu'une instance encore plus « régionale » de la même logique : les 'individus' comparés selon le plus ou le moins n'exemplifient en fait que les différences possibles portées par le trait commun en fonction duquel ils sont comparés. Ils ne diffèrent que sur un *point* (par exemple, la largeur de leurs ailes) tout en restant identiques (animal avec un certain type d'aile). Donc à l'intérieur d'un même groupe déterminé, chacune de ses *differentiae* constitutives pourrait se montrer comme une espace de différenciation ; elles sont comme les 'micro'- espaces des différences spécifiques.

L'une des conséquences immédiates de cette perspective est que les choses qui diffèrent éidétiquement ne peuvent différer qu'à l'intérieur de leur identité générique, c'est-à-dire que l'on ne saurait pas les diviser par une différence qui ne soit pas incluse dans l'espace

¹¹⁵ J. G. Lennox, « Kinds, Forms of Kinds, and the More and the Less in Aristotle's Biology », dans *Aristotle's Philosophy of Biology*, *op. cit.*, p. 160-181 [p. 167].

¹¹⁶ P. Pellegrin, *La classification des animaux*, *op. cit.*, p. 83.

clos de leur *genos*, parce que « il n'y a pas de différence relativement aux choses extérieures au genre [πρὸς τὰ ἔξω τοῦ γένους οὐκ ἔστι διαφορά]» (*Mét.*, I, 4, 1055a26).¹¹⁷ Les choses qui diffèrent selon leur genre ne partagent pas ce « même » dont le naturaliste cherche les « altérités », et en conséquence, elles ne différeront pas non plus selon le plus ou le moins.

De tout cela, on peut donc retirer les résultats suivants :

- a) Les espèces d'un genre ne peuvent pas être déterminées par une *differentia* qui ne fait pas partie du groupe des *differentiae* constitutives du genre considéré ;
- b) La comparaison selon le plus ou le moins entre les espèces appartenant à un même genre ne peut pas être faite selon des *differentiae* extrinsèques au genre concerné ;
- c) Lorsqu'on cherche à diviser l'une des *differentiae* constitutives d'un genre considéré, on cherche ses différenciations ultérieures qui ne peuvent être déterminées autrement que par la gamme des différences que cette *differentia* elle-même peut accepter. Autrement dit, il faut rester à l'intérieur de l'espace clos de la *differentia* concernée – c'est ce qui est demandé à ce niveau spécifique de généralité par le principe de diviser par la différence de la différence : cela constitue en effet la condition de possibilité même d'une comparaison selon le plus et le moins.

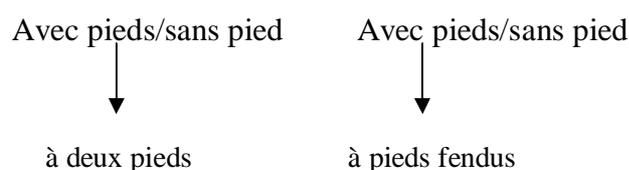
Ces considérations attestent que la division aristotélicienne est plus rigoureuse qu'elle ne semble au prime abord. Cette rigueur est illustrée au mieux par un exemple classique qu'Aristote donne souvent quand il s'agit d'expliquer ce qu'il entend par une bonne division. Il s'agit de la division du « pourvu de pieds » :

Il est, en effet, impossible qu'il y ait une seule différence pour les particuliers obtenus par division, que l'on prenne des divisions simples ou combinées (j'entends par 'simple' les cas où il n'y a pas de différenciation, par exemple 'pied fendu', et

¹¹⁷ C'est de cette phrase que Pellegrin tire l'idée du *genos* comme « espace des 'différences spécifiques' » ; et il en propose deux lectures qui dépendent de la traduction que l'on fait de l'expression « τὰ ἔξω τοῦ γένους » (*La classification des animaux, op. cit.*, p. 83-4). Si elle désigne « ce qui est hors du *genos* », on doit traduire la phrase : « pour les choses situées hors du *genos* il n'y a pas de différence » en sous-entendant « dans le *genos* considéré ». Dans ce cas-là, la phrase voudrait dire « qu'on ne pourra pas attribuer à une réalité extra-générique une différence qui joue à l'intérieur du *genos* dans lequel cette réalité n'est pas ». Par exemple, on ne pourrait pas attribuer la parité aux figures géométriques (*An. Post.*, I, 10, 76b7). Mais la phrase peut aussi comprendre ainsi : « pour les choses situées de part et d'autre de la clôture générique [τὰ ἔξω τοῦ γένους], elles n'ont pas entre elles de différence ». Selon cette traduction, la phrase signifie que les choses ne peuvent avoir une différence spécifique qu'à l'intérieur des limites de leur identité générique : un nombre ne peut différer d'une figure du point de vue de la parité.

‘combinée’ celui où il y en a une, par exemple ‘pied à fentes multiples’ par rapport à ‘pied fendu’). C’est, en effet, ce que réclame la continuité des différences qui viennent d’une famille quand on la divise, parce que le tout est quelque chose d’un, mais, malgré la manière dont on s’exprime, il semble bien que seule la dernière différence l’est vraiment, par exemple ‘pied à fentes multiples’ ou ‘bipède’ [οἶον τὸ πολυσχιδὲς ἢ τὸ δίπουν – 643b36], et que ‘doué de pieds’ et ‘polyode’ sont superflus. Qu’il soit impossible qu’il y ait plusieurs différences de cette sorte, cela est clair. Car en avançant toujours on arrive à la différence ultime, mais pas à la dernière différence, c’est-à-dire à la forme. Cette différence ultime est soit ‘pied à fentes multiples’, soit tout le complexe, si, divisant humain, on combinait ‘pourvu de pieds’, ‘bipède’, ‘à pied fendu’ [οἶον εἶ τις συνθεῖη ὑπόπουν, δίπουν, σχιζόπουν -644a5]. Or si l’humain était seulement un animal à pied fendu, on atteindrait ainsi cette différence unique. Mais puisqu’en fait ce n’est pas le cas, il y a nécessité qu’il y ait plusieurs différences qui ne sont pas dans une seule division. (PA, I, 3, 643b28-644a8)

La difficulté avec la division décrite dans ce passage est que dans l’exemple donné en 644a5, « à pieds fendus [σχιζόπουν] » n’implique pas « à deux pieds [δίπουν] », alors que dans une division progressive les termes plus spécifiques doivent impliquer les termes plus généraux. On a exactement la même difficulté dans l’autre occurrence du même exemple en I, 2, 642b8.¹¹⁸ Pour toutes les deux, David Balme propose un « ἢ » entre δίπουν et σχιζόπουν. Donc, selon lui, il s’agirait ici de deux lignes de division distinctes :¹¹⁹



¹¹⁸ Cf. aussi *Mét.*, Z, 14, 1039a30-b5.

¹¹⁹ D. Balme, *Aristotle’s De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with pages from II. 1-3)*, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 106-7. Lennox, *Aristotle. Parts of Animal. Translation with a Commentary, op. cit.*, p. 153-154, pense que cette lecture n’a pas de support textuel. Il s’agirait ici d’une version condensée de l’argument présenté en 643b28-644a8, qui vise à montrer que l’animal ne peut pas être identifié par une seule différence (par la forme de ses pieds, selon l’exemple). Selon Lennox, dans cet argument, Aristote ne se soucie pas de savoir si son exemple est conforme aux règles de la division progressive. En ce qui concerne le support textuel de la solution proposée par Balme, il faut indiquer qu’en 643b36 du passage cité, un ἢ est donné dans le MS entre δίπουν et σχιζόπουν (cf. Balme, *Aristotle’s De Partibus Animalium I, op. cit.*, p. 107).

Reprenant l'interprétation de Balme, P. Pellegrin affirme qu'il s'agit ici de deux axes de division selon lesquels sont distingués deux caractéristiques du trait humain d'être pourvu de pieds : l'homme est un animal à deux pieds, et ses pieds sont fendus. Or, selon Pellegrin, le point crucial de cette division est le suivant : on a ici deux axes de division parce qu'il s'agit de diviser le « pourvu de pieds » selon deux points de vue différents : l'une divise ce trait en fonction du nombre des pieds, et l'autre en fonction de leur forme. Pellegrin ainsi conclut son interprétation du passage:

Returning to the basic criticism of dichotomy [...] he [Aristotle] asserts that these two characteristics, biped and toed, cannot be found in the same division if that is correctly carried out, i.e., carried out in a homogeneous domain. From a theoretical point of view, we have here the same problem as that raised by the division of winged animals into wild and tame. Things are less clear here because the two axes of division which Aristotle distinguishes deal with the same organ – the foot. That proves that for Aristotle the homogeneity of the domain in which division is carried out must be very rigorous: to delimit an axis of division it is not enough to limit it to one function or even to one organ, one must also apply division to that organ according to *the same point of view*». ¹²⁰

Cette interprétation de Pellegrin montre qu'on a besoin de nuancer davantage la notion de « traits variables et constitutifs d'un *genos* » à laquelle Lennox recourt pour expliquer la logique de la comparaison selon le plus et le moins : les traits variables engloberaient, selon le cas, plusieurs « échelles de variation » eu égard au *point de vue* duquel on les compare : logiquement parlant, il n'y a aucune impossibilité de comparer les ailes de deux animaux selon leurs largeurs ou selon leur longueur. Il me semble que la rigueur de la division aristotélicienne fonde la logique même de la comparaison selon le plus ou le moins : dans une telle comparaison, il n'y a pas que deux choses que l'on compare ; mais on les compare en fonction d'un troisième point, c'est-à-dire selon un point de vue déterminé.

Ces considérations sur la division aristotélicienne permettent de mieux apprécier l'importance des toutes premières lignes d'introduction de l'*HA*. Ce passage que je cite ici longuement est marqué par la logique des termes τὰυτός, ἕτερος et ἐναντίως d'une part, et γένος, εἶδος et διαφορά d'autre part. Il s'agit en fait exactement de la même question dont Aristote traite principalement dans la *Métaphysique*, I, 3,4 et 8.

¹²⁰ P. Pellegrin, « Aristotle : A Zoology without Species », dans *Aristotle on Nature and Living Things*, *op. cit.*, p. 95-115 [p. 102-103].

Des animaux, certains ont toutes leurs parties identiques les unes aux autres, et d'autres les ont différentes. Certaines de ces parties sont identiques par la forme [...] D'autres parties sont identiques, mais elles diffèrent selon l'excès et le défaut : ce sont celles des animaux dont le γένος est identique. J'appelle γένος, par exemple l'oiseau, le poisson, car chacun de ces deux termes se différencie selon le γένος car il existe de nombreuses espèces d'oiseaux et de poissons. La plupart des parties des animaux, dans ces groupes tiennent leurs différences d'oppositions d'états, comme la couleur ou la configuration, qui les affectent en plus ou en moins. Elles diffèrent aussi par l'abondance et la rareté, par la grandeur et la petitesse, et en général, par l'excès et le défaut. Certains animaux sont dotés de chair molle, d'autres, de chair dure, certains ont le bec long, d'autres, le bec court, certains sont pourvus de nombreuses plumes, d'autres, de peu de plumes. De plus, certaines parties sont le fait de certains animaux, et d'autres parties appartiennent à d'autres. Certains ont un ergot, d'autres n'en ont pas, certains ont une crête, d'autres n'en ont pas. En bref, la plupart des parties dont toute la masse du corps est constituée ou bien sont identiques ou bien diffèrent par des caractères opposés et par le plus et le moins ; car on peut considérer le plus et le moins comme une sorte d'excès et de défaut. (486a14-b17)¹²¹

« D'autres parties sont identiques, mais elles diffèrent selon l'excès et le défaut : ce sont celles des animaux dont le genre est identique [Τὰ δὲ ταῦτα μὲν ἐστίν, διαφέρει δὲ καθ' ὑπεροχὴν καὶ ἔλλειψιν, ὅσων τὸ γένος ἐστὶ ταυτόν] ». Cette phrase vient juste après l'affirmation de l'identité formelle de certaines parties entre certains animaux, comme, par exemple l'identité du nez de cet homme-ci à celui d'un autre. Cette phrase est introduite donc pour indiquer un autre type d'identité que l'identité formelle : selon cette phrase, l'identité des parties en question suit l'identité générique des animaux dont elles sont parties. Il s'agit donc

¹²¹ Ἔχει δὲ τῶν ζῴων ἓνια μὲν πάντα τὰ μόρια ταῦτα ἀλλήλοισ, ἓνια δ' ἕτερα. Ταῦτα δὲ τὰ μὲν εἶδει τῶν μορίων ἐστίν, ... Ταῦτα δὲ ταῦτα μὲν ἐστίν, διαφέρει δὲ καθ' ὑπεροχὴν καὶ ἔλλειψιν, ὅσων τὸ γένος ἐστὶ ταυτόν. Λέγω δὲ γένος οἷον ὄρνιθα καὶ ἰχθύν· τούτων γὰρ ἑκάτερον ἔχει διαφορὰν κατὰ τὸ γένος, καὶ ἐστὶν εἶδη λείω ἰχθύων καὶ ὄρνιθων. Διαφέρει δὲ σχεδὸν τὰ πλεῖστα τῶν μορίων ἐν αὐτοῖς παρὰ τὰς τῶν παθημάτων ἐναντιώσεις, οἷον χρώματος καὶ σχήματος, τῶ τὰ μὲν μᾶλλον αὐτὰ πεπονθέναι τὰ δ' ἥττον, ἔτι δὲ λήθει καὶ ὀλιγότητι καὶ μεγέθει καὶ σμικρότητι καὶ ὅλως ὑπεροχῇ καὶ ἔλλειψι. Τὰ μὲν γάρ ἐστὶ μαλακόσαρκα αὐτῶν τὰ δὲ σκληρόσαρκα, καὶ τὰ μὲν μακρὸν ἔχει τὸ ῥύγχος τὰ δὲ βραχύ, καὶ τὰ μὲν πολυτέρα τὰ δ' ὀλιγότερα ἐστίν. Οὐ μὴν ἀλλ' ἐνία γε καὶ ἐν τούτοις ἕτερα ἐτέροις μόρια ὑπάρχει, οἷον τὰ μὲν ἔχει πληκτρα τὰ δ' οὐ, καὶ τὰ μὲν λόφον ἔχει τὰ δ' οὐκ ἔχει. Ἀλλ' ὡς εἰπεῖν τὰ πλεῖστα καὶ ἐξ ὧν μερῶν ὁ πᾶς ὄγκος συνέστηκεν, ἢ ταῦτα ἐστὶν ἢ διαφέρει τοῖς τ' ἐναντίοις καὶ καθ' ὑπεροχὴν καὶ ἔλλειψιν· τὸ γὰρ μᾶλλον καὶ ἥττον ὑπεροχὴν ἢ τις καὶ ἔλλειψιν θεῖη. Traduction de Bertier légèrement modifiée.

bien de l'*identité générique* des parties qui *diffèrent* selon le plus ou le moins. Ce qui est intéressant, c'est de voir que, dans un certain sens, on est en fait toujours au même niveau de généralité dont il est question dans la phrase précédente, parce que le fait que le bec de cet oiseau-ci soit identique selon *eidos* à celui d'un autre oiseau n'empêche pas que l'un soit plus (ou moins) long que l'autre. Mais dans un autre sens, dans notre phrase, le niveau de généralité change par rapport à la phrase précédente : le niveau qui, dans la phrase précédente, déterminait l'identité eidétique est devenu le niveau de l'identité générique, et du même coup, il est devenu le niveau de la *différence* de plus et de moins. En conséquence, il ne s'agit plus de l'identité eidétique mais bien de la différence eidétique à l'intérieur même de l'identité générique : ce qu'on compare maintenant selon le plus et le moins, ce sont des *eidê* d'un même *genos*. On a donc ici le même principe qui détermine la possibilité de différence eidétique en tant que telle : ce n'est qu'à l'intérieur du *genos* que se produisent les différences *eidei* : [διαφέρει] εἶδει δὲ ὅν τὸ αὐτὸ γένος¹²², et cela à tous les niveaux de généralité. C'est pourquoi les différences eidétiques entre les animaux (le *genos* étant identique) se doublent des différences eidétiques entre les *differentiae* (leur *genos* aussi étant identique) : le pigeon n'est pas le même *animal ailé* que l'aigle. Dire, donc, à propos de deux animaux qu'ils diffèrent, relativement à un certain trait, selon le plus ou le moins est dire en fait qu'ils sont, toujours relativement au même trait, *plus ou moins le « même »*. Chaque sorte d'animal exemplifie différentes articulations des traits communs génériques selon différents degrés de plus et de moins.

De tout cela, une chose ressort avec certitude : quel que soit le niveau de généralité, les différences à l'intérieur d'un même *genos* se font par la différenciation de ce qui est commun sur un *point*. Le mécanisme de différenciation d'un *genos* en tant qu'il est décrit dans le passage cité ci-dessous du *Met.*, I. 8, est valide tant pour des autres niveaux de généralité qu'au niveau des différences selon le plus et le moins:

En effet, non seulement il faut qu'il existe le caractère commun, par exemple que les deux choses soient des animaux, mais aussi que ce caractère commun, l'animal lui-même, soit différent pour chacune des deux, par exemple que l'une soit cheval, l'autre un humain ; c'est pourquoi ce caractère commun est, par l'espèce, différent pour l'une de ce qu'il est pour l'autre. [...] Ainsi donc cette différence est nécessairement une altérité du genre, car j'appelle différence du genre une altérité qui fait que ce genre lui-même est un autre [...] et toute différence par l'espèce est différence d'une chose en

¹²² Je suis toujours Pellegrin, *La classification des animaux*, op. cit., p. 84.

un point, de sorte que cette chose est la même dans les deux cas et est leur genre.
(1058a2-13)

Pour discerner le rapport de ce passage avec le passage d'introduction de l'*HA*, il suffit de continuer à lire encore quelques lignes de ce dernier : « D'autres parties sont identiques, mais elles diffèrent selon l'excès et le défaut : ce sont celles des animaux dont le genre est identique ... La plupart des parties des animaux, dans ces genres, tiennent leurs différences d'oppositions d'états, comme la couleur ou la configuration, qui les affectent en plus ou en moins ». Certains traits étant ainsi génériquement le *même* chez certains animaux, ils diffèrent du fait que ce *même* trait affecte davantage certains animaux et moins les autres. La longueur, par exemple, pourrait être cette affection qui rend le *même* (le bec, par exemple) différent chez un animal que chez un autre : la longueur donc est *le point* sur lequel le *même* est *différent* pour l'un et pour l'autre de ces animaux.¹²³

VIII. Peut-on vraiment diviser l'animal politique ?

Avant de passer à l'examen des analyses de Labarrière au sujet du degré élevé du caractère politique de l'homme, l'examen de l'une des suppositions principales de notre étude

¹²³ Il est certain que les parties des animaux ne sont pas de substances selon Aristote (*Met.*, Z, 12, 1040b5-15) ; elles ne peuvent pas être traitées séparément des animaux sinon dans un sens homonyme. Donc, une étude de leurs qualités physiques, comme la couleur et la largeur, prises séparément du corps entier n'a aucun sens pour le naturaliste. De cela, il n'y a qu'un pas à l'objection : étudier les *pathemata* de l'aile ne peut pas être une idée aristotélicienne. Après tout, les *pathemata* des *differentiae* des animaux ne sont que des accidents, ils sont extérieurs à l'essence de l'animal. Il est vrai que certaines *differentiae* (et leurs *pathemata*) sont des accidents des animaux, mais elles le sont *kath' hauto*. Les études des modifications qu'exhibent ces *differentiae* est indispensable pour le naturaliste dans la mesure où leurs genèses et/ou leurs présences sont « en vue de quelque chose » : « ὀφθαλμὸς μὲν γὰρ ἕνεκά του, γλαυκὸς δ' οὐχ ἕνεκά του πλὴν ἂν ἴδιον ἢ τοῦ γένους τοῦτο τὸ πάθος. οὔτε δ' ἐπ' ἐνίων πρὸς τὸν λόγον συντείνει τὸν τῆς οὐσίας » (*GA*, V, 1, 778a32-35). Donc ce qui est en jeu dans l'examen des modifications des parties (ou celles d'une autre type de *differentia*), c'est « l'économie de cette partie », pour le dire comme Buffon. Comme le passage du *GA* le montre, ce genre des modifications a rapport au *logos* de la substance de l'animal ; elles jouent un rôle dans l'économie générale de l'essence de l'animal (voir J. G. Lennox, « Kinds, Forms of the Kinds and the More and the Less », *loc. cit.*, et J. G. Lennox, « Form, Essence and Explanation in Aristotle's Biology », dans *A Companion to Aristotle*, éd. Georgios Anagnostopoulos, London: Blackwell Publishing, 2009, pp. 348-67). Cela dit, l'examen des modifications d'une aile ne revient pas à étudier l'aile comme une substance séparée. Il s'agit d'étudier les différences entre les *animaux ailés*. Donc, quand je dis : « la longueur donc est *le point* en lequel le *même* est différent pour l'un et pour l'autre de ces animaux », ce que je veux désigner par le « même », c'est d'abord « être un animal ailé » et à un niveau plus spécifique, c'est « oiseau *en tant qu'*animal ailé ».

semble nécessaire. Est-ce que la *differentia* « politikos » peut vraiment être l'objet d'une division aristotélicienne ? Comme forme de *bios* et/ou de *praxis*, le fait d'« être politique » appartient à des animaux qui sont tellement éloignés les uns des autres qu'il semble difficile de les considérer comme les *eidê* d'un même *genos*. Bien qu'Aristote parle d'« être politique » comme un trait « transgénérique », la classification aristotélicienne des animaux permet-elle vraiment de faire une comparaison selon le plus et le moins entre des animaux aussi éloignés ? Selon Aristote la comparaison selon le plus et le moins se fait entre les *eidê* d'un même *genos*. Mais les animaux comme la fourmi, l'abeille, la grue et l'homme constituent-ils un *genos* ? Peut-on les considérer comme les espèces d'une même classe naturelle de telle sorte que l'on peut les comparer selon le plus et le moins ?

Selon Devin Henry¹²⁴ (2011), Aristote est réaliste au sujet des classes naturelles (natural kinds) mais pluraliste au sujet de leur classification. Aristote est réaliste, selon Henry, au sens où les classes naturelles sont des groupes d'animaux qui partagent en commun certaines propriétés objectives et indépendamment de l'esprit humain ; c'est-à-dire que ces propriétés ne leur sont pas attribuées par une convention quelque conque. C'est en vertu de ces similarités objectives que les membres d'une classe naturelle la forment.

Il est par ailleurs pluraliste quant à classification des classes naturelles. Le pluralisme au sujet de classification prend le domaine des classes naturelles comme un espace multidimensionnel divisible selon une multiplicité d'axes. Selon ce type de pluralisme, la complexité multidimensionnelle de la nature ne peut pas être saisie par une seule classification universelle. Aristote, donc, est pluraliste au sujet de la diversité naturelle. Selon lui, affirme Henry, la nature contient une diversité des classes biologiques qui se recouvrent et se croisent partiellement :

[H]e denies that there is only one true set of biological kinds and that a natural classification will divide those kinds into a single set of exhaustive and nonoverlapping categories. Instead, there are many equally legitimate ways of classifying living things, though no single way of classifying them is privileged over the other. (2011, p. 199)¹²⁵

¹²⁴ D. Henry, « Aristotle's Pluralistic Realism », *The Monist* 94 (2), p. 197-220.

¹²⁵ Henry (*ibid*, p. 199) reconnaît la similarité entre sa propre approche et celle de Pellegrin. Sa différence consiste, dit-il, en ce que selon Pellegrin, Aristote aurait traité la classification des animaux comme un exercice pragmatique dans laquelle la division des animaux en classes exhibe une plasticité selon les besoins de l'exposé

Donc selon Aristote, il n'y a pas une seule et universelle façon de « découper » la nature. Il en existe une multiplicité parce qu'il existe, *dans la nature*, une multiplicité des classes naturelles qui se croisent mutuellement.

Henry souligne le fait qu'outre les sept *megista genê* identifiées en *HA*, I, 6, Aristote parle de plusieurs groupes unifiés partageant un trait commun et contenant des formes qui ne diffèrent que selon le plus et le moins. Outre le serpent, les vivipares, les ovipares, les animaux pourvus du poumon, ceux pourvus de la branchie, les bipèdes, les quadrupèdes, les animaux sans pied, etc., Henry recense également les animaux politiques¹²⁶, mais contrairement aux autres exemples, il ne les analyse pas dans son article.

Comme preuve du pluralisme aristotélicien, Henry souligne les occurrences de « cross-division » entre différentes classes d'animaux.¹²⁷ Par exemple, la classification des animaux selon leur mode de reproduction donne quatre classes extensives : vivipares, ovipares, ceux qui font des larves et ceux qui se produisent spontanément. Or, ces groupes se constituent par les croisements entre les classes autrement séparées, y compris quelques unes des *megista genê* : les poissons, les oiseaux et les serpents sont groupés comme ovipares, alors que les cétacés sont groupés avec l'homme, les éléphants et la chauve-souris, comme vivipares. Certains insectes se produisent par les larves alors que certains autres se produisent spontanément.¹²⁸

Un autre exemple de croisement entre les classes naturelles vient de la classification selon le mode et les parties de la locomotion. Le lézard et la tortue sont rangés, avec les hommes, les éléphants et les crabes, dans les « marcheurs », parce qu'ils se déplacent par les mouvements partiels de leurs corps. Les cétacés sont groupés avec les poissons et les crustacés, comme « nageurs » ; et les oiseaux, la chauve-souris et certains insectes constituent le groupe de « voleurs ».¹²⁹

L'autre preuve, selon Henry, du réalisme pluraliste d'Aristote vient des fameux *épamphoterês*. Ces animaux constituent les meilleurs exemples de croisements des classes naturelles et de la perméabilité des frontières des *megista genê*. Certains traits du moineau de

scientifique, alors que selon lui, Aristote était un réaliste au sujet des classes naturelles ; c'est-à-dire qu'elles existent indépendamment des besoins de la recherche scientifique ; cette dernière les explore.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 201.

¹²⁷ Pour l'ensemble de ses analyses et ses exemples du pluralisme d'Aristote voir Henry (*ibid.*, p. 200-206).

¹²⁸ Les références de Henry sont : *GA*, II, 1, 732a26-733a1 et *HA*, I, 5 et III, 1.

¹²⁹ Pour les autres exemples voir Henry (*ibid.*, p. 202).

Libye, par exemple, s'expliquent mieux si on le classe comme oiseau, alors que certains autres s'expliquent en le rangeant dans la classe des vivipares quadrupèdes.¹³⁰

Ainsi, selon Henry, Aristote ne privilégie pas les *megista genê* et n'affirme pas que leurs frontières sont infranchissables/inviolables, comme si toute autre division ne leur correspondant pas échouait à repérer les vraies classes. Au contraire, suggère Henry, Aristote divise les *megista genê* quand il en a besoin pour des causes explicatives. Il s'ensuit, d'après Henry, que ces grandes classes n'ont, en fait, aucun privilège *ontologique* sur les autres classes, quoiqu'elles peuvent être plus importantes que les autres en tant que concepts organisationnels.

Suivant l'interprétation de Devin Henry, je considère également Aristote comme un pluraliste et réaliste au sujet de la classification des animaux. En conséquence, comme les exemples de Henry le suggèrent, je considère le groupe des animaux politiques comme une classe naturelle constituée par le croisement entre des classes qui demeureront autrement séparées. J'accepte donc que le « politikos » constitue une *diaphora* qui peut être divisée selon les principes de la *diairesis* aristotélicienne ; en d'autres termes, j'admets qu'il y a des espèces d'« être politique » et qu'il est possible de les comparer, entre elles, selon le plus et le moins.

IX. Diviser le « politikos ». Partie II.

Si l'on revient aux analyses de Labarrière au sujet du degré élevé du caractère politique de l'homme, il ressort maintenant plus clairement le fait suivant : marquer la différence de politicité en termes de plus et de moins par les critères de la *phônê* et du *logos* d'une part, et de la *phantasia* de l'autre part, et cela malgré les différences que l'abeille et l'homme, en tant qu'animaux politiques, exhibent à ces égards, c'est violer les règles d'une bonne division aristotélicienne. Car les différences entre l'abeille et l'homme nous montrent que ces *differentiae* ne sont pas celles qui constituent l'identité du groupe d'animaux politiques, et qu'elles n'appartiennent pas communément et universellement aux espèces d'animal politique. Autrement dit, ces différences ne constituent pas des axes de division sur lesquels pourraient apparaître des différences de degré entre les animaux politiques : elles sont extrinsèques au groupe d'animaux politiques.

¹³⁰ Pour le moineau de Libye, voir *PA*, IV, 14, 697b13-28.

Une objection persiste. En 486b 12-14, dans le passage d'introduction cité plus haut de l'*HA*, qui est un exemple de différenciation selon le plus et le moins, Aristote dit : « Certains [animaux] ont un ergot, d'autres n'en ont pas, certains ont une crête, d'autres n'en ont pas ». Donc, pourrait-on dire, la différence par la possession et la privation est une modalité de la comparaison selon le plus et le moins : le fait que l'abeille soit privée de la *phônê* et de la *phantasia* ne nous empêche non seulement pas de la comparer avec les autres animaux politiques selon le plus et le moins, mais il semble que cette différence selon la privation puisse être la base même d'une telle comparaison.

Cependant, la comparaison dans ces lignes de l'*HA* n'est pas faite entre *n'importe quel* animal doté de l'ergot et de la crête et *n'importe quel autre* qui en soit privé. Il s'agit ici de comparer les oiseaux en tant qu'oiseaux. Les oiseaux qui sont dépourvus d'ergot sont ceux qui sont dotés d'ongles recourbés. Cette dernière *differentia* est donc une limitation pour l'universalité de la première mais cela à *l'intérieur du groupe d'oiseaux* :

Et certains genres d'oiseaux ont aussi un ergot. Mais aucun oiseau pourvu d'ongles recourbés ne possède en même temps d'ergot.¹³¹ (*HA*, II, 12, 504b7)

Expliquer, comme Labarrière et Kullmann, les différences de degré entre les animaux politiques, en recourant non pas aux différenciations selon le plus ou le moins des traits partagés par ces animaux naturellement en commun, mais aux traits qu'ils ne partagent pas et qui constituent des « plus (ou moins) values » relativement l'un à l'autre, contrevient en fait à un principe encore plus fondamental de la logique de la division aristotélicienne. Ce problème est plus visible dans le cas de Kullmann : selon cette compréhension de la différence, les « plus-values », qui détermineraient la différence de *plus*, sont dues aux traits extra-génériques qui *s'ajoutent* à ce caractère générique *déterminé* d'être animal politique appartenant, à son tour, *de la même manière*, c'est-à-dire sans différenciation, à toutes les espèces d'animal politique. « Être plus politique » pourrait donc se formuler ainsi : posséder le caractère générique d'être animal politique (*comme tous les autres*) *plus* un trait non impliqué au niveau générique (et dont, par conséquent, les autres sont privés).¹³² Cette

¹³¹ Pour l'explication causale de ce phénomène voir *PA*, IV, 12, 694a12-21.

¹³² Cette approche se voit plus clairement dans le cas de Kullmann parce que selon lui, on l'a vu, le *plus* du caractère politique de l'homme se détermine par l'ajout du *logos* à un trait biologique commun, *de la même façon*, à tous les animaux politique, alors que chez Labarrière les ajouts se font, à chaque niveau de l'échelle, d'une manière cumulative et s'éloignant progressivement de ce qui pourrait être commun.

perspective (laquelle ne peut pas être acceptée par le Stagirite pour une raison fondamentale regardant la nature du rapport entre un *genos* et ses *eidê*) est bien décrite par Lennox :

[According to this picture of kind-form relation] the kind does *not* consist of features with range, but rather completely determinate features; and the features of the forms of the kind are *not* determinate realizations of the generic features, but features ‘added-on’ to the generic features.¹³³

Aristote n’accepterait pas cette « image » tout simplement parce que selon lui, la nature ne s’articule pas de cette manière. D’où vient en fait la raison de l’insistance d’Aristote sur la division par les différenciations continues et progressives : sur un axe de division, la dernière différence impliquent toutes celles qui précèdent et c’est elle qui est décisive (αὕτη γὰρ μόνη κυρία, *PA*, I, 2, 642b9). Les étapes de différenciation qui précèdent la dernière différence ne sont pas des *stratifications existantes* de la nature ; elles ne sont que des étapes analytiques requises par la méthode de la division.¹³⁴ C’est pourquoi la dernière différence rend superflues (περίεργα, b8) toutes celles qui la précèdent. Si on reprend l’exemple du « pourvu de pieds », ce trait n’existe pas dans la nature indépendamment de ses *eidê* ; mais ses *eidê* ne se forment pas non plus par le chevauchement *réel* des *differentiae* de « pourvu de pieds » qui se succèdent sur la ligne de division : si c’était le cas, les différences serait aussi nombreuses que les branches de la ligne de la division : cela poserait exactement le même problème que rencontre le dichotomiste à cause de sa division accidentelle¹³⁵ ; seulement, ici ce problème prend une forme encore plus fantasmagorique, puisque si toutes les coupures de la ligne de la division existaient réellement dans la nature, une inflation incroyable dans le nombre actuel des espèces des animaux (portant les mêmes *differentiae* plusieurs fois et en même temps sur eux-mêmes) serait inévitable. Bref, selon Aristote, « pourvu de pieds » n’existe dans la nature que jusqu’à ce qu’il soit déterminé comme « deux pieds » ou comme une autre forme d’être pourvu de pieds ; et « à deux pieds » ne s’obtient pas par l’*ajout* du « à deux pieds » au « pourvu de pieds ». Il en va de même entre « à deux pieds » et « à pieds fendus », parce que « le genre n’existe absolument pas en dehors des formes comme espèces du genre » (*Met.*, Z, 12, 1038a6).

¹³³ J. G. Lennox, « Kinds, Forms of Kinds, and the More and the Less », *loc. cit.*, p. 169.

¹³⁴ Balme (1987, p. 73).

¹³⁵ *Met.*, Z, 12, 1038a16 *sq.*: « [Dans une division] on cherche toujours à continuer ainsi jusqu’aux termes sans différence. Il y aura alors autant de formes de pied que de différences et les animaux pourvus de pieds seront égaux en nombre aux différences. [...]. Si on divise au contraire par coïncidence, par exemple si on divisait pourvu de pieds en blanc d’un côté, noir de l’autre, les différences seraient aussi nombreuses que les coupures ».

Il en va de même pour la comparaison des espèces selon le plus ou le moins : comme l'aile n'existe dans la nature qu'en tant que l'aile d'oiseau ou en tant que l'aile d'insecte ; l'aile d'oiseau n'existe que dans des déterminations spécifiques de sa largeur ou de ses plumes. Il en ressort que les comparaisons entre différentes formes de l'aile ne s'opèrent pas à un niveau *supplémentaire* qui s'obtiendraient par l'ajout des « plus-values » qui n'existent pas *d'ores et déjà* dans les ailes que l'on compare, et en tant qu'elles se trouvent dans la nature. Je pense que l'inexactitude de cette notion de « plus value », à laquelle Labarrière et Kullmann recourent pour rendre compte du degré élevé du caractère politique de l'homme, est maintenant suffisamment claire : si l'homme est plus politique, il l'est *d'ores et déjà* dans son état naturel, c'est-à-dire il l'est suite aux différenciations spécifiques des traits qui le rendent animal politique *tout court* et qu'il partage en commun avec les autres animaux politiques par nature.

Il me semble que Kullmann et Labarrière recourent à une idée de « plus-value » pour surmonter deux difficultés que l'on rencontre quand on cherche à voir comment pourrait fonctionner la comparaison de plus et de moins pour la *differentia* « politikon »

D'abord, il n'est pas facile de s'imaginer comment les différenciations possibles de l'un des traits constitutifs du groupe animal politique pourraient produire une différence de degré. Disons que les traits qui constituent le groupe « animal politique » et qui déploient une gamme de différenciations sont : la possession d'une œuvre une et commune, la division du travail, le partage d'un lieu commun, le désir de vivre en ensemble, et la présence d'un régime de vie commune (certains avec un chef, d'autres anarchiques). Il n'est pas facile de voir comment l'exemplification, par un animal, de l'un de ces traits à un plus haut degré pourrait le rendre *plus politique*. Pour prendre un exemple : le fait qu'un animal ait plus de plumes sur ses ailes ne le rend pas plus oiseau que les autres, ni son aile plus « aile », ni plus « aile d'oiseau », ni l'animal lui-même un animal plus ailé qu'un autre ! On compare les *differentiae* des animaux en fonction de leur largeur, de leur longueur ou de leur nombre, etc. Mais dans le cas des animaux politiques c'est la *classe* même de ces animaux dont on essaie de trouver le plus haut degré. Au fond, la question est : quel devrait être ce eu égard à quoi on compare les caractères politiques des animaux ? Car on a besoin d'un troisième terme en fonction duquel seront comparées leurs politicalités. Ma réponse à cette première difficulté est la suivante. Ce problème peut trouver une solution si on visualise la division à un niveau supérieur : en effet, on compare certains animaux *grégaire*s en fonction de leur politicalité ; c'est leur *politicalité* que l'on compare et c'est elle qui constitue notre troisième terme. Rappelons qu'en *Pol.*, I, 2,

1253a8, lorsqu'Aristote compare l'abeille avec l'homme, il en parle comme un animal *grégaire*.

D'où la seconde difficulté : on compare les animaux en fonction des modifications de leur *pathemata*. Il n'est pas facile de s'imaginer comment un mode de vie pourrait se différencier selon le plus ou le moins sur un tel modèle qui dépend des traits perceptibles. Il semble plus commode de recourir aux capacités psychologiques pour expliquer les différences de degré entre les politicalités des animaux. Mais cette approche nous pose des problèmes concernant la *diairesis* aristotélicienne.¹³⁶

X. L'*ergon* de l'animal politique

Il s'agit maintenant d'examiner le deuxième argument de Labarrière. Cet argument ne vise pas tant à parvenir à une entente du degré élevé du caractère politique de l'homme qu'à comprendre l'infériorité de la politicalité des autres animaux. Or, cette tâche ne peut se remplir qu'en partant de l'humain, c'est évident.

Labarrière cherche un sens non-métaphorique d'être politique pour les animaux. Selon les approches concurrentes déjà étudiées qui n'acceptent qu'un sens métaphorique à la politicalité des animaux, comme la qualité politique ne se définit *proprement* que relativement à la *polis*, et comme l'humain est le seul animal qui possède la *polis*, les autres animaux dits « politika » ne sauraient l'être que dans un sens métaphorique. Il ne s'agirait donc que d'un transfert de ce nom (« animal politique ») aux animaux qui ne possèdent pas de *polis*. Mulgan et Bodeüs expliquaient ainsi l'usage de ce terme pour les autres animaux dans l'*HA* et dans la comparaison que le Stagirite fait dans les *Politiques*, I, 2. Labarrière, afin de révéler un sens non-métaphorique de l'attribution de ce caractère aux autres animaux, entreprend d'établir un sens non-métaphorique de la communauté politique pour ces autres animaux : si on peut parvenir à trouver, chez Aristote, un sens littéral de la communauté politique pour les autres animaux, cela permet de cerner un sens littéral de leur être politique. Dans ce cas, la différence de degré entre leur caractère politique et celui de l'homme découle de la différence entre ces deux sens désormais littéraux d'être politique.

¹³⁶ Je discute ma solution pour cette difficulté dans le dernier chapitre de ce travail. Selon ma solution, l'homme est plus politique que les autres animaux parce qu'il est « un animal politique à multiple communautés ». J'explique donc le degré supérieur de sa politicalité en termes quantitatifs.

À cette fin, au lieu de se servir des traités biologiques et de leur logique de comparaison selon le plus ou le moins, Labarrière fonde son argument sur le *Protréptique*. Le fragment principal qu'il utilise pour ses analyses est le suivant¹³⁷ :

En effet au sujet des choses pour lesquelles il n'y a qu'un seul nom (*logos*), nous ne disons (*legomen*) pas « plus » (*mallon*) seulement d'après la supériorité (*kath' huperochên*), mais aussi d'après l'antériorité et la postériorité (*kata to proteron einai to d' husteron*), ainsi nous disons (*phamen*) que la santé est un bien (*agathon*) plus que (*mallon*) les choses saines, et qu'une chose choisie par nature pour elle-même est <plus un bien> que ce qui la produit ; cependant nous voyons (*horomen*) que le nom <'bien'> est attribué aux deux, mais pas au sens strict, car <nous parlons> de bien au sujet des choses utiles et de l'excellence. Il faut donc dire (*phateon*) que l'homme éveillé vit plus que (*mallon*) l'homme endormi, et celui dont l'âme est en acte <plus que> celui qui ne fait que la posséder ; car c'est à cause du premier que nous disons (*phamen*) que le second vit, parce que le second peut subir ou produire à la manière du premier. (B 82-83)¹³⁸

Selon ce fragment, si l'homme éveillé vit plus que l'homme dormant, ce n'est pas parce qu'il existe entre les deux une différence de nature au niveau biologique. La différence ici est entre le sens plus propre et le sens moins propre de « vivre » *humainement* : l'homme éveillé, son âme (ou son humanité) étant en acte, réalise le vivre humain dans un sens plus strict et plus propre par rapport à l'homme dormant ; et l'« humanité » de ce dernier ne se définit qu'à la mesure du premier : l'homme éveillé tient une antériorité définitionnelle par rapport à l'homme dormant. Cette perspective paraît applicable aux animaux politiques aussi, parce qu'il s'agit des choses pour lesquelles il n'y a qu'un seul nom. Comme la différence de plus et de moins entre l'homme éveillé et l'homme dormant n'est pas énoncée dans un sens métaphorique, si on parvient à montrer un rapport analogue entre l'homme-animal-politique et les autres animaux politiques, on trouvera, selon Labarrière, un sens non-métaphorique d'être politique pour les autres animaux :

Plutôt que d'en appeler à la distinction entre un sens littéral et métaphorique, ne pourrions-nous plutôt comprendre que c'est au sens souverain, propre ou strict, que l'homme est un animal politique, car c'est lui qui exerce au mieux cette *capacité*, tandis que les autres animaux politiques ne seraient dit tels que parce que, par

¹³⁷ Les autres fragments qu'il consulte sont : Düring B 78, B 80, B 81, 84, B 87, B 91.

¹³⁸ La traduction de Labarrière, *Langage, vie politique, op. cit.*, p. 113.

référence à l'homme, ils sont aussi *capables d'exercer certaines de ces capacités* ? Ainsi, de même que l'homme éveillé est plus vivant que l'homme endormi, de même l'homme serait un animal politique plus que les autres animaux politiques (et *a fortiori* grégaires) *car il exerce plus correctement cette qualité, c'est-à-dire plus bellement et plus exactement*. Nous devrions donc pouvoir dire que l'homme est 'davantage' (*malista*) un animal politique, qu'il l'est 'plus (intensément)' (*mallon*).¹³⁹

Dans quel sens selon Labarrière l'homme exerce la capacité politique « plus bellement et plus exactement »? Le sens que Labarrière donne à cette façon humaine d'exercer la capacité politique nous montrera que recourir au *Protréptique* pour révéler un sens non-métaphorique de la différence entre la politicité humaine et celle des autres animaux ne peut convenir.

En effet, dans ce second fil d'argument, Labarrière continue ses analyses en mettant l'accent sur cette façon « plus belle et plus exacte » dont l'homme exerce sa capacité politique. Si l'homme est un animal politique à un plus haut degré que les autres animaux politiques, ce serait toujours en fonction de sa capacité de langage, tout simplement parce que la possession de cette dernière, de par son objet (c'est-à-dire, la perception de l'utile et du nuisible et donc du juste et de l'injuste) prouve l'existence, pour l'homme, d'un domaine ethico-rhétorico-politique, dont les autres animaux politiques sont dépourvus. Puisque la vie collective de l'homme serait marquée, déjà à son niveau familial, par la présence d'un « espace moral » constitué par le partage des sentiments moraux, cet aspect moral, qui explique la différence de la famille humaine de celle des autres animaux, nous montrerait également que l'homme est plus politique que ces derniers déjà au niveau familial. C'est à partir de cette perspective de différence politique que Labarrière entreprend de déceler un sens non-métaphorique de la qualité « politique » pour les communautés des autres animaux.

À cette fin, Labarrière convoque *Politiques*, III, 6 et 9. Dans ces chapitres du troisième livre où il distingue les conditions nécessaires pour l'existence d'une cité des parties propres et constitutives d'une cité humaine digne de ce nom, Aristote affirme qu'il ne faut pas confondre une simple communauté de vivre-ensemble avec la cité en tant que communauté de bien-vivre. Parmi les conditions nécessaires et minimales pour qu'il y ait une cité, Aristote cite : la communauté de lieu, les mariages entre les membres de la communauté, l'existence des sacrifices publics, et la garantie des échanges et de la justice dans les rapports mutuels. Si la fin de la vie politique humaine n'était qu'un vivre-ensemble, la satisfaction de ces conditions suffirait pour accorder le nom de « polis » à la communauté qu'elles rendent

¹³⁹ *Ibid.*, p. 114. Je souligne.

possible. Or, comme la véritable fin de la cité, selon Aristote, est la vie heureuse, la seule satisfaction des conditions nécessaires pour une telle vie ne suffit pas pour l'établissement d'une communauté politique humaine digne de ce nom. Pour que la vraie fin de la cité puisse être atteinte, il faut des lois destinées à créer des citoyens bons et justes en rendant leur *ethos* vertueux. C'est cette dernière condition qui, souligne Labarrière, est indispensable pour l'exercice « correct », c'est-à-dire « beau et exact » de la capacité politique par l'homme (2004, pp. 125-126). Labarrière pense que c'est cette distinction entre deux notions de la *polis* qui nous permet d'entrevoir la différence de degré entre l'homme et les autres animaux politiques : selon Labarrière, lorsqu'il critique les approches qui réduisent la *polis* aux conditions nécessaires de vivre-ensemble (comme la première cité de Platon et Lycophon), Aristote citerait et critiquerait en fait une conception de la *polis* apparemment courante à son époque, « laquelle renvoie bien plus au vivre-ensemble qu'au bien-vivre » (p. 126). Labarrière fait l'hypothèse que c'est parce que les autres animaux savent satisfaire une partie des conditions matérielles de la *polis* au sens de vivre-ensemble qu'Aristote aurait pu leur attribuer un sens non-métaphorique d'être politique. Leur communauté politique correspondrait à une certaine notion populaire de la *polis* de l'époque. Pour le dire à rebours, c'est parce que ces animaux savent remplir certaines conditions nécessaires et minimales pour l'existence d'une *polis* au sens propre qu'ils méritent d'être qualifiés de *politikon* dans un sens littéral : ils vivent dans une communauté de lieu autour d'une œuvre commune et il y a une division de travail entre eux. Donc, puisque la capacité politique de ces animaux ne leur permet d'accomplir qu'une petite partie des conditions nécessaires d'une communauté politique au sens propre, ils sont moins politiques ; alors que l'homme, parce qu'il peut actualiser cette capacité « bellement et exactement » et « plus correctement » grâce à l'espace moral qui lui est propre, est encore beaucoup plus (*malista*, selon Labarrière) politique qu'eux :

Or, du moment qu'on ne prend pas en considération la vraie fin de la cité, et la vraie définition de la cité chez Aristote, il n'y a bien qu'une différence de degré entre l'homme et les autres animaux. En forçant un peu les choses, il ne serait d'ailleurs pas tout-à-fait faux de dire que [...] pour Aristote les autres animaux restent moins politiques que les humains car *ils ne satisfont pas toutes les conditions nécessaires à la vie matérielle d'une cité*, pour ne même pas parler de celles qui font d'une cité une cité digne de ce nom [...] L'homme est un animal politique plus que tout autre animal

politique car il l'est davantage du fait qu'il fait (ou peut faire) *correctement passer à l'acte cette puissance*.¹⁴⁰

C'est cette dernière phrase qui établit le lien avec le *Protréptique* : tout comme l'homme éveillé qui est plus vivant que l'homme dormant parce qu'il réalise l'*ergon* de l'âme (vivre) plus proprement que ce dernier, ou tout comme le savant exerçant actuellement sa science sera plus savant qu'un autre s'occupant d'une autre chose que la science¹⁴¹, l'homme serait plus politique que les autres animaux politiques parce que, grâce à sa capacité morale, il réaliserait l'*ergon* de la capacité politique (c'est-à-dire, la *polis*) plus complètement, c'est-à-dire « plus bellement et plus exactement » qu'eux.

Les analyses de Labarrière peuvent être donc résumées en deux temps :

- a) la capacité politique trouve sa pleine et sa propre actualisation chez l'humain. C'est pourquoi l'animal qui est proprement et *malista* politique, c'est l'homme, et seulement lui. Considérés relativement à ce dernier, les autres animaux politiques ne le sont que dans un sens « défectueux » parce qu'ils ne peuvent pas atteindre à la réalisation pleine de cette puissance. D'où il ressort que :
- b) leurs communautés ne sont politiques que dans un sens « défectueux », parce que l'achèvement d'une communauté politique au sens propre n'est possible que pour un animal capable d'exercer « correctement, c'est-à-dire bellement et exactement » la capacité requise pour l'existence d'une telle communauté. C'est d'ailleurs pourquoi Labarrière laisse entendre que les hommes qui se contenteraient de satisfaire les conditions nécessaires de vivre-ensemble, sans cibler la communauté de bien-vivre, sans, donc honorer « correctement » leur puissance politique, seraient des animaux moins politiques même s'ils ne cessent pas d'être animal politique (2004, p. 124).

Après cet exposé des analyses de Labarrière, si on revient au modèle de la comparaison qu'il emprunte au *Protréptique*, on voit que dans le fragment B82, Aristote distingue deux types de comparaison selon le plus et le moins : selon l'excès (*kath' huperochên*) et selon la priorité logique, ou pour mieux dire, selon la priorité définitionnelle. Dans la *Métaphysique*, H, 2 et dans certains passages de l'*Histoire des animaux* et des *Parties des Animaux*, Aristote emploie l'expression « *kath' huperochên* » comme un nom générique pour différentes modalités de comparaison selon le plus ou le moins que l'on peut faire entre des aspects

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 124-6. Je souligne.

¹⁴¹ Labarrière prend cet exemple pour son argument (*ibid.*, p. 113), et il s'agit du fragment B81.

quantitatifs des choses sensibles.¹⁴² Mais comme on verra dans un instant, Aristote l'utilise pour désigner la supériorité d'un individu selon la vertu aussi. Le point commun entre ces usages différents semble être de comparer les contraires qui acceptent un intermédiaire entre eux.¹⁴³ Labarrière ne prend pas ce sens du « mallon » mais il choisit l'autre ; et il préfère accorder une priorité définitionnelle à la politicité humaine par rapport aux autres animaux. Pour voir comment cette priorité définitionnelle dérive de l'exercice « correct » de la capacité politique par l'homme, il faut lire encore un autre fragment du *Protréptique* auquel Labarrière fait référence exactement pour le même but.¹⁴⁴ Il s'agit du fragment B84:

Voici alors ce que l'on entend, en chaque cas, par 'faire usage' : si la capacité ne concerne qu'une seule chose, faire usage consiste à accomplir précisément celle-ci ; mais si la capacité concerne une multiplicité de choses, alors c'est accomplir la meilleure de celles-ci. Par exemple pour la flûte : on l'utilise seulement ou surtout quand on en joue. Car, c'est probablement sur ce modèle que doivent aussi être envisagés les autres cas. Il faut donc dire aussi qu'on utilise davantage quelque chose

¹⁴² *PA*, I, 4, 644b7-9 : « C'est à peu près uniquement par la configuration des parties et du corps tout entier, en tant qu'elle comporte des ressemblances, qu'on détermine les genres [Σχεδὸν δὲ τοῖς σχήμασι τῶν μορίων καὶ τοῦ σώματος ὅλου, ἐὰν ὁμοιότητα ἔχωσιν, ὠρισται τὰ γένη] [...] Les parties diffèrent alors non suivant un rapport d'analogies (ainsi dans l'homme et le poisson, le rapport de l'os à l'arête), mais plutôt par des simples caractéristiques corporelles [ἀλλὰ μᾶλλον τοῖς σωματικοῖς πάθεσιν] – grandeur, petitesse, mollesse, dureté, surface lisse ou rugueuse, ou une autre propriété de ce genre – en général, suivant le plus ou le moins. ». Un passage parallèle de *Met.*, H, 2 se lit : « D'autres [choses] diffèrent par les affections sensibles [τοῖς τῶν αἰσθητῶν πάθεσιν], comme dureté et mollesse, compacité et légèreté, sécheresse et humidité, et certaines diffèrent par certaines de ces affections, d'autres par toutes, et, en un mot, les unes par excès, les autres par défaut » (1042b21-25). Quelques lignes plus loin, la même idée est reprise : « Il faut donc saisir les genres des différences (car ils seront les principes de l'être), par exemple ceux <définis> par le plus et le moins, le compact et le léger et les autres choses telles, car tout cela est excès ou défaut » (1042b31-35). Ces deux passages de la *Métaphysique* H, 2, montrent une affinité manifeste, outre le passage du *PA*, avec le passage principal de l'*HA*, I (486b5-16 – cité en haut) où Aristote explique ce qu'il entend de la différence par le plus et le moins. Il commence par préciser qu'il s'agit bien des *pathêmata* (b5), et énumère ensuite une série des formes différentes que peut prendre ce genre de différenciation chez les animaux ; enfin, il finit, comme il fait ici dans H, 2, par 'réduire' la différence selon le plus et le moins à la différence par excès et défaut : « on peut considérer, dit-il, le plus et le moins comme une sorte d'excès et de défaut » (b16).

¹⁴³ Cf. *Cat.*, 8, 10b26 *sq.* Cependant tous les contraires n'acceptent pas d'intermédiaire, comme la vertu et le vice. Pour l'enjeu de ce dernier point dans les contextes biologiques, voir Pellegrin, « Logical difference and biological difference », *loc. cit.*, p. 332-3.

¹⁴⁴ Labarrière, *Langage, vie politique, op. cit.*, p. 114.

quand on l'utilise correctement ; car la finalité et le mode naturels d'une chose appartiennent à celui qui en fait usage de façon belle et exacte.¹⁴⁵

Ce fragment sert d'introduction au fragment suivant (B85) qui commence par la phrase : « Maintenant la tâche unique ou principale de l'âme est de penser et de réfléchir [Ἔστι δὴ καὶ ψυχῆς ἥτοι μόνον ἢ μάλιστα πάντων ἔργον τὸ διανοεῖσθαι τε καὶ λογίζεσθαι.] ». L'enjeu de ce dernier fragment est de démontrer que l'homme qui réfléchit correctement vit « plus » parce que c'est lui qui accomplit effectivement, bellement, et exactement l'*ergon* de l'âme : il en fait un bon usage. Ceci dit, si le degré élevé du caractère politique de l'homme s'explique par le fait d'actualiser correctement la capacité politique, cette excellence s'explique, à son tour, par le rapport entre la qualité de l'exercice de la capacité politique et la *polis*, l'œuvre et la finalité de cette capacité : si c'est l'homme qui exerce cette capacité plus correctement, c'est que lui seul est capable d'accomplir correctement son œuvre qu'est la *polis*. Tandis que les autres animaux politiques ne sauraient atteindre l'accomplissement correct de cette œuvre parce qu'ils « *ne satisfont pas toutes les conditions nécessaires à la vie matérielle d'une cité*, pour ne même pas parler de celles qui font d'une cité une cité digne de ce nom ». Donc, ils sont moins politiques, parce que la manière dont ils actualisent leurs capacités politiques ne répond pas à l'usage correct de cette capacité, lequel est requis pour l'accomplissement de l'œuvre d'établir une communauté politique au sens propre : par rapport à l'humain, ils « utilisent » moins la capacité politique ; et donc « politikon » se dit moins proprement pour eux.

Mais une question se pose : dans le fragment B84, l'adverbe « mallon » a-t-il le même sens que dans le fragment B83 ? Il me semble que dans le premier, cet adverbe a plutôt le sens que Labarrière exclut de son analyse : ici il s'agit du sens *kath' huperochên*, et il ne s'agit plus de la priorité de l'activité sur la potentialité. Le « mallon » du fragment B84 n'exprime plus la différence de l'homme éveillé par rapport à l'homme dormant. Dans le fragment B83, il s'agit exclusivement de la priorité définitionnelle de l'activité sur la potentialité, alors que dans le fragment B84, la supériorité décrite suppose au moins deux *usages* (*to chrêsthai*) comparés, et il ne s'agit plus d'une comparaison entre une activité et une potentialité, mais on

¹⁴⁵ Traduction de Sophie Van der Meeren, *Exhortation à la philosophie. Le dossier grec Aristote, Introduction, traduction et commentaire*, Paris, Les Belles Lettres, 2011. En grec : Οὐκοῦν τό γε χρῆσθαι παντί τοῦτ' ἐστίν, ὅταν εἰ μὲν ἐνὸς ἢ δυνάμεις ἐστίν, τοῦτ' αὐτὸ πράττει τις, εἰ δὲ πλείονων τὸν ἀριθμὸν, ὃ ἂν τούτων τὸ βέλτιστον, οἷον αὐλοῖς· ἥτοι μόνον ὅταν αὐλῆ χρῆται τις ἢ μάλιστα· ἴσως γὰρ ἐπὶ τούτῳ καὶ τὰ τῶν ἄλλων. οὐκοῦν καὶ μᾶλλον χρῆσθαι τὸν ὀρθῶς χρώμενον φατέον· τὸ γὰρ ἐφ' ὃ καὶ ὡς πέφυκεν ὑπάρχειν τῷ χρωμένῳ καλῶς καὶ ἀκριβῶς.

compare au moins deux activités. Les ambiguïtés du texte en témoignent : si on prend le groupe adverbial ἤτοι μόνον...ἢ μάλιστα comme portant non pas sur l'usage (χρηταί) mais sur la flûte (αὐλῆ)¹⁴⁶, on obtient le sens que Düring en donne :

The exercising of anything, then, is this: if something can be done only in one way <it is exercised> when one does just that thing; if it can be done in more than one way, <it is exercised> when one does it in the best possible way, as for instance when somebody uses a double pipe: he either just plays when he uses it, or plays excellently.¹⁴⁷

Que l'on accepte ou non la traduction de Düring, il n'en reste pas moins que ce fragment suppose une comparaison entre différentes actualisations d'une même potentialité et qu'il ne s'agit plus de comparer « celui qui se contente de posséder une âme et celui qui met en œuvre son âme » (B83). Avec ce changement d'accent, le « domaine » de la priorité définitionnelle se déplace aussi : il s'agit désormais de la priorité que détient celui qui accomplit un *ergon* selon l'excellence requise par cet *ergon*. L'usage propre d'une flûte ne se définit pas selon n'importe quel usage que l'on peut en faire, mais bien selon son usage excellent. Or, ce niveau où l'usage vertueux tient la priorité logique dans la définition de l'usage propre d'une chose est également le niveau où sont comparés différents usages en fonction de leurs vertus. L'enjeu ici est plutôt la supériorité selon la vertu : « celui qui produit bien, nécessairement aussi produit, alors que celui qui produit seulement ne produit pas aussi nécessairement bien » (*Met.*, Θ, 1046b26-28). C'est-à-dire que c'est parce qu'il y a cette différence d'excellence entre deux usages que l'on peut accorder une priorité logique à celui qui « produit bien » et qui dépasse selon la vertu tous les autres prétendants au même *ergon*. Les usages de ces derniers se définissent par référence à l'usage vertueux. À ce niveau de comparaison, donc, la supériorité selon l'excellence précède la priorité définitionnelle, et il en ressort qu'à ce niveau, la comparaison selon la supériorité (*kath' huperochên*) entre en jeu. Or c'était le sens que Labarrière cherchait à mettre de côté : il ressort maintenant que le privilège qu'il cherche à donner à la priorité définitionnelle présuppose en effet le sens qu'il cherche à écarter.

Le problème que posera ce retour de la comparaison *kath' huperochên* dans les analyses de Labarrière est qu'une telle comparaison entre deux manières d'actualiser une même puissance ne peut se faire que si l'œuvre, relativement à laquelle la comparaison sera effectuée, est génériquement identique pour les possesseurs de la puissance en question. En ce

¹⁴⁶ Voir la note de Van der Meeren, *Exhortation à la philosophie. Le dossier grec Aristote, op. cit.*, p. 191 n.21.

¹⁴⁷ I. Düring, *Aristotle's Protrepticus, An Attempt at Reconstruction*, Göteborg, 1961.

qui concerne les animaux politiques, si on ne suppose pas une identité générique entre l'œuvre politique de l'homme et celle des autres animaux, on se demanderait : « De toute façon, comment et d'où exactement sait-on que l'homme accomplit la capacité politique plus bellement et plus correctement que l'abeille ? » Pour rendre compte de ce point, il suffit en effet de rappeler que l'idée principale des fragments B83 et B84 du *Protréptique* trouve son pendant direct dans l'une des prémisses de ce que l'on appelle « l'argument sur l'*ergon* de l'homme », lequel se trouve dans l'*EN*, I, 7 :

Nous soutenons que l'*ergon* d'un tel individu et de son homologue vertueux est identique selon le genre [τὸ δ' αὐτὸ φάμεν ἔργον εἶναι τῷ γένει τοῦδε καὶ τοῦδε σπουδαίου], par exemple, au cithariste et au bon cithariste, (1098a8-10)

La suite de cette phrase montre que dire que l'homme est plus politique de par l'exercice *correct* de la capacité politique nous conduit à instaurer un rapport de supériorité entre l'homme et les autres animaux en fonction de leurs vertus politiques :

[...] et il en va donc ainsi absolument dans tous les cas, la supériorité conférée par la vertu s'ajoutant à l'*ergon*¹⁴⁸ : car celui du cithariste est de jouer de son instrument, mais s'il est bon, c'est d'en bien jouer. (a10-12)

L'idée selon laquelle l'exercice beau et exact de la capacité politique rend l'homme plus politique que les autres animaux sous-entend de poser une œuvre génériquement identique pour tous les animaux politiques et ensuite de faire une comparaison entre ces animaux selon un seul et même critère de la vertu politique. L'homme serait donc plus politique parce qu'il dépasserait les autres animaux selon la vertu politique ! Or, dans ce cas, il semble que l'on fait la comparaison plutôt entre les animaux et le bon citoyen !

La seule alternative à ces conclusions aberrantes n'est pas plus réconfortante pour la position de Labarrière. La *polis* digne de ce nom étant l'œuvre de l'usage *propre* de la capacité politique humaine, il me semble qu'à moins que l'on ne dise que les capacités politiques des autres animaux prétendent, elles aussi, à l'accomplissement de cette même

¹⁴⁸ Il semble qu'il faut faire une distinction entre deux sens d'*ergon* : 'fonction' et 'œuvre' (ou 'produit'). Dans le premier sens, l'*ergon* désignerait le *telos* que la nature ou l'essence d'un individu lui pose. L'*ergon* dans ce sens constituera la finalité des actions ou des œuvres de l'individu parce qu'il servira de critère pour la conformité entre les œuvres de l'individu (couper, par exemple, pour un couteau particulier) et sa nature générique. L'individu *spoudaios* sera donc celui qui produit ses œuvres définitives (*erga*) conformément à sa nature. Pour ces deux sens du mot « ergon », voir H. H. Joachim, *Aristotle. The Nicomachean Ethics. A Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1951, p. 48-51.

œuvre, le maximum que l'on puisse faire en matière de comparaison entre le caractère politique de l'homme et celui des autres animaux, n'est qu'une comparaison par analogie : ce qu'est l'activité politique à l'homme, l'activité zoologique communautaire des autres animaux le serait à eux, sans pourtant être une « vraie » politicité parce que leur activité n'est pas destinée par nature à accomplir cette œuvre politique au sens strict, qu'est la *polis*. Et, allant toujours dans le même sens, on sera obligé de dire que leur communauté n'est « politique » que parce qu'elle est un analogue de la *polis* humaine. Or, c'était la position de Mulgan ! Il s'agit donc d'une impasse pour Labarrière, puisque ou bien il faut dire que les autres animaux politiques sont *vraiment* des « petits hommes politiques » incapables pourtant d'accomplir l'œuvre de la *polis* bien que leur capacité politique y prétende, ou bien il faut retomber dans la position de Mulgan. Or il ne peut faire ni l'un ni l'autre. D'une part, il ne peut pas accepter de revenir en arrière vers Mulgan, parce que son propre projet consiste à chercher une alternative à la lecture de ce dernier. Et d'autre part, il ne peut pas dire que les animaux, eux aussi, sont *en effet* (même si potentiellement) destinés à vivre dans une cité. Labarrière reconnaît en fait que cette dernière idée est insoutenable : « il va donc de soi, dit-il en concluant son argument, que qualifier certains animaux de *politika* ne signifie pas qu'on ferait comme s'ils vivaient dans une *polis*, ». ¹⁴⁹ Or, on voit maintenant que cela n'est pas aussi clair qu'il le prétend.   moins que l'on ne dise que les communautés dont les autres animaux politiques sont capables et qui ne satisfont que faiblement « *les conditions nécessaire à la vie matérielle d'une cité* », sont tout de même, elles-aussi, des *archai* et des *pegai* de la *polis* humaine (*EE*, VII, 10, 1242b1), je ne vois pas comment l'on pourrait se servir d'une perspective empruntée au *Protréptique* pour élucider un sens non-métaphorique de la comparaison que le Stagirite fait entre le caractère politique de l'homme et celui des autres animaux. En d'autres termes, sans supposer une œuvre génériquement identique pour tous les animaux politiques, il semble que l'on ne peut pas (ou ne doit pas) affirmer que l'homme est *mallon* ou même *malista* politique grâce à son exercice beau et exacte de la capacité politique.

XI. L' ternel retour de la métaphore

Il me semble que malgré son intention contraire, Labarrière risque de parler de la politicité animale en un sens métaphorique. On comprend bien ce que Labarrière veut dire lorsqu'il recourt aux « conditions nécessaires » de la *polis* humaine pour expliquer la politicité animale : leurs communautés ne satisfont pas les critères pour être une *polis* ; et cela à aucun

¹⁴⁹ Labarrière, *Langage, vie politique, op. cit.*, p. 126.

niveau. Le problème est qu'on ne le comprend que si on accepte cette proposition : « Or, du moment qu'on ne prend pas en considération la vraie fin de la cité chez Aristote, il n'y a bien qu'une différence de degré entre l'homme et les autres animaux ». ¹⁵⁰ « La vraie fin de la cité » étant le critère à satisfaire pour qu'il y ait une *polis* digne de ce nom, la tâche dont l'homme seul est capable est évidemment de bien-vivre.

Il faut cependant souligner qu'il y a une ambiguïté dans les analyses de Labarrière : d'une part, on l'a vu, il soutient que l'homme est plus politique grâce à son exercice de la capacité politique plus bellement et plus exactement que les autres animaux; mais d'autre part, comme on le voit maintenant, dans la dernière phrase citée, il semble dire que même si on met du côté ses traits propres, l'homme est toujours plus politique, et déjà au niveau de la « vie matérielle de la cité ». À quel niveau l'est-il alors ? Je le comprends comme suit : il me semble dire que si l'homme est plus politique déjà au niveau de la vie matérielle, il l'est encore *davantage* (« *malista* », dit Labarrière) quant à sa vie politique propre, c'est-à-dire, dans la *polis* en tant que communauté la plus convenable au bien-vivre. C'est-à-dire que l'homme est encore davantage politique quand il devient un bon citoyen de par son pouvoir de réaliser bellement et exactement la capacité politique, et cela d'une manière à prétendre à établir une communauté de bien-vivre. Il me semble qu'il y a, dans ce raisonnement, une logique de « métaphore par analogie ».

Aristote élabore sa théorie de métaphore dans la *Poétique*, 21, 1457a31-b33. ¹⁵¹ Selon la *Poétique*, « métaphore est le transport d'un mot qui désigne autre chose [μεταφορὰ δὲ ἐστὶν ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορὰ] » (1457b7). Or, l'exemple qui convient le plus à notre discussion présente provient de la *Rhétorique*, III, 4, 1406b29-32. ¹⁵² C'est le passage dans

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 124.

¹⁵¹ Le passage complet de la *Poétique* sur la métaphore selon analogie est en 21, 1457b16-33. L'exemple classique pour la métaphore par analogie est : la coupe est à Dionysos ce que le bouclier est à Ares. Dans la *Poétique*, la métaphore par analogie est définie comme suit : « Par 'analogie', j'entends tous les cas où le second terme est au premier ce que le quatrième est au troisième ; on emploiera, en effet, le quatrième au lieu du second ou le second au lieu du quatrième, et parfois, on ajoute aussi le terme qui se rapporte à celui qu'on a remplacé [τὸ δὲ ἀνάλογον λέγω, ὅταν ὁμοίως ἔχη τὸ δεύτερον πρὸς τὸ πρῶτον καὶ τὸ τέταρτον πρὸς τὸ τρίτον· ἐρεῖ γὰρ ἀντὶ τοῦ δευτέρου τὸ τέταρτον ἢ ἀντὶ τοῦ τετάρτου τὸ δεύτερον. καὶ ἐνίοτε προστιθέασιν ἀνθ'οὔ λέγει πρὸς ὃ ἐστὶ.] » (b16-20). Par la dernière phrase Aristote veut dire qu'outre l'établissement du rapport analogique entre les termes, si on appelle le bouclier « la coupe d'Arès », on aussi appelle la coupe « le bouclier de Dionysos », cf. *Rhet.*, III, 4, 1407a14 sq.

¹⁵² Aristote fait une longue élaboration sur la métaphore selon analogie en *Rhet.*, III, 10, 1411a1-b21.

lequel le Stagirite explique dans quel sens l'εἰκὼν serait une sorte de métaphore (b20). L'un des exemples qu'Aristote donne pour l'εἰκὼν en tant que métaphore, est le suivant :

Théodamas a comparé Archidamos 'à un Euxénos qui ne saurait pas la géométrie'. Cela peut se faire aussi à partir de la proportion : Euxénos sera un Archidamos géomètre. [καὶ ὡς Θεοδάμας εἵκαζεν Ἀρχίδαμον Εὐξένῳ γεωμετρῆϊν οὐκ ἐπισταμένῳ ἐν τῷ ἀνάλογόν <ἐστίν>· ἔσται γὰρ καὶ ὁ Εὐξενος Ἀρχίδαμος γεωμετρικός].

Dans ce passage, la logique de l'analogie constituant la métaphore fonctionne comme suit.¹⁵³ Quand on dit, à propos d'Euxénos, qu'il n'est en effet qu'un Archidamos géomètre, en transférant le nom « Archidamos » à Euxénos, on parle d'une manière métaphorique à son sujet. Il en va de même pour l'autre : quand on dit que l'Archidamos n'est qu'un Euxénos ignorant de la géométrie, par le transfert du nom d'Euxénos à Archidamos, on en parle d'une manière métaphorique. Or, comme la proportion de connaissance géométrique restera identique et entre les personnes originales et entre leurs pendants métaphoriques, il s'agit ici d'une métaphore constituée par analogie, le type le plus réputé des métaphores (1411a1).

Voyons maintenant comment on est censé raisonner si on suit la proposition de Labarrière qui consiste à suspendre « la vraie fin de la cité » (le critère d'après lequel se dit l'exercice beau et exacte de la capacité politique), quand on cherche à élaborer la différence de degré entre la politicité humaine et la politicité des autres animaux.

En suspendant ce qui rend l'humain *malista* politique, on lui soustrait en fait les conditions qui nous permettent de le qualifier de « bon citoyen ». Ce faisant, on obtiendra d'abord un homme qui serait *moins* politique que lui-même. Donc entre ce dernier et l'homme-bon-citoyen, on établira un rapport semblable à celui entre le cithariste et le bon cithariste. La même « abstraction » aura un effet sur les communautés dont ces deux figures politiques seront capables : une fois qu'on isole la prétention de la *polis* au *bien-vivre* au sens propre, on la « réduit » au niveau de vivre-ensemble, et c'est le niveau dans lequel la différence entre la politicité humaine et celle des autres animaux ne se dirait plus *malista* mais *mallon*. Cette réduction nous donnerait le cadre zoologique *tout court* dans lequel les animaux concernés (y compris l'homme) pourraient être *plus ou moins* qualifiés de « politique ». C'est, en fait, le niveau de l'*animal politique tout court*, dans lequel l'homme serait *moins* politique

¹⁵³ Voir la note de E. M. Cope, *The Rhetoric of Aristotle with a Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, vol. III, 1877, p. 49; voir aussi la note de J. H. Freese dans sa traduction pour l'édition Loeb : *Aristotle. The Art of Rhetoric*, Harvard University Press, 2006 (1926 première publication). Je trouve l'interprétation de Freese préférable.

que lui-même (parce qu'il ne serait plus le bon citoyen de la cité digne de ce nom) mais *plus* politique que les autres animaux politiques. Si, déjà à ce niveau, les autres animaux sont moins politiques que l'homme, c'est qu'ils ne seront capables de satisfaire que faiblement les conditions nécessaires de vivre-ensemble au sens plein. Seul l'homme et sa cité (en tant que communauté de vivre ensemble) en sont capables. Mais, en dernière analyse, ils se définiraient tous par référence à un sens *tout court* ou *non-qualifié* de l'animal politique :¹⁵⁴ par rapport au bon citoyen, ils seront tous ce que le cithariste est par rapport au bon cithariste. Il s'ensuit donc qu'il y aurait d'une part un sens *kyrios* de l'animal politique que seul l'homme-bon-citoyen incarne au sein d'une *polis* digne de ce nom, et d'autre part, on aurait l'animal politique *tout court* qu'incarnent *plus ou moins*, selon le cas, tous les animaux qui vivent ensemble avec les autres membres de leur espèce. Or cette différence de plus et de moins se doublerait entre l'animal politique *kyrios* et l'animal politique tout court, parce que, selon la perspective du *Protréptique*, ce dernier se comprendrait d'après le premier : ce qui est *kyrios* le serait plus véridiquement que celui qui l'est tout court.

Or, cette dernière différence ne se voit que si on accepte les règles de l'expérience de pensée proposée par Labarrière ; c'est-à-dire si *d'abord*, « en forçant les choses un peu » (p. 124), on isole un sens *kyrios* d'être animal politique ; *puis*, mettant ce premier du côté, on accepte de regarder ce qui reste comme le cadre zoologique immédiat de l'animal politique. Mais comment raisonne-t-on exactement dans la première étape de cette expérience, lorsqu'on isole le sens *kyrios* pour en arriver à l'animal politique tout court ? Il me semble que l'on accepte le raisonnement suivant : « Pourquoi ne pas accepter d'appeler l'animal politique *tout court* 'citoyen sans vertu politique (ou sans cité au sens propre)', et pourquoi donc ne pas appeler le citoyen 'animal politique tout court *plus* vertu politique (ou *plus polis* au sens propre)' ? » Voilà la logique du jeu de « plus-value » qui nous expliquerait, selon Labarrière, le plus haut degré de la politicalité humaine : l'animal politique tout court serait le citoyen « ignorant » de la vertu politique (Archidamos par rapport à Euxènos), et le citoyen serait animal politique tout court doté de la vertu politique (Euxènos par rapport à Archimados). Ce jeu consiste à transférer ce qui est propre de l'homme-bon-citoyen (sa *polis* et sa vertu politique) à l'animal politique tout court ; et cela dans le but d'attester et d'indiquer l'*absence*, dans le cas de celui-ci, de ce qui est présent chez celui-là. On pourrait peut-être appeler cela « un transfert négatif ». C'est par le moyen d'un tel transfert négatif que Labarrière produit une « plus-value » chez l'homme. C'est en effet le premier pas à franchir

¹⁵⁴ Cf. *Top.*, II, 11, 115b3 sq: « Si un prédicat se dit, affecté de plus ou de moins, d'un sujet, il lui appartient absolument parlant [εἴ τι μᾶλλον καὶ ἥττον λέγεται, καὶ ἀπλῶς ὑπάρχει] » (b3-4).

par tous ceux qui chercheront à expliquer le caractère politique des autres animaux par métaphore : par rapport au bon citoyen, non seulement l'homme tout court, mais tous les autres animaux politiques deviennent un Archidamos par rapport à Euxènos.

Ce jeu de « plus-value » apparaît jouable car malgré ses intentions au contraire, on raisonne d'après une seule image d'animal politique : celle de l'homme. En prenant notre modèle sur l'image de l'homme, ce raisonnement nous permet de présupposer une identité d'*ergon* entre l'animal politique au sens *haplos* et l'animal politique au sens *kyrios*, le bon citoyen. Cela serait correct si l'homme était le seul animal politique. Or, l'homme n'est pas le seul animal politique ; et les autres sont *par nature* dépourvus non seulement de toute vertu politique qui rendrait un citoyen bon, mais aussi de toute *polis*. Il est impossible de savoir ce qui est non-métaphorique dans une image d'animal politique constituée par un transfert négatif des traits constitutifs du bon citoyen aux animaux qui en sont dépourvus par nature. Si l'on part d'une telle image, il est inévitable de penser que l'homme est *mallon* politique à un niveau zoologique, et qu'il l'est *malista* par l'accomplissement *orthôs* de ses fonctions politiques : or, l'homme est invincible dans ce jeu, parce qu'il est le seul parmi les animaux qui saurait satisfaire ces règles.

Cela me ramène à un autre point crucial. Comme Labarrière prend son modèle sur l'homme, il semble qu'il pense selon un seul *ergon* unique pour l'animal politique. L'animal qui l'accomplit plus bellement et plus correctement serait l'animal le plus politique : cet animal n'est que l'homme. Or il ressort maintenant que l'animal le plus politique ne saurait être homme tout court mais l'homme en tant que bon citoyen parce que c'est ce dernier qui possède la vertu politique. Considérons cette idée sous la lumière de l'argument du dernier paragraphe du deuxième chapitre du livre I des *Politiques*. Dans ce paragraphe (I, 2, 1253a29-39), Aristote décrit un scénario catastrophe pour l'homme, lequel peut être comparé à l'apocalypse que Hésiode prévoit, dans *Les Travaux et les jours*, pour les hommes de l'âge de fer que nous sommes (174-202). Selon Aristote un tel scénario sera inévitable pour l'homme, s'il utilise les *hopla* dont la nature l'a doué et qui lui sont propres, selon l'injustice, le contraire de la vertu politique par excellence. Dans ce cas, l'homme sera le pire des animaux « car la plus terrible des injustices, c'est celle qui a des armes [*χαλεπωτάτη γὰρ ἀδικία ἔχουσα ὄπλα*]» (1253a33). Selon Labarrière, l'exercice correct, beau et exact de la puissance politique qui rendrait l'homme plus politique devrait donc consister dans l'usage correct et vertueux de ces *hopla*. Or, comme Aristote semble l'affirmer dans la suite de ce passage, un tel usage vertueux des *hopla* n'est pas à la disposition de l'homme par nature, mais il est l'œuvre de la science politique. Il s'agit d'un état acquis par les lois et par l'éducation et il

n'est pas naturel. J'en conclus donc que selon Labarrière la qualité d'être plus politique de l'homme n'est pas un fait de nature, mais dépend de la science politique. Il n'est pas plus politique par nature, mais il le devient par l'acquisition de la vertu politique. Il ne s'agit donc que d'une répétition de la position de Keyt à un niveau supérieur : selon Keyt, on l'a vu, l'homme n'était pas politique par nature, contrairement à ce qu'Aristote affirmait à plusieurs reprises, mais il le devenait par l'acquisition de la vertu. Selon les analyses de Labarrière, il en irait de même quant au plus haut degré de sa politicité. Je pense avoir déjà suffisamment expliqué pourquoi, selon Aristote, la nature ne saurait pas procéder de cette manière. La possession d'une *differentia*   un plus haut degré par un animal ne s'explique que par référence à ces traits en fonction desquels on dit qu'il la possède tout court. Si l'aile d'un oiseau est plus large qu'un autre, cela est dû à la forme qu'il possède par nature et avant même que l'on fasse cette comparaison. De même donc pour le caractère politique de l'homme : il est plus politique grâce aux mêmes traits (quoi qu'ils soient) par référence auxquels on le qualifie de « animal politique ».

Pour donner une vue globale de notre critique des analyses de Labarrière : lorsqu'il résume les conclusions qu'il a tirées de l'application de la perspective du *Protréptique*   la question de la différence politique entre les animaux, Labarrière dit que si certains animaux sont moins politiques que l'homme, c'est qu'ils « participent *un peu*   quelque chose qui relève du *bien-vivre* car ils ne se contentent pas de paître les uns à coté des autres et prennent éventuellement plaisir et intérêt à vivre entre eux ».¹⁵⁵ Cependant leurs communautés ne satisfont pas les conditions nécessaires et suffisantes pour une participation pleine à la communauté la plus convenable au bien-vivre. Labarrière en conclut : « participer un peu à la 'vie politique' ne revient pas   n'y pas participer du tout ».¹⁵⁶ Les autres animaux participent *un peu*   la communauté politique, donc ils participent *un peu* au bien-vivre. On a vu qu'une telle comparaison présuppose une identité générique de l'*ergon* entre tous les animaux politiques. Or, comme l'homme seul est capable d'accomplir pleinement, correctement, bellement, etc. cet *ergon* commun, il serait plus politique que les autres animaux. De par son

¹⁵⁵ Notons que cette idée suppose que seuls les animaux plus ou moins politiques participent au bien-vivre. Dans le chapitre 5 de ce travail, nous argumentons pour le contraire.

¹⁵⁶ J.-L. Labarrière, *Langage, vie politique*, p. 126-7.

pouvoir d'accomplir parfaitement cet *ergon*, l'homme participe pleinement au bien-vivre et il est le seul à « produire » la communauté la plus convenable pour une telle participation pleine au bien-vivre.

Malgré la nécessité de supposer une communauté d'*ergon* entre les différentes espèces d'animal politique, Labarrière éprouvait, on l'a vu, le besoin de relever une réticence au sujet de la « *polis* animale » : cela, souligne Labarrière, n'existe pas. Dire que les autres animaux *politika* participent *un peu* à la communauté de bien-vivre ne signifie pas, selon lui, qu'ils vivent comme dans une *polis* ! Pourtant, cela est inévitable.

Il semble que son argumentation nous conduit à raisonner comme suit. Puisqu'on ne devrait pas définir l'*ergon* propre de l'animal politique sur le modèle de n'importe quel individu politique qui l'accomplirait de n'importe quelle façon, on doit d'abord déterminer l'animal qui l'accomplit comme il faut. Ce n'est que l'homme (*qua* bon citoyen) : l'animal *malista* politique. Cela dit, les autres animaux ne seraient politiques qu'à proportion de leur plus ou moins grande participation à ce qui est accompli pleinement par l'homme, à savoir, la communauté la plus convenable au bien-vivre. L'*ergon* de l'animal politique en tant que tel doit donc s'identifier à l'*ergon* propre au *politikon* humain. Cependant (là commence la difficulté), s'il y a plusieurs espèces d'individu qui prétendent à un plus ou moins grand accomplissement d'un même *ergon*, on ne saurait pas dire que ce dernier est le propre d'un seul entre eux. Pourtant, on ne peut absolument pas nier le fait que la communauté la plus convenable au bien vivre n'est autre que la *polis* ; et la *polis* est le propre d'un seul de ces animaux politiques qu'est l'homme, parce que l'accomplissement *correct* (*orthôs*) de cet *ergon* ne saurait se définir que par l'usage *correct* des capacités propres à l'homme : son langage (sa capacité rhétorique), sa perception du juste et de l'injuste (sa capacité morale), etc. Mais (et voilà l'impasse) si on ne peut pas identifier un *ergon* propre à l'animal politique en tant que tel et commun à tous ceux qui méritent d'être qualifiés tels, on perd tout moyen de faire une comparaison selon le plus ou le moins en fonction de leurs plus ou moins grands accomplissements de cet *ergon* commun (c'est ce que suggèrent les fragments du *Protréptique*). Pour le dire plus concisément, d'une part, ayant pris son départ du *Protréptique*, Labarrière a besoin d'identifier un *ergon* propre pour l'animal politique tout court, lequel sera commun à toutes les espèces d'animal politique et nous permettra de les comparer ; d'autre part, il ne consent pas (parce qu'on ne peut pas) à abandonner l'idée que cet *ergon* n'est, en effet, propre qu'à l'homme. Or, si on l'on tient à cette dernière idée, il sera presque impossible de soutenir la première. « Presque » impossible, car il y aura un prix ! Il faudra accepter ou bien d'avoir parlé métaphoriquement du caractère politique des autres

animaux, ou bien que cette qualité se dise avec « plus de vérité » pour l'homme que pour les autres animaux. Or dans ce dernier cas, participer *un peu* à ce qui relève du bien-vivre équivaudrait, pour les autres animaux, à participer *littéralement un peu* à ce qui relève de la *polis* humaine. Leurs communautés seront *un peu polis*.

Je pense donc que c'est parce qu'il constate cette impasse que Labarrière cherche à exprimer une réserve contre l'idée tentante d'attribuer une *polis* aux autres animaux. Pourtant, il me semble le faire, parce que cette conclusion semble inévitable, une fois avoir eu recours au *Protréptique* et accepté de procéder, pour comparer différentes espèces d'animal politique selon le plus ou le moins, avec une sorte d'« argument sur l'*ergon* propre de l'animal politique ». ¹⁵⁷

Appendice au Chapitre III

Jean-Louis Labarrière exprime une réserve contre l'idée d'attribuer une *polis* aux autres animaux. Mais cette conclusion me semble inévitable à partir de son interprétation. C'est au moins ce que suggère un passage des *Topiques*, qui fait partie d'une longue section (V, 5, 134a26-135a8) dans laquelle Aristote examine une série des fautes que l'on peut commettre, en tant que répondant, si on néglige, quand on énonce un propre, de préciser, « de quelle façon et de quelles choses on assigne le propre [*πῶς καὶ τίνων*]. » (134a26-7). Jacques Brunschwig note que le premier terme (*πῶς*) indique le besoin de préciser « quel type de relation entre le propre et son sujet on entend proposer », et le deuxième (*τίνων*), « de quels propres et de quels sujets on entend parler ». ¹⁵⁸ La partie qui nous concerne dans cette section des *Topiques* se trouve entre les lignes 134b22 et 135a5 où le type de relation (*πῶς*) examinée est celle du propre εἶδει ; et il s'agit d'analyser les erreurs de prédication par rapport à deux principaux types de sujet : le premier est étudié en 134b22-25, où l'on a, en même temps, un 'avant-goût' du problème qui concerne le deuxième type de sujet, lequel sera traité dans le reste du passage.

¹⁵⁷ Dans un appendice à ce chapitre, j'examine, par un argument à partir des *Topiques*, une autre difficulté pour l'interprétation de Labarrière. J'ai choisi de le présenter comme un Appendice, parce qu'il s'agit d'un argument qui arrive au même résultat.

¹⁵⁸ *Aristote. Topiques*. Tome II, Livres V-VIII, texte établi et traduit par Jacques Brunschwig, Paris, Les Belles Lettres, 2007, p. 172 n.2.

Pour commencer par la première partie :

[On commet une faute] si l'on n'a pas déterminé de façon explicite 'spécifiquement', parce qu'alors, le propre sera le cas pour une seule des choses qui tombent sous ce dont on assigne le propre ; en effet, un propre donné au superlatif n'est le cas que pour une seule des choses, par exemple, pour le feu 'ce qu'il y a de plus léger'. [μὴ διαστείλας δὲ τὸ τῷ εἶδει, διότι ἐνὶ μόνῳ ὑπάρξει τῶν ὑπὸ τοῦτο ὄντων οὗ τὸ ἴδιον τίθησι τὸ γὰρ καθ' ὑπερβολὴν ἐνὶ μόνῳ ὑπάρχει, καθάπερ τοῦ πυρὸς τὸ κουφότατον.]

Selon Brunschwig, par ces « choses qui tombent sous ce dont on assigne le propre », il faut entendre des masses individuelles plus ou moins légères selon leur volume, comme, par exemple, des quantités plus ou moins grandes de feu.¹⁵⁹ Il s'agit donc des individus qui sont *spécifiquement* identiques. C'est le premier type de sujet pour lequel Aristote examine la manière de prédiquer un propre. Peu importe, en fait, pour notre propos, le statut du sujet, car le problème logique qui marque ce premier cas restera *mutatis mutandis* le même pour le reste de cette section qui nous intéressera principalement. Cependant, dans cette première partie, le problème est le suivant : si ce qui est attribué comme un propre est plus vrai pour l'une des choses (une quantité individuelle de feu) qui acceptent le nom du sujet (feu), et si on néglige d'ajouter « spécifiquement » à notre énonciation, on n'aura dit que le propre de cette chose pour laquelle la définition du propre s'avère être plus vraie qu'elle l'est pour les autres qui sont de même espèce et qui n'acceptent pas moins le nom et la définition du sujet : il faut dire le propre au niveau générale de l'espèce.

La deuxième partie de cette section traite essentiellement du même problème mais cette fois Aristote examine le cas où on ne sera pas à l'abri de l'erreur même si on ajoute la précision « spécifiquement » ; et il s'agit des choses spécifiquement différentes mais génériquement identiques :

Mais parfois aussi, même en ajoutant 'spécifiquement', on commet une erreur. Encore faudra-t-il, en effet, qu'il n'y ait qu'une seule espèce des choses dont on parle, lorsqu'on ajoute 'spécifiquement' ; or c'est ce qui, dans certains cas, n'arrive pas, comme précisément dans le cas du feu. Il n'y a pas, en effet, une seule espèce de feu : spécifiquement autres sont la braise, la flamme et la lumière, bien que chacune d'elles soit du feu. La raison pour laquelle il ne faut pas, lorsque l'on ajoute 'spécifiquement', qu'il y ait plus d'une espèce de ce dont on parle, c'est qu'alors le propre mentionné

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 176 n. 2

sera plus le cas pour certaines espèces, et moins pour d'autres, comme dans le cas du feu, 'composé des particules les plus fines' ; car la lumière a des particules plus fines que la braise et que la flamme. Or c'est ce qui ne doit pas arriver.¹⁶⁰ (b25-34)

Le problème est le suivant : quand on désigne plusieurs choses avec un seul nom, s'il s'agit des choses spécifiquement différentes mais génériquement identiques, c'est en fonction de leur identité générique qu'elles accepteront le nom en question. Dans ce cas là, si ce qui est attribué comme un propre au *genos*, s'avère être plus vrai pour l'une de ses espèces, alors, bien que le *logos* du *genos*, auquel le propre est prédiqué, soit vrai à un degré égal pour toutes les espèces qui acceptent son nom, le *logos* du propre ne sera pas vrai au même degré pour toutes ; mais il le sera à un plus haut degré pour une seule entre elles et à un moindre degré pour les autres. Il y aura une discordance entre le sujet et le prédicat : l'échelle de la validité du propre ne sera pas reflétée par celle de son sujet. Cela correspondra à la situation décrite dans la première partie de cette section (134b22-25), répétée, cette fois, à un niveau taxonomique supérieur. La seule issue de ce problème est de reconnaître différents degrés de vérité pour le nom (du *genos*) lorsqu'on l'applique aux sujets différents qui acceptent le propre à des degrés différents. Tout simplement parce que s'il se trouve qu'elles acceptent le propre à des degrés différents, cela devrait être, pour chacune, dû aux degrés différents par lesquels le nom leur appartient : il faut que plus le propre soit vrai, plus le nom le soit, et inversement. C'est-à-dire qu'il faudra ajuster les degrés de vérité que tient la définition du *genos* pour les différentes espèces, aux degrés par lesquels ces dernières acceptent la définition du propre. Dans ce cas, le nom (par exemple, « feu ») sera plus vrai pour certains sujets qui l'acceptent alors qu'il le sera à un moindre degré pour certains autres, mais pour un seul uniquement au plus haut degré. La lumière sera donc « plus feu » que la flamme, et la flamme sera « plus feu » que la braise, etc. C'est ce qu'affirme Aristote dans la suite de notre passage :

Or, c'est ce qui ne doit pas arriver, à moins que le nom lui aussi ne se prédique davantage de ce dont la formule est davantage vraie ; sinon le nom ne sera pas davantage le cas pour ce pour quoi la formule est davantage le cas [τοῦτο δ' οὐ δεῖ

¹⁶⁰ ἐνίοτε δὲ καὶ τὸ τῷ εἶδει προσθεῖς διήμαρτεν. δεῖσει γὰρ ἐν εἶδος εἶναι τῶν λεχθέντων, ὅταν τὸ τῷ εἶδει προστεθῆ· τοῦτο δ' ἐπ' ἐνίων οὐ συμπίπτει, καθάπερ οὐδ' ἐπὶ τοῦ πυρός. οὐ γὰρ ἔστιν ἐν εἶδος τοῦ πυρός· ἕτερον γὰρ ἔστι τῷ εἶδει ἄνθραξ καὶ φλόξ καὶ φῶς, ἕκαστον αὐτῶν πῦρ ὄν. διὰ τοῦτο δ' οὐ δεῖ, ὅταν τὸ τῷ εἶδει προστεθῆ, ἕτερον εἶναι εἶδος τοῦ λεχθέντος, ὅτι τοῖς μὲν μᾶλλον τοῖς δ' ἦττον ὑπάρξει τὸ λεχθὲν ἴδιον, καθάπερ ἐπὶ τοῦ πυρός τὸ λεπτομερέστατον· λεπτομερέστερον γὰρ ἔστι τὸ φῶς τοῦ ἀνθρακος καὶ τῆς φλογός. τοῦτο δ' οὐ δεῖ γίνεσθαι.

γίνεσθαι ὅταν μὴ καὶ τὸ ὄνομα μᾶλλον κατηγορῆται καθ' οὗ ὁ λόγος μᾶλλον ἀληθεύεται· εἰ δὲ μή, οὐκ ἔσται, καθ' οὗ ὁ λόγος μᾶλλον, καὶ τοῦνομα μᾶλλον] (134b34-135a1)

La lumière étant, donc, *davantage* feu, elle possède le propre en question plus véridiquement que les autres « feus ». Le propre se dirait de ces derniers à proportion de leurs participations à la définition de feu.

Revenons au cas de l'animal politique : si, avec Labarrière, on dit que l'homme est *malista* politique, parce qu'il accomplit et possède *malista* l'*ergon* propre de l'animal politique (lequel étant « la communauté la plus convenable au bien-vivre »), le seul moyen d'éviter les difficultés qu'Aristote indique ci-dessus dans les *Topiques* est, comme le Stagirite le montre, d'accepter que ce nom, « animal politique », se prédique davantage à l'homme. Il faudra donc dire, non que l'homme est un animal plus politique que les autres, mais qu'il est plus animal politique que les autres.

Ce dernier point peut sembler être en faveur des arguments de ceux qui nient une différence de degré entre l'homme et les autres animaux politiques et affirment, à la place, une différence de nature entre eux. Cependant, un tel argument tiré des *Topiques* ne donnera pas la conclusion cherchée parce que les *Topiques* ne justifient pas un sens uniquement métaphorique d'être politique pour les autres animaux bien qu'elles soutiennent une différence de nature entre l'homme et les autres animaux politiques. En fait, un argument tiré des *Topiques* supposerait une différence de degré entre les participations des différents animaux dans la *définition* d'animal politique. C'est-à-dire que les *Topiques* ne justifieraient qu'une différence de degré entre les sens littéraux d'être politique. C'est exactement ce que Labarrière fait, bien qu'il ne recoure pas à ces passages des *Topiques*.

Cependant, les passages des *Topiques* indiquent une difficulté à l'idée d'expliquer la différence de degré entre les animaux politiques par la différence de degré entre leurs participations dans la définition d'« animal politique ». Si les différences entre les participations à la nature d'animal politique indiquent, comme supposent les *Topiques*, une différence entre les participations à l'*ergon* propre de l'animal politique - à la « communauté la plus convenable au bien-vivre », par exemple - dans ce cas, on est obligé d'accepter que les communautés des animaux politiques autres que l'homme participent plus ou moins à la définition de la communauté qui est *malista* propre à l'homme. Si donc on suit le raisonnement que Labarrière nous propose, nous sommes également obligés d'affirmer que les communautés des autres animaux sont *vraiment un peu polis*.

Si on n'établit pas un tel accord entre les degrés de vérité du propre et du nom, il y aurait une identité *de facto* entre le propre du sujet *haplos* et le propre de ce qui le possède au sens *malista* parce que ce dernier serait le seul sujet dans lequel se correspond le propre et son sujet tout court. C'est ce qu'Aristote affirme dans la dernière partie de notre passage :

Outre cela, il s'ensuivra qu'il y aura identité entre le propre du sujet pris purement et simplement et celui de ce qui est davantage tel au sein du sujet pris purement et simplement, comme il en va de 'composé des particules les plus fines' dans le cas du feu ; en effet, ce même terme sera aussi un propre de la lumière, puisque la lumière est composée des particules les plus fines [ἔτι δὲ πρὸς τούτοις ταῦτόν εἶναι συμβήσεται τὸ ἴδιον τοῦ τε ἀπλῶς καὶ τοῦ μάλιστα ὄντος ἐν τῷ ἀπλῶς τοιούτῳ, καθάπερ ἐπὶ τοῦ πυρὸς ἔχει τὸ λεπτομερέστατον· καὶ γὰρ τοῦ φωτὸς ἔσται ταῦτό τοῦτο ἴδιον· λεπτομερέστατον γὰρ ἐστὶ τὸ φῶς.]. (a1-5)

Ce passage indique en effet qu'il n'existe pas une sortie des difficultés que rencontrent les analyses de Labarrière. Selon ce passage, lorsque l'on assigne un *ergon* commun et propre à tous les animaux politiques, tout en refusant d'accepter que cela revient à dire que les animaux autres que l'homme accomplissent, eux aussi, *un peu* de ce qui relève de la polis *humaine*, on aura dit en fait que cet *ergon* n'est que celui de qui pourrait l'accomplir *malista* : à moins que l'on n'établisse une correspondance véridique entre leur nom (« animal politique ») et l'*ergon* propre assigné à ce nom, l'animal politique au sens *haplos* ne sera autre que l'homme, et le bon citoyen sera *malista* animal politique de par sa puissance de prétendre *correctement* à cet *ergon*. Cependant, on l'a vu, dans ce cas là, on risque de parler métaphoriquement de la politicalité animale.

En tout état de cause, il s'agit d'une vraie impasse pour Labarrière.

CHAPITRE IV

Moraliser l'animal politique

I. Introduction

Nous avons examiné différentes interprétations de l'affirmation aristotélicienne selon laquelle l'homme est un animal plus politique que les autres animaux grégaires-politiques. Malgré leur différences, toutes ces interprétations s'accordent sur un point : elles expliquent toutes l'adverbe « plus » non pas comme la différenciation d'un trait partagé communément par tous les animaux politiques, mais comme la possession, par l'homme, d'un trait de *plus* dont les autres animaux sont naturellement dépourvus : si « animal politique » se caractérise par X, l'homme est plus politique parce qu'il est X+a. Ainsi, selon certains interprètes, le plus haut degré de la politicité humaine s'explique par la possession exclusive de la *polis* par l'homme ; selon les autres, il s'explique par la possession de la raison et de ses concepts moraux concomitants qui mettent l'homme à la recherche d'une communauté dont les autres animaux sont privés ; et selon encore une autre interprétation, la capacité éthico-rhétorique de l'homme, lui permettant d'ouvrir une espace éthico-politique dont les autres animaux sont privés, le rend capable d'accomplir pleinement l'œuvre politique *par excellence*, à savoir, la communauté la plus convenable au bien-vivre au sens propre : la *polis*. Au fond, toutes ces interprétations s'accordent à dire que l'homme est plus politique *parce qu'*il est le seul animal à posséder la *polis* : la « plus-value » (quoi qu'elle soit) est finalisée vers la *polis* et elle s'incarne dans la *polis*. C'est parce que la vie politique de l'homme exhibe cette particularité d'être ainsi finalisée qu'il serait plus politique que les autres animaux.

Ces interprétations supposent donc un certain rapport causal entre la raison, les sentiments moraux et le langage, d'une part, et la possession de la *polis*, de l'autre part. Elles attribuent une fonction causale à la « plus-value » humaine dans la différenciation de l'homme par rapport aux autres animaux politiques. Selon ces interprétations, la fonction causale de la « plus-value » humaine fonctionne ainsi : seul l'homme cherche naturellement la *polis*, *parce que* lui seul possède naturellement la raison, les sentiments moraux et une capacité rhétorique ; *donc* il est plus politique. Ses traits propres à lui conduiraient ou pousseraient l'homme naturellement à fonder des *poleis*; la 'dynamique' interne de ses traits consisterait en une inclination naturelle vers la *polis* parce que l'« espace » dans laquelle ces traits trouvent leur pleine réalisation ne saurait être autre chose que la *polis*. L'exercice plein des capacités propres à lui  tant le *telos* même de l'homme, il chercherait à réaliser sa propre

humanité et c'est pourquoi il tendrait naturellement vers la communauté qui lui permet d'atteindre cette fin. Or, l'homme est le seul animal qui peut prétendre à une telle communauté, parce qu'il est le seul animal qui en dispose des moyens et des capacités de la fonder. L'homme chercherait la *polis* parce qu'il est le seul animal qui peut la chercher comme son *telos*. L'homme est aussi le seul à la trouver; les autres animaux ne le peuvent pas parce qu'ils sont à la fois privés de la notion du *telos* en question et des moyens de l'atteindre : *donc* ils sont moins politiques. Bref, selon ce type d'interprétation, d'une part, le plein exercice de ses traits propres est le *telos* de l'homme et c'est pourquoi il cherche la *polis* ; et d'autre part l'exercice de ces capacités est la condition même de l'existence de la *polis* elle-même. L'animal qui tombe hors de cette équation serait moins politique que l'homme.

Malgré la circularité évidente qui les caractérise, ces explications ne paraissent certainement pas inacceptables pour nos oreilles aristotéliennes : selon Aristote, les animaux et les esclaves, étant dépourvus de la *proairesis*, sont également privés de la *polis*. Donc, on ne s'attendrait pas qu'un animal privé de la raison, de sentiments moraux et de langage puisse fonder et posséder une *polis*. En plus, comme on le verra dans la suite, ce type d'explication n'est vraiment pas étranger à l'horizon intellectuel de l'époque d'Aristote lui-même. Cela dit, on est prête à accepter, comme une explication pour le degré élevé du caractère politique de l'homme, la connaturalité entre les « plus-values » humaines et la *polis* comme leur *telos* naturel.

Cependant, on ne peut pas s'empêcher de se poser les questions suivantes : pourquoi vraiment l'homme chercherait-il à se compliquer la vie ? Après tout, les traits en question sont tous en œuvre et en exercice aussi au niveau de la famille ; l'homme ne sent pas la justice moins dans la famille que dans d'autres sphères sociales.¹ Pourquoi l'homme chercherait-il donc sortir de la sphère familiale et pourquoi se compliquerait-il la vie *plus* qu'il n'est nécessaire ? Est-ce justement parce qu'il est capable de converser au sujet des questions morales avec ses enfants ou avec ses voisins qu'il est inévitablement obligé d'aller jusqu'à fonder des États ? Est-ce que l'homme fonde des *poleis* simplement parce qu'il est capable de le faire ? Est-ce que l'homme est plus politique pour cette simple raison qu'il peut l'être ?

¹ Cf. *EE*, VII, 10, 1242a26 : il y aura une sorte de justice dans la famille même sans la *polis* ; et 1241a40 : les commencements et les sources de la justice dans la *polis* se trouve dans la famille.

L'homme, est-il un animal politique qui *veut* être plus politique ?² Est-ce que sa *capacité* de fonder une *polis* peut expliquer à elle seule la raison pour laquelle il la fonde ? Bref, comment la correspondance entre ses capacités de fonder une *polis* et sa possession de la *polis* explique-t-elle exactement la nécessité entre ces deux ?

II. Critique du privilège politique du langage

William Sclater, un clergé de l'Angleterre du début du dix-septième siècle, dans son *A Sermon Preached at the general Assise holden for the County of Sommerset at Taunton*, un plaidoyer, datant de 1616, pour la naturalité de la société et du gouvernement et pour la divinité de l'autorité du Roi, reproche à Cicéron d'avoir accordé le privilège et la primauté qu'il accorde au rhéteur dans la naissance de la communauté politique :

Let it be true that *Tully* had in commendation of his Oratory, that it first drew into civil communion the dispersed and brutish companies of men: yield that others have that fiction of divine visions procured authority to laws: let these be means; some principle there must be acknowledged in man' s nature, fit to acknowledge equity of such constitutions. Aristotle said there is in every man *horme*, an affectuous and no less than impetuous inclination to such society. And if any be unfitted for that state, he is *therion*, a brut; if any need it not, he is *theos*, God.

En l'Angleterre du tout début du dix-septième siècle, juste avant les années tumultueuses de la guerre civile, l'idée de la naturalité de la société humaine et du gouvernement était un point d'accord même entre les adversaires. Le débat portait plutôt sur l'origine de l'autorité politique : était-elle une prescription de l'auteur de la nature, le Dieu, ou elle résidait-elle dans la communauté du peuple ?³ Il n'y a donc rien de surprenant à voir qu'un royaliste comme Sclater s'indigne de penser la communauté politique comme le produit de l'art de rhétorique. Abstraction faite du contexte historique et culturel dans lequel écrivait Sclater, la critique qu'il adresse à Cicéron nous permet d'entrevoir qu'il y a, dans la position de ce dernier, quelque chose qui ne va pas de soi comme il est prétendu. La critique de Sclater met en question un présupposé fondamental inhérent à l'attribution d'un rôle causal (cause motrice ?)

² Ma réponse à cette question est celle de Michel Nancy, « Le contrat social : d'un mythe moderne à l'ancienne sophistique », *Philosophie* 28, 1990, p. 32-56 : « Chez Aristote comme chez Platon, à aucun moment de son histoire l'homme n'a à vouloir être social : il l'est initialement, sans avoir jamais à le devenir » [p. 51].

³ Pour les débats théoriques et idéologiques qui ont lieu en l'Angleterre avant l'année 1640, voir Johann P. Sommerville, *Politics and Ideology in England 1603-1640*, London, Longman, 1986.

à la capacité langagière et rhétorique de l'homme dans la fondation originelle de la communauté politique. Dans le passage cité ci-dessus, l'idée que Sclater développe brièvement consiste à affirmer que si les hommes n'étaient pas naturellement destinés à vivre en communauté et s'ils n'avaient pas naturellement besoin de vivre dans une telle communauté, aucun moyen rhétorique ne parviendrait à les convaincre ni à les inciter à établir un État. Selon lui, l'animal politique a une primauté sur la fonction politique du *logos*. Dans son explication de l'existence de l'État, il privilégie la nature politique de l'homme sur le *logos*. Je pense que cette explication témoigne d'une bonne compréhension de la position d'Aristote sur ces mêmes questions.

La situation décrite par Sclater suppose que les hommes auxquels s'adresse le rhéteur politique le comprennent.⁴ La force de la critique de Sclater vient de ce qu'elle révèle l'impuissance de la rhétorique à convaincre les hommes à se mettre en société *alors même qu'elle se fait comprendre*. Mais qu'est-ce que ces hommes comprennent exactement? On peut imaginer que les grands titres du grand discours du rhéteur porteraient sur les avantages de vivre en société, sur le bien et sur le mal, et donc, sur la justice et sur l'injustice. Cependant, selon Sclater le problème ne relève pas du contenu des discours du rhéteur, il est ailleurs : si l'auditoire n'était pas politique par nature, il ne reconnaîtrait pas ce qu'il y a de bon dans cet appel à se mettre en société. Ces hommes ne verraient pas la nécessité et l'« équité » d'accepter de se soumettre à un gouvernement. L'auditoire (apolitique) du rhéteur arriverait bien à un jugement sur le contenu de son discours. Or, bien qu'il comprenne ce dont le rhéteur parle, ce que ce dernier présente comme un bien ne constituerait pas un bien à poursuivre aux yeux de l'auditoire. Ces hommes comprendraient la littéralité de l'argument du rhéteur, mais ils ne comprendront pas son « moral ». Sclater conçoit ce scénario pour dire : l'homme-animal-politique le comprendrait ! L'homme, étant un animal naturellement destiné à vivre dans une communauté verrait et apprécierait ce qui est bien pour lui dans une constitution. L'art politique et l'art rhétorique suivent l'homme-animal-politique et ses problèmes ; mais ils ne les inventent pas.

Cette interprétation suppose aussi que l'auditoire de notre rhéteur soit bien des hommes capables de raisonner ; et elle n'exclut pas la possibilité qu'ils possèdent également les sentiments moraux, et particulièrement celui de la justice: après tout, dans une perspective aristotélicienne, il n'existe aucun rapport de nécessité entre le fait d'être un animal politique et

⁴ Sans cette supposition la force de l'argument de Sclater se démunirait parce qu'il n'y a rien d'inattendu à ce qu'une troupe de bêtes ne comprenne un homme parlant : cela ne constituerait même pas un point de départ pour un argument.

la possession du sentiment de la justice.⁵ L'importance de la critique de Sclater vient, me semble-t-il, de ce qu'elle nous permet de faire cette expérience de pensée : si l'auditoire de notre grand rhéteur n'est pas privé de la raison et donc de sentiments moraux et du langage, on peut bien lui reconnaître cette capacité éthico-rhétorique dont Labarrière accorde tant d'importance dans ses analyses. Cependant, à moins que l'homme ne soient par nature *cette sorte* d'animal politique qu'il est maintenant, sa seule capacité éthico-rhétorique n'aurait aucune fonction politique : c'est-à-dire que cette capacité seule ne conduira pas l'homme à établir des *poleis*, ni un autre type de communauté à laquelle il ne serait naturellement destiné. La vie politique humaine ne s'identifie pas à ses capacités éthiques et/ou rhétoriques.

III. L'éloge du langage : Cicéron et Isocrate

Ce dernier point ressortira plus clairement si on lit le passage cicéronien auquel Sclater semble faire référence. Quand il est interprété à la lumière de la critique de Sclater au sujet du privilège politique du *logos*, le passage suivant appartient à *De l'orateur* de Cicéron devient moins convaincant :

Notre plus grande supériorité sur les animaux, c'est de pouvoir converser avec nos semblables et traduire par la parole nos pensées. Qui donc n'admirerait à bon droit ce privilège ? Qui ne croirait devoir faire tous ses efforts pour que, là principalement où l'homme l'emporte sur la bête, il l'emporte à son tour sur les hommes eux-mêmes. Et puis, venons au point capital. Quelle autre force a pu réunir en un même lieu les hommes dispersés, les tirer de leur vie grossière et sauvage, pour les amener à notre degré actuel de civilisation, fonder les sociétés, y faire régner les lois, les tribunaux, le droit ? (I. 32-33).⁶

Dans le sillage de Sclater, on incline à répondre à la question formulée dans la dernière phrase: surtout pas la parole ! Dans ce passage, Cicéron suppose explicitement que les sauvages sauvés de la vie grossière par l'orateur étaient des hommes raisonnables, possédant le langage et des notions morales. Ils avaient la capacité éthico-rhétorique. Ce qui leur manquait, c'était l'*espace* éthico-politique, pour le dire comme Labarrière. L'objection de

⁵ S'il peut y avoir des animaux politiques (comme l'abeille) sans ce sentiment ; il peut aussi y avoir des animaux avec ce sentiment sans être politique.

⁶ Les autres passages où Cicéron fait l'éloge du *logos* comme le civilisateur le plus efficace sont *De Offic.*, 1. 50 et 2. 66 ; *De Inv.*, 1. 1.

Sclater à l'argument de ce passage cicéronien consiste à dire que cette espace ne se construirait *jamais* si l'homme n'était pas *toujours déjà* cette sorte d'animal politique qu'il est maintenant.

Dans ce passage, Cicéron reproduit en fait l'éloge de la parole que l'on trouve au tout début du *Nicochlès* d'Isocrate.⁷ Ce passage d'Isocrate est dans un parallélisme évident avec les *Politiques*, I, 2, 1253a7-18.⁸ Cependant, considéré avec du recul pris par rapport à la primauté politique du *logos*, on s'aperçoit maintenant plus clairement l'absence d'un présupposé fondamental :

En effet, de tous nos autres caractères aucun ne nous distingue des animaux. Nous sommes même inférieurs à beaucoup sous le rapport de la rapidité, de la force, des autres facilités d'action. Mais, parce que nous avons reçu le pouvoir de nous convaincre mutuellement et de faire apparaître clairement à nous-mêmes l'objet de nos décisions, non seulement nous nous sommes débarrassés de la vie sauvage, mais nous nous sommes réunis pour construire des villes ; nous avons fixés des lois ; nous avons découvert des arts et, presque toutes nos inventions, c'est la parole qui nous a permis de les conduire à bonne fin.⁹ C'est la parole qui a fixé les limites légales entre la justice et l'injustice, entre le mal et le bien ; si cette séparation n'avait pas été établie, nous serions incapables d'habiter les uns près des autres (§§ 5-9).¹⁰

⁷ Sur l'influence d'Isocrate sur Cicéron, l'ouvrage principal est déjà assez ancien : H. M. Hubbel, *The Influence of Isocrates in Cicero, Dionysius and Aristides*, New Haven, Yale University Press, 1913. Un article volumineux sur le même sujet est celui de S. E. Smethurst, « Cicero and Isocrates », *The Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 84, 1953, p. 262-320. Pour le passage cicéronien en question ici voir p. 278 de ce dernier article.

⁸ Selon W. L. Newman, *The Politics of Aristotle*, vol. II, Oxford, Clarendon Press, 1887, p. 122-3, dans ce passage des *Politiques*, Aristote aurait pensé à Isocrate, *de Antid*, §§ 253-7 et *Nicocle*, § 5 sqq.

⁹ Ce passage a sans doute des affinités avec les idées protagoriennes sur les origines de la civilisation. Mais il en diffère sensiblement sur certains points cruciaux. Dans le mythe de Protagoras (*Prot.*, 320d-324d), l'homme invente le langage bien avant le don de la justice. Cela montre qu'avant le don de la justice, l'homme n'était pas à même de résoudre ses problèmes concernant la justice bien qu'il eut possédé le langage. Autrement dit, selon Protagoras, le langage ne suffit pas, par lui-même, pour une vie politique et civilisée. Deuxième point de différence entre Protagoras et Isocrate concerne l'origine du langage. Selon le premier, ce n'est pas le langage qui rend l'homme capable aux *technai*. En effet, selon Protagoras, le langage n'est qu'une invention : il a été rendu possible par la *technê*, pas l'inverse.

¹⁰ Pour un autre éloge de la parole chez Isocrate, voir aussi *Panegyrique*, §§ 48-49.

Aristote n'aurait pas eu des grandes objections à l'idée principale de ce passage, sauf un seul point : il dirait que si les hommes étaient des sauvages (ou des Dieux) parlant, ils n'utiliseraient jamais leur pouvoir au langage en vue de se convaincre mutuellement pour sortir de leur vie sauvage et d'aller fonder des *poleis*. Si Sclater a raison, d'une perspective aristotélicienne, la possession de la capacité langagière ne saurait expliquer par elle-même la prétention de l'homme à vivre dans les *poleis*. Au contraire : la fonction politique du langage présuppose la vie politique de l'homme. D'où l'ambiguïté de la dernière phrase du passage d'Isocrate : Les hommes *peuvent* vivre ensemble dans la *polis* *parce que* le langage a ce pouvoir de « nommer » ce qui est juste et ce qui ne l'est pas. Autrement dit, c'est le langage qui nous rend la vie dans la *polis* possible. Sur ce point, il est plus ou moins clair qu'Isocrate aborde la question d'une perspective protagorienne : il cherche à dire que sans mettre les choses au point au sujet de la justice, l'homme serait incapable de vivre ensemble dans les *poleis*. Cependant, Isocrate s'appuie sur une ambiguïté inhérente aux éloges du pouvoir politique de la parole, et Cicéron voit bien la leçon à tirer. Pour ces deux auteurs, l'éloge de la parole consiste à mettre le langage à l'origine de la vie politique humaine : l'homme *peut* vivre dans la *polis* parce qu'il a le langage. Cette dernière affirmation peut se comprendre de deux manières : ou bien elle donne à entendre que l'homme vit dans la *polis* parce qu'il peut le faire, et cela grâce à sa capacité langagière (donc c'est *parce que* l'on a le langage et que l'on peut résoudre nos problèmes de justice par cette capacité que l'on cherche la *polis* - quant aux autres animaux, la vie dans la *polis* leur est *impossible* parce qu'ils n'ont pas cette capacité); ou bien elle dit que l'homme, étant un animal politique destiné à vivre dans une *polis*, ne saurait atteindre cette fin que par l'intermédiaire du langage lui permettant de mettre les choses au point sur les problèmes de la justice. Dans la dernière phrase du dernier passage cité ci-dessus, Isocrate, semble adhérer à la deuxième option ; mais ce n'est pas la leçon que Cicéron en tire, et Sclater le voit bien.

Mettre le langage à l'origine de la vie politique humaine revient à dire, en dernière analyse, que l'homme vit dans la *polis* précisément parce qu'il *peut* le faire. Le même problème se pose aussi pour la raison et pour le sentiment de la justice: que l'on les caractérise comme l'origine de la *polis* n'explique pas pourquoi l'homme la fonde.

IV. Moraliser l'animal politique

Cela nous ramène à l'identification de la possession de la *polis* avec le degré élevé de la politicité humaine. Nous avons vu que cette identification prend une forme particulière

dans les analyses de Labarrière. Selon lui, grâce à ses sentiments moraux et la capacité langagière, l'homme est toujours déjà plus politique au niveau de la famille. Or l'homme ne réaliserait complètement son « être plus politique » que dans la *polis* parce que ces traits qui le rendent plus politique ne se réaliseraient complètement que dans la *polis*. Selon cette ligne d'interprétation, la vie dans la *polis* serait l'achèvement de l'humanité de l'homme et la forme particulière que prend son caractère politique serait une fonction de ses capacités éthiques et rhétoriques. Dans cette perspective, la *polis*, en tant que réalisation de son humanité et du degré élevé de sa nature politique, serait une vocation morale pour l'homme ; et c'est cette vocation d'achever sa moralité qui conduirait l'homme à fonder la *polis*.

Cette conception du *politikon* humain identifie le degré élevé du caractère politique humain à l'accomplissement de son humanité comme un idéal éthique. Selon cette approche, l'homme *chercherait* à être plus politique parce que ses fins morales ne s'atteignent que sous cette condition : être plus politique est une question de moralité pour l'homme. Il s'agit de moraliser le *politikon* humain. Dans la suite, trois versions de cette approche moralisante seront examinées.

Afin d'expliquer la comparaison qu'Aristote fait entre l'homme et les autres animaux grégaire-politiques, Fred D. Miller fait aussi une distinction entre un sens étroit et un sens large d'« animal politique ». Envisagé au sens étroit, l'animal politique serait celui qui possède la *polis*. C'est le sens large qui nous expliquerait la comparaison, et il repose sur la reconnaissance de l'existence des animaux politiques autres que l'homme. Selon Miller, « 'political' applies to other kinds of animals besides humans, but human beings are allegedly satisfy the definition more fully », parce que :

It is possible to satisfy the definition of 'political' as 'having some one common function' to a greater or lesser degree. Having a common function involves co-operation, and it is possible to engage in more complex and effective forms of co-operation to the extent that the co-operative group's members are rationally coordinating their activity. A beehive satisfies the definition to some extent, a human household satisfies it to a greater extent and a human polis satisfies it most of all.¹¹

Selon Miller aussi, bien que le sens biologique de l'animal politique s'étende jusqu'aux autres animaux que l'homme, les premiers sont moins politiques parce qu'ils le sont de manière défectueuse. L'argument de Miller est le suivant :

¹¹ Fred D. Miller, *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 31.

(1) Être *plus* politique se définit par la coopération autour d'une œuvre une et commune, mais de manière *plus* complexe et selon une rationalité de *plus* haut niveau.

(2) L'homme seul possède par nature la capacité pour une telle coopération.

(3) Donc, l'homme est plus politique que les autres animaux politiques.

L'homme est plus politique parce qu'il est naturellement doté des potentialités pour la forme la plus élevée de la vie politique et il réalise cette potentialité par la *polis*. La ruche serait moins politique que la maison humaine, et cette dernière, bien qu'elle soit humaine, serait moins politique que la *polis*. Si la ruche et la maison ne sont pas aussi complexes que la *polis*, c'est qu'elles correspondent à une forme de rationalité moins élevée. Quelle est la raison, d'après Miller, de cette complexité de la rationalité en œuvre dans la *polis*? Miller invoque à titre de réponse l'argument des *Politiques*, I, 2, 1253a7-18:

In this argument 'political' animal can be understood in terms of the broader, biological sense. Political animals are able to co-operate with a view to a common end or function, and through communication humans are able to co-operate more effectively and at a higher level than other animals. For human beings alone possess moral perception, and above all the perception of advantage and justice. This enables human beings to co-operate in the pursuit of goods higher than mere pleasure and pain (most notably, ethical and intellectual virtues), and to do so by means of far more complex and effective social arrangements than bees or ants.¹²

Selon ce passage, être *plus* politique consiste à coordonner rationnellement une œuvre une, commune et complexe au plus haut niveau *en vue des biens plus élevés* : les vertus éthiques et intellectuelles. Cela dit, la maison est moins politique que la *polis*, parce qu'elle n'est pas cette communauté qui existe en vue de ces fins morales élevées. L'homme est plus politique que l'abeille et la fourmi, parce que a) il est capable de poursuivre les biens plus élevés et b) il le fait par les moyens plus complexes et plus effectivement arrangés en vue de cette fin. Ainsi, l'explication définitive pour « être plus politique » serait, selon Miller, la suivante : la vie plus politique est l'affaire de celui qui est *capable de se poser comme fin les biens les plus élevés* et qui les poursuit par les moyens les plus complexes et les plus effectifs.

D'après Miller, ces moyens sont au nombre de deux : 1) le langage, parce qu'il est le moyen d'une communication plus complexe ; et 2) la *polis*, parce qu'elle est un arrangement

¹² *Ibid.*, p. 32.

social plus complexe que la ruche. Or, la complexité de ces moyens dépend de la complexité de la fin à laquelle ils servent. Si la communication gagne un haut niveau de complexité, c'est, selon Miller, le sujet de la communication qui l'élève à ce niveau : l'homme parle en vue du bien et du mal, et donc, de la justice. Si les hommes s'engagent dans une œuvre commune et plus complexe, c'est leur capacité morale qui les en rendent capables. Mais ce dernier point doit se comprendre dans un sens précis : si l'homme n'avait pas par nature cette capacité de se poser comme fin les biens moraux, il ne chercherait pas la *polis* et il ne chercherait pas à être *tant* politique. En témoigne le cas des autres animaux politiques : la *polis* est *possible* parce qu'elle correspond et répond à l'accomplissement des capacités et à l'aboutissement des fins morales de l'homme ; or dans le cas des autres animaux il n'y a rien auquel la *polis* peut servir. C'est pourquoi ces animaux n'ont pas de *polis* - ce qui atteste d'ailleurs le fait qu'ils sont moins politiques. Pour le dire d'une manière négative, selon Miller, la comparaison entre l'homme et les autres animaux sert à révéler l'incapacité naturelle de ces derniers à se poser des fins dont l'accomplissement requiert une communauté comme la *polis*. Les autres animaux sont moins politiques parce qu'ils ne sont pas des êtres moraux par nature.

C'est ainsi que conclut Miller son argument sur la différence de *politicalité* entre homme et les autres animaux politiques :

Aristotle's argument at *Pol.* I 2 1253a7-18 [assumes] that human beings possess a first-level capacity for moral perception, requiring habituation and education to attain the higher levels. They thus differ from a colony of bees held together by natural behavioral instinct. However, nature has endowed human beings, alone of all the animals with the first-level potential to acquire the ethical virtue that makes the *polis* possible. Invoking his teleology Aristotle theorizes that nature has uniquely adapted them for political activity. This is what he means when he elsewhere states 'politics does not make human beings but uses them having received them from nature' (*Pol.* I 10 1258a21-3).¹³

Par « la capacité de premier niveau pour la perception morale », Miller veut dire tout simplement le fait d'être né de manière à posséder la nature minimale requise pour la perception morale. Donc, l'homme seul, parmi les animaux, présenterait la nature appropriée pour la vie politique de la *polis* parce qu'il est le seul à être capable de percevoir des fins auxquelles une *polis* peut répondre : plus la fin morale est élevée, plus seront élevés le

¹³ *Ibid.*, p. 34-35.

caractère et la fin politique. Ce principe nous expliquerait à la fois la différence entre les autres animaux et l'homme, et celle entre la maison et la *polis*. Il expliquerait également la différence entre un enfant et un chef de famille. La vertu de la justice et la *polis* se trouveraient au sommet de cette échelle.

Maintenant si on passe en revue l'un après l'autre tous les passages cités de Miller jusqu'à ce point, on voit clairement la circularité de son interprétation. L'idée de base de sa compréhension du *politikon* humain aristotélicienne est la suivante: « c'est la vertu éthique qui rend la *polis* possible ». Miller attend que l'on comprenne cette affirmation dans ces deux sens, et cela simultanément :

- a) Comme l'homme est le seul animal doté par nature de la capacité de la vertu éthique, il est son *telos* naturel de réaliser cette capacité. Or, l'accomplissement d'un tel *telos* naturel n'est peut être atteint que par le moyen d'une communauté suffisamment complexe, et cette communauté n'est rien d'autre que la *polis*. La *polis* existe en vue de la vie morale de l'homme. C'est donc la vertu éthique qui rend la *polis* possible.
- b) L'homme est le seul animal doté par nature de la capacité morale. Or la vie politique dans la *polis* requiert une telle capacité. Comme l'homme est le seul à satisfaire cette condition requise, il est le seul animal adapté à la vie politique dans la *polis*. L'existence même de la *polis* dépend de cette « nature morale » chez l'homme. C'est donc la vertu éthique qui rend la *polis* possible.

Selon Miller, d'une part donc la *polis* existe en vue de la capacité morale de l'homme, et d'autre part, pour son existence la *polis* dépend de cette capacité. Miller donne cette circularité à son argument comme une réponse aux critiques de Keyt.¹⁴ Sa réponse consiste à montrer que l'homme en tant qu'être moral et la *polis* sont congénères¹⁵ : d'une part la *polis*, en tant que communauté naturelle existant en vue du bien-vivre, trouve ses origines dans la capacité naturelle pour la moralité chez l'homme ; d'autre part la fin naturelle de l'activité politique étant bien-vivre, l'homme est le seul animal qui pourrait répondre à cette fin. C'est

¹⁴ *Ibid.*, p. 34 n. 60. Pour sa défense complète de la naturalité de la cité, contre les critiques de Keyt, voir p. 37-45.

¹⁵ Cette connaturalité entre la *polis* et la capacité morale de l'homme constitue, selon Miller, une réponse à D. Keyt, « Three Fundamental Theorems in Aristotle's *Politics* », *Phronesis* 32, 1987, p. 54-79, parce que ce dernier dit que la perception de ce qui est juste n'est pas naturelle à l'homme mais qu'elle est acquise par l'éducation et l'habitation. De là il conclut que l'homme ne peut pas être un animal politique *par nature* parce que la capacité qui le rend politique, c'est-à-dire, qui l'adapte à la vie politique de la *polis*, n'est acquise que par l'art politique, lequel n'est pas naturel.

ainsi que s'expliquerait l'origine naturelle de la corrélation entre le degré élevé de la politicité humaine et sa possession de la *polis* : l'homme cherche naturellement à réaliser ses capacités naturelles pour la vertu ; et à cette fin, il rend sa vie communautaire *plus politique* en fondant des *poleis*.

V. Moraliser la nature : Julia Annas

Derrière ces analyses de Miller se trouve une r f rence¹⁶ à la distinction que Julia Annas fait entre la nature simple (« mere nature ») et la nature au sens plein chez Aristote.¹⁷ Annas établit cette distinction en partant de celle qu'Aristote fait entre la vertu naturelle et la vertu au sens *kyrios*.¹⁸ Elle l'applique particulièrement au premier livre des *Politiques* et aux questions de l'esclavage, de la chrématistique et de la *polis* en tant qu'entité naturelle. Selon Annas, la nature au sens simple désigne, chez Aristote, « the basic material of human beings, which, so far from having its own reliable built-in goals, can be developed in quite opposite directions by habit and reason ».¹⁹ Nature, dans ce sens, n'a aucune implication normative mais elle désigne tout simplement la naissance humaine. Annas contraste cette notion de nature avec la nature au sens *kyrios* qui établit « a norm, by virtue of being the appropriate end-point of a thing's development ».²⁰ Nature dans ce sens représente un idéal éthique et elle sert d'un guide normatif à l'homme en lui indiquant le bien vers lequel il doit développer sa nature simple. La nature dans ce sens normatif sert donc à déterminer ce qui est moralement

¹⁶ F. D. Miller, *Nature, Justice, and Rights*, *op. cit.*, p. 45.

¹⁷ J. Annas « Aristotle : Nature and Mere Nature », le chapitre 4 dans *The Morality of Happiness*, Oxford NY, Oxford University Press, 1993, p. 142-58; « Aristotle on Human Nature and Political Virtue », *The Review of Metaphysics* 49, 1996, p. 731-53 ; « Ethical Arguments from Nature: Aristotle and After », dans *Beiträge zur antiken Philosophie. Festschrift f r W. Kullmann*,  ds. H.-C. Günther et A. Rengakos, Stuttgart, 1997, p. 185-97.

¹⁸ La référence principale pour cette distinction est *EN*, VI, 13, 1144b1-12 ; mais voir aussi *EN*, II, 1, 1103a18-26 et *Pol.*, VII, 13, 1332a40-b7.

¹⁹ J. Annas, « Aristotle on Human Nature and Political Virtue », *loc. cit.*, p. 734. Ailleurs (« Ethical Arguments from Nature », *loc. cit.*, p. 187), elle la définit comme suit : « Nature [in this sense] is simply the basic material to be developed : being a human being rather than some other kind of creature, having certain tendencies of character rather than others...it all depends on the way it is developed by reason-guided habituation ».

²⁰ J. Annas, « Aristotle on Human Nature and Political Virtue », *loc. cit.*, p. 735.

correct et elle constitue un fondement pour la justification morale.²¹ À cet usage normatif de la notion de la nature, Annas donne le nom « appel éthique à la nature ».²²

Annas pense que la notion de la nature à laquelle Aristote fait appel dans ses analyses sur la genèse de la *polis* dans les *Politiques*, I, 2 ne peut pas être la nature au sens simple. Dans ce chapitre des *Politiques* I, Aristote aurait fait un appel éthique à la nature parce que

[w]hen Aristotle says that the city-state is a natural institution, he clearly does not mean that the city-state provides us with morally indifferent material that can be developed for good or bad. He means that the city-state is itself a kind of norm.²³

Par « la *polis* comme norme » Annas veut dire en fait que la *polis* constitue la fin et la mesure en fonction de laquelle on évalue les autres communautés naturelles (comme la famille et le village) et juge leur valeur d'idéal, c'est-à-dire leur valeur éthique, selon qu'elles correspondent ou pas à la complétion de la nature humaine, c'est-à-dire, à l'accomplissement de ce que l'homme est destiné à être moralement :

Families come together in villages, and villages in turn combine into city-states. At each stage the form of life that the association enables its members to live becomes a wider one, which permits the development of a wider range of capabilities and virtues. The city-state, Aristotle claims, is the widest point at which the coalescing of smaller units remains natural. At this point everything is provided for a human life to be lived in such a way that it can be the *good* life; the life according to virtue [...] The city state is not in the same way a stage on the development of a wider context needed for humans to live the good life. Human nature requires city-states for full development of its potential for virtue.²⁴

Selon Annas donc la *polis* existe en vue de la vertu. Certes, Annas ne parle pas spécifiquement du degré élevé du caractère politique de l'homme mais Miller le fait en s'appuyant sur les analyses d'Annas. Selon cette approche en générale, l'homme est aussi politique que n'importe quel autre animal politique en ce qu'il vit autour d'une œuvre une et commune avec les autres membres de son espèce. Cependant, à la différence des autres animaux politiques, il *devient* plus politique dans sa poursuite de la vertu, c'est-à-dire, en

²¹ J. Annas, « Aristotle: Nature and Mere Nature », *loc. cit.*, p. 142.

²² J. Annas, « Ethical Arguments from Nature », *loc. cit.*, p. 186.

²³ *Ibid.*, p.188.

²⁴ *Ibid.*, p. 192.

complexifiant sa vie communautaire par fonder des *poleis* en vue de la réalisation de ses capacités morales. L'homme possède la *polis* et il est à *ce point* politique en vue d'être vertueux parce qu'il est un être moral : avant d'être autre chose, la *polis* est une fin morale pour l'homme. La possession de la *polis* et devenir plus politique correspondent à l'accomplissement de la nature humaine dans le sens normatif : l'homme est accordé par nature l'office d'être vertueux ; et il le devient par la *polis*. C'est dans ce sens précis que ces deux traits (*polis* et être plus politique) de la vie politique humaine sont *naturels*.

VI. Moraliser la *polis* : l'homme doit être plus politique

Cette approche moralisante à être plus politique et, donc, à la possession de la *polis* trouve une expression encore plus intéressante dans l'interprétation que Maurice Defourny donne pour les lignes 1253a9-18 des *Politiques* I. Après avoir cité ce dernier passage, Defourny conclut que selon Aristote la nature nous a donné le sentiment de la justice parce qu'elle veut que nous glorifions la justice en fondant des États :

De tous les animaux, l'homme est seul, ainsi qu'en témoigne le don exclusif de la parole, à posséder le sentiment de la justice. Ce sentiment n'est d'aucune utilité en dehors de la vie collective : justice implique relation entre plusieurs individus. Si la nature ne fait rien en vain, se trouve par là attesté une fois de plus notre vocation sociale. En nous réservant ce sentiment et en l'imprimant profondément dans notre cœur, en nous donnant une faculté spéciale pour le manier et le communiquer, la nature a marqué son vœu intime de nous placer dans une civilisation où l'idée de la justice puisse s'épanouir et vivifier tous les rapports.²⁵

L'aspect le plus intéressant de ce passage est le glissement de sens que subit, dans les mains de Defourny, le principe aristotélicien de la téléologie naturelle, selon lequel « la nature ne fait rien en vain ». Selon Defourny, le don que la nature a accordé à l'homme selon ce principe n'est plus le langage, comme Aristote l'exprime explicitement dans le passage de référence des *Politiques*, mais il est le sentiment de la justice !

Plus intéressant pour notre sujet est le fait que ce même glissement change la téléologie de l'État aussi. Defourny ne dit pas que le sentiment de la justice est donné en vue de la vie politique. Il dit l'inverse : selon lui, dans une perspective aristotélicienne, l'État

²⁵ Maurice Defourny, *Aristote. Etudes sur la « Politique »*, Paris, Beauchesne, 1932, p. 386.

existerait en vue de notre sentiment de la justice. La nature nous destine à vivre dans l'État parce que ce dernier est pour notre sentiment de la justice. La justice implique, par définition, le rapport à autrui. La nature aurait donc donné ce sentiment à l'homme pour qu'il établisse des rapports avec autrui. Pour que cette volonté de la nature ne soit pas en vain, on *doit* être plus politique et aller fonder des États. L'État répond et correspond à l'accomplissement de notre « vocation sociale », laquelle consiste à établir des rapports entre les individus par lesquels le sentiment de la justice peut s'exercer et se réaliser : selon l'Aristote de Defourny, la vocation sociale de l'homme serait une (con)vocation morale. Si donc l'homme est destiné à aller jusqu'à fonder des États, c'est qu'il est destiné par nature à être un 'agent' de la justice. L'homme vit dans les communautés parce que son sentiment de la justice le requiert. La justice cherche l'autrui, et elle le cherche jusqu'elle se réalise pleinement, ce qui n'est possible que dans l'État. C'est ainsi qu'explique aussi Defourny le récit aristotélicienne sur la genèse de la *polis* aussi. La nature chercherait à dépasser la famille et le village parce qu'à ces niveaux de sociabilité, elle ne peut satisfaire que médiocrement son vœu de placer l'homme dans une civilisation marquée par la pleine réalisation de la justice.²⁶ Les communautés plus élémentaires sont certes utiles à la justice mais pas suffisamment. Bref, pour Aristote, l'homme serait cet animal politique précis qu'il est, parce que ce n'est qu'ainsi qu'il peut rendre, de manière satisfaisante, son service à ses sentiments moraux.

Ce glissement atteste parfaitement l'ambiguïté de dire que l'homme possède la *polis* (et donc qu'il est plus politique) *parce qu'il* a le sentiment de la justice. Selon l'interprétation de Defourny, l'homme vit dans la *polis* et il *parle* pour que ce don (le sentiment de la justice) de la nature ne soit pas en vain : c'est donc *parce qu'il* a le sentiment de la justice que l'homme possède la *polis* et devient *tant* politique. La nature nous a donné un trait qui ne peut être utilisé que socialement. D'où, suppose Defourny, le *devoir* social de l'homme chez Aristote. Cet emploi du principe téléologique « la nature ne fait rien en vain » est l'inverse de ce qu'Aristote lui-même entend par ce principe. Selon Aristote, ce n'est pas parce que l'animal possède tel ou tel trait qu'il fait aussi l'action ou l'*ergon* correspondant ; c'est l'inverse. Autrement dit, un animal ne poursuit pas une fin parce qu'il a un trait qui le rend capable à poursuivre cette fin ; mais il a ce trait en question parce qu'il a une certaine fin.²⁷ Or c'est un problème général dans l'interprétation moralisante de l'animal politique aristotélicien : dans toutes les versions de cette approche, l'homme serait plus politique parce

²⁶ *Ibid.*, p. 386-7

²⁷ Cf. *PA*, IV, 12, 694b13.

qu'il *peut* l'être et il fonderait la *polis* parce qu'il *peut* le faire. Selon l'interprétation moralisante du *politikon* humain, c'est parce que ce dernier *peut* parler d'une manière à mettre en commun ses sentiments moraux qu'il posséderait la *polis* et se différencierait de cette manière précise par rapport aux autres animaux politiques.

Lisons la suite des analyses de Defourny au sujet de la nécessité de l'État. Pour rendre compte de ce qu'Aristote aurait entendu de la naturalité de la naissance de la cité, Defourny revient sur cette étape de l'évolution sociale où l'homme passe au-delà de la famille et rencontre les familles autres que la sienne :

Deux familles distinctes sont deux mondes indépendants. Aucun code, aucune loi ne définit leurs rapports. Il n'y a pas crime à verser le sang de l'étranger, il n'y a pas faute à lui dérober son bien, il n'y a pas souillure à ravir ou à violer ses femmes. C'est le règne de la force brute et tous les conflits se liquident par la force. L'homme, sauf dans une certaine mesure vis-à-vis des siens, n'y obéit pas au sentiment de la justice. Bien mieux, ce sentiment est oblitéré. Il y a confusion du bien et du mal. [...] Pour que la justice récupère ses droits et règne universellement, il faut des lois, il faut des juges, il faut une organisation politique. [...] L'État est le milieu où se développe et se réalise le sentiment de la justice. La nature ne nous trompe pas : c'est le principe le plus ferme de la philosophie d'Aristote tout imprégnée de téléologie. Elle nous tromperait si nous octroyant ce sentiment privilégié, elle nous refusait inexorablement l'accès à la civilisation politique.²⁸

Dans le passage du *Pol.*, I, 2 auquel renvoient ces analyses de Defourny, il s'agit bien d'une corrélation entre le sentiment de la justice et la *polis* en tant qu'institution politique. Ce que Defourny entend par cette corrélation est le suivant. L'existence de l'État suit nécessairement notre sentiment de la justice. C'est le vœu de la nature parce que sans État, notre sentiment de la justice se trouve oblitéré. L'État serait donc l'œuvre de la nature parce que, l'épanouissement de la justice étant la fin naturelle de l'humanité, l'homme serait naturellement destiné (parfois malgré lui-même, si jamais son sentiment de la justice se trouve oblitéré) à réaliser cette fin – ce qui n'est possible que par l'agencement de l'État. Donc, l'État résoudrait par nature et vertueusement tous les problèmes concernant la justice ; il serait l'incarnation de la vertu de la justice. Une telle naturalité pour la *polis* éliminerait toute possibilité de la *stasis* dans cette communauté. Or cela est loin d'être le cas ; et Aristote le savait. Les démocrates et les partisans de l'oligarchie, bien qu'ils parlent de ce qui est juste

²⁸ M. Defourny, *Aristote. Etudes sur la « Politique », op. cit.*, p. 387.

jusqu'à un certain point (*Pol.*, III, 9, 1280a21), ils sont tous erronés dans leur jugement au sujet du juste absolu ; et la nature n'en prend pas soin.

D'une façon ou d'une autre, il est évident que dans le *Pol.*, I, 2, il s'agit d'établir, pour Aristote, une corrélation entre la possession de la *polis* par l'homme, son sentiment du juste et de l'injuste, sa capacité langagière et son être plus politique par rapport aux autres animaux grégaires. Or, la difficulté qui nous occupe ici concerne l'explication qu'il faut donner pour cette corrélation. Selon l'interprétation moralisante, cette corrélation doit se comprendre selon une finalité morale : le degré spécifique de sa politicité et sa possession de la *polis* constitueraient un bien moral pour l'homme. L'explication de ce phénomène requerrait donc une analyse normative de la finalité qui détermine la corrélation entre les traits politiques de l'homme.

VII. Vers une interprétation non-normative du *politikon* humain

L'analyse moralisante de la téléologie du *politikon* humain dépend d'une fausse substitution du « bien-vivre » par la « vertu » dans la fameuse formulation aristotélicienne selon laquelle « la *polis* existe en vue de bien-vivre » (*Pol.*, I, 2, 1252b30). Je ne pense pas que ces commentateurs veulent vraiment identifier la vertu avec le bonheur parce que dans le premier livre de l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote pose une distinction nette, et d'ailleurs très connue, entre la vertu et le bonheur : selon lui, *la vertu est en vue du bonheur* ; et ces deux ne sont pas identiques. Cependant, cette substitution semble toujours faisable dans la mesure où, dans un autre passage de l'*EN*, Aristote affirme que la communauté politique existe en vue des actions vertueuses.²⁹ À partir d'ici, il pourrait sembler loisible de dire, avec Annas par exemple, que la *polis* existe en vue du développement de la potentialité de l'homme pour la vertu. Après tout, Aristote accepte qu'« avec ceux qui plaident [dans leur définition du bonheur] en faveur de la vertu ou d'une certaine vertu, notre argument est en accord, puisque c'est elle que manifeste l'acte vertueux. [...] Parce que la vertu en exercice nécessairement agira, et elle agira bien ».³⁰

Or il faut revenir sur ce présupposé principal de l'approche moralisante parce qu'Aristote ne dit pas : « La *polis* existe en vue de bien-vivre, *c'est-à-dire en vue de la*

²⁹ *Pol.*, III, 9, 1281a2-3.

³⁰ *EN*, I, 8, 1098b30-1099a3.

vertu ». Il ne dit pas non plus qu'elle existe pour le développement de la potentialité de l'homme pour la vertu.

Dans le premier livre de l'*Ethique à Nicomaque* où Aristote discute le statut du bien suprême du bonheur, il nie plusieurs fois le statut du bien suprême à la vertu. Dans l'un de ces passages, Aristote souligne explicitement l'erreur de prendre la vertu comme la fin ultime de la vie de citoyenneté et de la vie politique. Au sujet des gens qui se donnent à l'action politique, Aristote dit que dans leur poursuite de l'honneur, ces gens poursuivent la vertu comme leur bien ultime, parce qu'ils cherchent à être appréciés comme des hommes de bien :

Il est donc évident que, d'après eux, c'est la vertu qui l'emporte, et du coup, c'est plutôt celle-ci la fin de l'existence politique (*tou politikou biou*), à ce qu'on peut supposer. Cependant, elle apparaît trop peu comme une fin, elle aussi. Il semble, en effet, qu'on puisse encore dormir tout en ayant la vertu ou rester inactif la vie durant et par surcroît, subir des malheurs et les infortunes les plus grandes. Or nul dirait de celui qui vit de la sorte qu'il est heureux, (I, 5, 1095b29-1096a2).

Au prime abord, il semble qu'il y a une divergence entre le mode de vie dont il est question dans ce passage et la raison pour laquelle Aristote nie à la vertu le statut d'être le bien suprême. La vertu est ἀτελεστέρα pour être la fin ultime parce qu'elle n'est qu'une disposition et elle est marquée par la possibilité d'ἀπρακτεῖν. Or la vertu des hommes politiques « agit », parce qu'ils sont des gens d'action. L'idée est la suivante : les hommes politiques attendent d'être honorés dans la cité en fonction de leur *capacité* d'agir vertueusement. A priori, ils sont des hommes vertueux et ils se considèrent comme vertueux parce qu'ils *peuvent* ainsi agir. Les hommes politiques considèrent les honneurs comme une récompense pour les traits de caractère qui les font capables d'agir de manière à mériter ces honneurs. Ils veulent que leurs actions soient reconnues et appréciées comme les manifestations de leur vertu.

Il y a plusieurs passages, surtout dans le livre I de l'*EN*, où on trouve cette distinction entre la vertu et le bonheur.³¹ Or chaque fois, il ne s'agit, en fait, pas seulement de distinguer la vertu du bonheur, mais (comme il ressort déjà du dernier passage sur les hommes politiques) une distinction plutôt tripartite se dégage : la vertu, l'action conforme à la vertu et le bonheur. Aristote parle même de manière à prévoir un décalage de temps entre « le

³¹ Voir surtout *EN*, I, 7, 1097a34-b6 et 8, 1098b30-1099a3.

truchement des vertus »³² et le bonheur : c'est par l'intervention des vertus que l'on sera heureux.

Le bonheur est, certes, la chose la plus divine pour l'homme mais cela ne veut pas dire qu'il est impossible de l'atteindre par le soin humain, dit Aristote. Si le bonheur est à la portée de l'homme, c'est qu'il peut être atteint à travers la vertu et à travers d'un certain apprentissage et d'exercice. Le bonheur est en effet un « surproduit » de l'effort humaine; il en *paraginetai* :³³

Même si [le bonheur] n'est pas envoyé par les dieux et [même s'il] advient au contraire à travers de la vertu, c'est-à-dire d'un certain apprentissage ou d'un exercice [δι' ἀρετὴν καὶ τινα μάθησιν ἢ ἄσκησιν παραγίνεται], le bonheur fait partie des biens les plus divins, car la récompense de la vertu et sa fin sont manifestement le bien suprême. [...] Néanmoins, ce peut être aussi un bien partagé par beaucoup, puisqu'il est accessible à tous ceux qui n'ont pas de handicap pour la vertu, moyennant un certain apprentissage et de l'application » (EN, I, 9, 1099b14-20).

VIII. La nature du rapport entre le bonheur, la vertu et l'action vertueuse

Cependant cette idée du bonheur comme un « surproduit » de la vertu ou de l'activité vertueuse pose un autre problème concernant la nature du rapport entre ces trois. S'agit-il d'un rapport de moyens-fin entre les vertus et l'action vertueuse, d'une part, et le bien-vivre, de l'autre part ? Est-ce que leur lien relève de l'ordre des *technai* où l'usage que l'on fait des

³² EN, I, 7, 1097b5. Dans le contexte général (1097a25-b6), il s'agit d'indiquer la différence de degré entre les finalités de nos actions.

³³ Le paragraphe suivant est en effet la réponse d'Aristote à l'aporie suivante : « [O]n se demande [au sujet du bonheur] s'il s'agit d'un bien qu'on peut acquérir par l'apprentissage, l'habitude ou encore quelque autre exercice, ou encore s'il échoit, comme le sort, par quelque divine faveur, voire en raison de la fortune [ἀπορεῖται πότερόν ἐστι μαθητὸν ἢ ἐθιστὸν ἢ καὶ ἄλλως πως ἀσκητόν, ἢ κατὰ τινα θεῖαν μοῖραν ἢ καὶ διὰ τύχην παραγίνεται] » (I, 9, 1099b9-11). Un passage du *Protreptique* (Düring B 41, 1-5) établit un rapport semblable entre la *phronesis* et le bien humain. Or dans ce passage, la distinction est tripartite entre la *phronesis*, l'*energeia* conforme à la *phronesis* et l'*agathon* : « La sagesse et la connaissance doivent être choisies pour elles-mêmes par les hommes (car sans elles, il n'est pas possible de vivre en hommes), mais elles sont également utiles pour l'existence ; rien de bon en effet ne nous vient, qui ne soit le résultat d'un raisonnement et d'une activité conforme à la sagesse [τὸ φρονεῖν καὶ τὸ γινώσκειν ἐστὶν αἰρετόν καθ' αὐτὸ τοῖς ἀνθρώποις (οὐδὲ γὰρ ζῆν δυνατόν ὡς ἀνθρώποις ἄνευ τούτων), χρήσιμόν τ' εἰς τὸν βίον ὑπάρχει· οὐδὲν γὰρ ἡμῖν ἀγαθὸν παραγίνεται, ὃ τι μὴ λογισαμένοις καὶ κατὰ φρόνησιν ἐνεργήσασιν τελειοῦται] ».

moyens vise une fin ou une œuvre au-delà (*para*) du simple exercice de l'art? C'est là que Gauthier et Jolif voient une « incohérence foncière » de la théorie aristotélicienne de l'action morale. Selon eux, cette incohérence vient de ce qu'Aristote prend son modèle pour l'action morale sur la structure de l'activité technique :

[Aristote] applique à l'action morale des analyses conçues pour rendre compte de la production, et il se trouve par là amené à l'expliquer en termes de relativité : au lieu de d'être sa fin à elle-même, l'action morale devient un moyen de *faire* autre chose qu'elle-même, le bonheur.³⁴

Un passage crucial sur cette question du rapport entre la vertu et le bonheur vient du chapitre 12 de l'*EN*, I. Ce chapitre s'occupe de la question de savoir si le bonheur se range parmi les choses louables (τῶν ἐπαινετῶν) ou plutôt parmi les choses honorables (τῶν τιμίων – 1101b10-11). Selon Aristote, on loue les choses parce qu'elles sont d'une certaine qualité ou parce qu'elles sont relatives à quelque chose bonne (πᾶν τὸ ἐπαινετὸν τῷ ποιόν τι εἶναι καὶ πρὸς τι πῶς ἔχειν ἐπαινεῖσθαι – b12-14). La vertu fait partie des choses louables parce qu'elle est une qualité qui rend l'homme capable d'accomplir des actions nobles. On la loue donc à la fois du fait de son être une certaine qualité et par référence à son œuvre.³⁵ Quant au bonheur, comme il est le principe par référence auquel tout ce que l'homme fait est exécuté, il mérite quelque chose de plus et mieux que la louange : « Nul, en effet, ne loue le bonheur comme on loue ce qui est juste ; au contraire, on le tient pour un bien plus divin et meilleur, qu'on célèbre en termes de félicité [ὡς θεϊότερόν τι καὶ βέλτιον μακαρίζει] » (b26-27). Le bonheur

³⁴ R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, *Aristote. L'Ethique à Nicomaque*, Tome II – Première Partie Commentaire Livres I-V, Louvain-La-Neuve, Edition Peeters, 2002, p. 7. Ils font cette remarque en commentant *EN*, I, 1, 1094a16-18. David Ross déjà en 1923 dans son *Aristotle*, London, Methuen & Co., 1923, fait état de la même difficulté : « Aristotle's ethics is definitely teleological; morality for him consists in doing certain actions not because we see them to be right in themselves but because we see them to be such as will bring us nearer to the 'good for man.' This view, however, cannot really be reconciled with the distinction he draws between action or conduct, which is valuable in itself, and production, which derives its value from the 'work'. [...] The distinction is not without influence on his ethics, but in the main the category of means and end is that by which he interprets human action. » (p. 198).

³⁵ Voir aussi *EE*, II, 2, 1220a7-8 : « ἐπαινετὸν γὰρ ὑπέκειτο ἢ ἀρετῇ ἢ τὸ ἔργον, ταῦτα δ' οὐκ ἐνεργεῖ, ἀλλ' εἰσὶν αὐτῶν ἐνέργειαι ». L'œuvre à laquelle la vertu est relative est louée non pas en tant qu'accomplie mais en tant que quelque chose de bon en elle-même qui mérite d'être choisie pour elle-même. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'affirmation de *EN*, I, 12, 1101b14-16 : « Car si nous louons le juste, le courageux ou globalement, l'homme bon et sa vertu, c'est en raison de leurs actes et de leurs œuvres [τὸν γὰρ δίκαιον καὶ τὸν ἀνδρείον καὶ ὄλως τὸν ἀγαθόν τε καὶ τὴν ἀρετὴν ἐπαινοῦμεν διὰ τὰς πράξεις καὶ τὰ ἔργα] ».

fait donc partie des choses honorables et achevées (ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία τῶν τιμίων καὶ τελείων – 1102a1). Cette distinction entre la louange et la félicitation est introduite ici afin de révéler le statut de fin ultime du bonheur. À part cette distinction entre le louable et le honorable, dans ce même chapitre de l'*EN*, I, Aristote fait mention, en passant, de l'éloge (ἐγκώμιον) qui appartient aux œuvres des vertus.³⁶ Il s'agit bien d'une distinction tripartite : d'une part il y a les dispositions que l'on loue ; d'autre part, il y a les œuvres de ces dernières auxquelles on adresse ses éloges ; et il y a, enfin, la prédication de « bienheureux » (la félicitation) qui constitue le fin ultime de ces précédents et qui mérite une célébration plus divine que la louange et l'éloge. Ces trois choses sont bien à distinguer, selon Aristote. Dans un passage correspondant de l'*Ethique à Eudème*, Aristote fait cette distinction d'une manière encore plus explicite :

En outre pourquoi le bonheur n'est-il pas objet de louanges ? C'est que les autres choses sont louées grâce à lui, ou bien en s'y rapportant ou bien en en constituant des parties. C'est pourquoi la félicitation, la louange et l'éloge sont différents : en effet l'éloge parle d'une œuvre particulière, la louange porte sur le caractère en général tandis que la félicitation porte sur la fin [διὸ ἕτερον εὐδαιμονισμὸς καὶ ἔπαινος καὶ ἐγκώμιον. τὸ μὲν γὰρ ἐγκώμιον λόγος τοῦ καθ' ἕκαστον ἔργου· ὁ δ' ἔπαινος τοιοῦτον εἶναι καθόλου· ὁ δ' εὐδαιμονισμὸς τέλους]. (II, 1, 1219b11-16)³⁷

Ce passage nous conduit à un autre passage de la *Rhétorique* où Aristote, dissertant sur les sujets du genre épideictique du discours oratoire, ouvre une parenthèse et fait une remarque plus précise sur le rapport mutuel entre la vertu, l'acte vertueux et le bonheur :

La louange est un discours qui met en relief la grandeur d'une vertu. [...] L'éloge porte sur les actes [τὸ δ' ἐγκώμιον τῶν ἔργων ἐστίν]. [...] C'est pourquoi nous faisons l'éloge d'après les actes [διὸ καὶ ἐγκωμιάζομεν πράξαντας], mais les actes sont des indices de l'habitude morale, puisque nous célébrons les louanges d'un tel, indépendamment des choses qu'il a faites, si nous sommes fondés à le croire capable de les faire. [...] La béatification et la félicitation ne font qu'un seul genre d'éloge par rapport à celui qui en est l'objet, mais ces genres diffèrent des précédents [la louange et l'éloge] ; de même que le bonheur comprend la vertu, la félicitation comprend aussi

³⁶ *EN*, I, 12, 1101b31-34 : « La louange, en effet, s'adresse à la vertu, puisque l'aptitude à exécuter les belles actions vient de celle-ci, et les éloges vont aux œuvres [ὁ μὲν γὰρ ἔπαινος τῆς ἀρετῆς· πρακτικοὶ γὰρ τῶν καλῶν ἀπὸ ταύτης· τὰ δ' ἐγκώμια τῶν ἔργων] ».

³⁷ La traduction de Décarie modifiée.

ces genres [μακαρισμὸς δὲ καὶ εὐδαιμονισμὸς αὐτοῖς μὲν ταῦτά, τούτοις δ' οὐ ταῦτά, ἀλλ' ὥσπερ ἡ εὐδαιμονία τὴν ἀρετὴν, καὶ ὁ εὐδαιμονισμὸς περιέχει ταῦτα]. (I, 9, 1367b28-35)

Selon la dernière phrase de ce passage, il s'agit d'un rapport de compréhension entre la vertu et l'action vertueuse, d'une part, et le bonheur, de l'autre part, et les discours relatifs à ces éléments reflètent ce même rapport. Cependant il y a une asymétrie dans la formulation de cette phrase. En ce qui regarde le niveau des discours, il est deux aspects enveloppés par la félicitation (εὐδαιμονισμὸς) : la louange portant sur la disposition vertueuse et l'éloge portant sur l'œuvre relative de cette disposition. Alors qu'au niveau des « objets » de ces discours, le bonheur est dit comprendre la vertu toute seule. Or, cette asymétrie ne peut être qu'apparente : la définition aristotélicienne du bonheur, ἡ κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, fait référence à la fois à la disposition et à son activité correspondante.³⁸ Cela dit, la structure qui attend une explication est la suivante : d'une part, la vertu et l'action vertueuse en générale sont en vue du bonheur (ce qu'on *fait*, on le *fait* en vue du bonheur) et là, il s'agit d'un rapport téléologique; mais d'autre part, c'est un rapport de *periechein* qui les lie. Il s'agit donc d'un rapport téléologique qui se structure comme un rapport d'enveloppement. Dans quel sens donc le bonheur enveloppe d'une manière téléologique l'action vertueuse et la vertu ?

IX. Le « contenu » du bonheur

Les choses se compliquent davantage par la question de savoir si, dans la définition du bonheur, on a affaire à une seule vertu et à une seule sorte d'action, ou bien aux plusieurs vertus et aux plusieurs sortes d'action ? Dans le livre X de l'*Ethique à Nicomaque*, cette

³⁸ Voir *EN*, I, 8, 1098a30-33 où Aristote se met à montrer la correspondance partielle entre sa propre conception du bonheur et celles des autres, et très probablement celles des Académiciens contemporains : « Ainsi donc avec ceux qui plaident en faveur de la vertu ou d'une certaine vertu, notre argument est en accord, puisque c'est elle que manifeste l'acte vertueux. Mais une différence qui n'est peut-être pas négligeable sépare nos conceptions du bien suprême : faut-il le placer dans une disposition ou dans un acte ? ». Burnet voit dans ce passage une référence à Speusippe et à Xénocrate: « This is where Aristotle parts company with Speusippos who defined *eudaimonia* as *hexis teleia* and Xenocrates who defined it as *ktêsis tês oikeias arêtes*. » (*The Ethics of Aristotle*, edited with an Introduction and Notes, London, Methuen & Co., 1900, p. 42 n. 9). Alexander Grant pense que cette définition aristotélicienne du bonheur est d'accord avec, inclut et renchérit sur la définition selon laquelle : « la vertu est bonheur » (*The Ethics of Aristotle*, illustrated with Essays and Notes, T.I, London, Longmans, Green and Co., 1885, p. 456 n. 7). L'enrichissement, selon Grant, et selon Burnet après lui, consiste dans la substitution de « hexis » ou de « ktêsis » par « energeia » ou « chresis ».

question semble être tranchée en faveur de la seule activité contemplative et de sa vertu propre, à savoir la *sophia*. Cependant, dans le livre I, certaines formulations d'Aristote suggèrent une multiplicité d'activité pour le « contenu » du bonheur.

La question se pose déjà à partir de la définition de l'*ergon* de l'homme comme ζωή πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος (*EN*, I, 7, 1098a3-4). Lorsqu'il donne, à la fin de son argument sur l'*ergon* de l'homme, une première définition du bien humain Aristote dit: « Le bien humain [est] un acte de l'âme qui traduit la vertu, et s'il y a plusieurs vertus, l'acte qui traduit la plus parfaite et la plus finale » (1098a16-18) Plusieurs vertus suggèrent plusieurs activités. Bien que cette première formulation exprime une réticence au sujet du nombre des vertus, Aristote opte ici pour la meilleure des vertus. Or quelque lignes plus loin, au début du chapitre suivant, Aristote s'exprime d'une manière moins tranchée et affirme que sa définition du bonheur est en conformité avec les opinions acceptées par « les étudiants de philosophie » et selon lesquelles le bien suprême consiste dans les *praxeis* et les *energeias* de l'âme (8, 1098b15-16). Et vers la fin de ce même chapitre, où il reprend sa propre définition du bonheur Aristote parle en pluriel et laisse ouverte la possibilité que le bonheur puisse être constitué de plusieurs activités. Il affirme que le bonheur tient ensemble des qualités d'être le plus noble, le plus plaisant et le plus belle et dit que « tous ces caractères appartient en effet aux activités les meilleurs. Or ce sont elles, ou l'une d'entre elles, la meilleure, nous l'avons dit, qui constituent le bonheur [ἅπαντα γὰρ ὑπάρχει ταῦτα ταῖς ἀρίσταῖς ἐνεργεῖαις ταύτας δέ, ἢ μίαν τούτων τὴν ἀρίστην, φαμὲν εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν]» (1099a29-31).³⁹

Cette question est liée à la difficulté portant sur le sens exacte de l'adjectif « teleios » qu'Aristote emploie pour qualifier à la fois l'activité dans laquelle consiste le bonheur, et sa vertu relative.⁴⁰ Ces questions donnent lieu à une polémique très connue entre les interprètes depuis l'Antiquité au sujet du « contenu » du bonheur aristotélicien⁴¹ : le bonheur, selon Aristote, a-t-il un contenu exclusif ou inclusif ? Pour ceux qui prennent le mot « teleios » comme désignant la perfection qualitative d'une chose, le bonheur consisterait dans un seul type d'activité. Cette activité serait l'activité humaine la plus haute et elle serait accomplie de manière « indépassable » selon son excellence propre, laquelle serait, dû à sa relativité à

³⁹ Voir aussi *EN*, I, 10, 1100b12-13.

⁴⁰ Dans un passage qui correspond à l'argument sur l'*ergon* de l'homme de l'*EN*, l'*Ethique à Eudème* donne la définition suivant pour le bonheur : le bonheur est « l'activité d'une vie parfaite selon la vertu parfaite » (II, 1, 1219a38-39).

⁴¹ Sur cette question, voir Pierre Destrée, « Bonheur et complétude », dans *Aristote. Bonheur et vertus*, éd. Pierre Destrée, Paris, PUF, 2003, p. 43-77.

l'activité humaine la plus haute, la vertu la meilleur et la plus parfaite (*aristê kai teleiôtate* – *EN*, I, 6, 1098a18).⁴² Cette entente exclusiviste du bonheur aristotélicien donne lieu à deux possibilités interprétatives : soit on défend l'idée que le bonheur consiste dans l'activité contemplative et dans sa vertu correspondant, à savoir la *sophia*, soit on dit qu'il s'agit de l'usage « délibératif » de la raison dans le domaine de la moralité, et de sa vertu relative, à savoir la *phronesis*. En revanche, une deuxième voie interprétative s'ouvre si on comprend le mot « teleios » dans le sens d'une perfection plutôt quantitative d'être complet.⁴³ Dans ce cas-là, selon Pierre Destrée, le bonheur serait « constitué de l'ensemble des activités humaines dirigées par la raison, ainsi que des conditions matérielles qui rend possibles ces activités » ; cela dit, l'expression « la vertu la plus complète » désignerait « l'excellence de l'ensemble des activités de la raison aussi bien théorique que pratique ».⁴⁴

Cependant, en ce qui concerne le problème du rapport du bien suprême à ces aspects constitutifs (les vertus et les actions vertueuses), les interprétations exclusiviste et inclusiviste ne sont pas de vrais alternatifs parce qu'il y a une dimension temporelle du bien suprême qu'elles ne prennent pas en compte. Même si on accepte que le bonheur ne consiste que dans une seule et unique sorte d'activité, dans la mesure où une *seule instance* de ce type d'activité ne nous permettra pas de qualifier son agent de bienheureux⁴⁵, le bonheur requerrait une continuité de cette activité le long de la vie de l'agent; et cela de façon à produire une certaine manière d'existence (*bios*). Ce qui est vrai pour l'interprétation exclusive l'est pour l'interprétation inclusive aussi : on ne saurait atteindre le bonheur que si on perpétue l'ensemble de ses activités constitutives. D'une façon ou de l'autre, le fait que le bonheur « enveloppe » ses activités constitutives aura une dimension temporelle. Quelque soit donc notre interprétation pour le « contenu » du bonheur, en raison de cette dimension temporelle

⁴² Cette interprétation s'appuierait sur l'un des sens qu'Aristote donne, dans le livre Delta de la *Métaphysique*, pour l'adjectif « teleion » : « Accompli se dit [...] de ce qui, dans l'ordre de l'excellence et en bien, ne peut être dépassé relativement à son genre, par exemple un médecin est accompli et un flûtiste est accompli quand ils n'ont aucun défaut selon la forme de leur excellence particulière » (16, 1021b14-17).

⁴³ Ce sens correspondrait à celui qu'on dit pour les choses dont « aucune partie de leur grandeur naturelle ne fait défaut » (*Met.*, Δ, 16, 1021b33).

⁴⁴ P. Destrée, « Bonheur et complétude », *loc. cit.*, p. 44-45. Destrée défend cette deuxième stratégie inclusive.

⁴⁵ Comme la conclusion de l'argument sur l'*ergon* de l'homme on lit : « Le bien humain est donc un acte de l'âme qui traduit la vertu et, s'il y a plusieurs vertus, l'acte qui traduit la plus parfaite et la plus finale. Encore faut-il que ce soit dans une existence qui atteint sa fin, car une seule hirondelle ne fait pas le printemps, non plus qu'un seul beau jour. Or de la même façon, la félicité et le bonheur ne sont pas donnés non plus en un seul jour, ni même en peu de temps » (*EN*, I, 7, 1098a16-20).

du bonheur, il y aura toujours un groupe d'activités, temporellement séparées et dont le rapport au bien suprême comme *telos* aura une structure d'enveloppement téléologique.

De toute façon, il semble que dans le livre I de l'*EN*, c'est un ensemble de trois sens possibles de « teleion » qui caractérise le statut du bonheur par rapport aux autres biens que l'on poursuit en vue de lui:

- a) Le bonheur est *teleios* dans ce sens qu'il est une activité parfaite et finale en vue de laquelle l'homme fait tout⁴⁶,
- b) le bonheur est complet et auto-suffisant dans ce sens qu'il comprend tout ce qui le constitue⁴⁷,

La dimension temporelle de ce dernier peut être formulée comme suivant :

- c) le bonheur relève d'une complétude qui ne peut être atteint qu'à moins qu'une certaine série de ses activités constitutives produise une manière d'existence (*bios*).

Ces trois sens se trouvent ensemble dans une définition révisée du bonheur qu'Aristote donne vers la fin du chapitre *EN*, I, 11:

Par conséquent, qu'est-ce qui empêche de dire heureux celui dont l'activité traduit une vertu finale et qui possède en suffisance les ressources extérieures, non pendant n'importe quelle période, mais dans une existence qui atteint sa fin ? Peut-être faut-il ajouter : 'et qui conservera ce genre d'existence puis connaîtra une fin analogue', du fait que l'avenir nous est obscur et que le bonheur que nous posons est une fin absolument finale, de toutes les façons. Mais, dans ces conditions, nous devons dire 'bienheureux', parmi les vivants, ceux qui possèdent et peuvent conserver les caractéristiques qu'on a mentionnées. (1101a14-21)

X. Les « ingrédients » du bonheur

Cependant, il est crucial de noter que bien que le bonheur relève, d'une façon ou de l'autre, d'un ensemble des biens que l'on possède et conserve en vue de lui, Aristote souligne que le bonheur lui-même ne s'identifie pas à une somme arithmétique de cet ensemble.

⁴⁶ Pour ce sens d'être accompli voir *Mét.*, Δ, 16, 1021b23-28.

⁴⁷ Le bonheur est donc au nombre des choses qui sont accomplies en bien. Pour ce sens d'être accompli voir *Mét.*, Δ, 16, 1021b31-33.

Autrement dit, le bonheur selon Aristote, n'est pas un bien qui, tout en étant de la même nature que les autres, serait plus grand que leur ensemble et chacun d'eux. Le bonheur est le bien le plus digne de choix, sans cependant être un bien de même nature que les autres qui assistent à sa réalisation. Il n'est pas le plus grand bien *de* tous les biens. Ni il est plus grand dans ce sens d'être plus grand que n'importe quel ensemble des autres biens qui le constituent. Le bonheur ne s'équivaut à aucune accumulation des biens qui le constituent: il ne doit être considéré ni comme la somme totale d'une telle accumulation ni comme un bien que l'on peut posséder comme les autres. Il n'est pas une sorte de bien que l'on peut augmenter et rendre plus digne de choix – cela contredirait son caractère indépassable :

De plus, nous pensons par ailleurs que [le bonheur] est de tous les biens le plus digne d'élection, sans être associé à leur nombre [πάντων αἰρετωτάτην μὴ συναριθμουμένην]. Quand il est en revanche associé à leur nombre, il est évident que le moindre bien le rendra encore plus désirable, car celui-ci qui s'y ajoute crée un excès de biens, mais le plus grand des deux reste toujours préférable. (*EN*, I, 7, 1097b16-20).⁴⁸

L'auteur des *MM* souligne la difficulté que pose, pour l'étude du bien suprême, le rapport entre le bonheur et les autres biens :

[C]omment faut-il nous y prendre pour étudier et connaître le bien suprême ? Est-ce par hasard en supposant qu'il doit faire compte, lui aussi, avec d'autres biens ? Mais ce serait absurde, et voici comment. Le bien suprême, le bien le meilleur, est une fin finale et parfaite ; et la fin parfaite de l'homme, pour le dire d'un seul mot, ne peut pas être autre chose que le bonheur. Mais comme d'autre part nous composons le bonheur d'une foule de biens réunis, si en étudiant le bien le meilleur vous le comprenez aussi dans le reste du compte, alors le meilleur sera meilleur que lui-même puisqu'il est le meilleur de tout. Je prends un exemple : si, en étudiant les choses qui donnent la santé et la santé elle-même, on regarde ce qui est dans tout cela le meilleur, et qu'on trouve que le meilleur évidemment c'est la santé, il en résulte que la santé qui est la meilleure de toutes ces choses, est aussi la meilleure en comparaison d'elle-même ; ce qui n'est qu'un non-sens.⁴⁹ Peut-être aussi n'est-ce pas par cette méthode qu'il convient d'étudier

⁴⁸ Traduction de Bodéüs modifiée.

⁴⁹ La première corne de cette difficulté est difficile à comprendre et il me semble que l'auteur des *MM* ne l'a pas proprement formulée. Supposons que les biens dont le bonheur est composé sont : {a, b, c, d}. Supposons aussi qu'à cette liste on ajoute l'*eudaimonia* (e) ; elle sera le meilleur de tous les cinq : a, b, c, d, e. Je ne vois pas

la question du bien suprême, du bien le meilleur. Mais faut-il d'ailleurs l'étudier en l'isolant pour ainsi dire de lui-même ? Et cette seconde méthode ne serait-elle pas également absurde ? Ainsi, le bonheur se compose de certains biens ; mais rechercher s'il est encore le meilleur en dehors des biens dont il se compose, c'est absurde puisque sans ces biens le bonheur n'est rien séparément, et qu'il n'est que ces biens mêmes. (I, 2, 1084a15-30)

Il me semble que cette difficulté trouve sa solution la plus satisfaisante si on s'interroge sur la structure relationnelle exprimée, en *Rhétorique*, I, 9, 1367b28-35 (cité plus haut), par le verbe « periechein », lorsqu'Aristote disait que le bonheur comprenait la vertu (ἡ εὐδαιμονία περιέχει τὴν ἀρετήν) comme la félicitation (*eudaimonismos*) comprenait la louange et l'éloge. Bien qu'il ne mette pas un accent particulier sur ce verbe ni sur le passage relatif de la *Rhétorique*, le modèle proposé par Pierre Rodrigo⁵⁰ pour le rapport entre les vertus, leurs exercices et le bonheur est éclatante et utile à comprendre ce que le Stagirite veut dire par ce verbe dans le passage concerné de la *Rhétorique*.

Selon Rodrigo, entre les vertus et le bonheur, il ne s'agit pas d'une relation de type instrumental mais d'une « relation d'ingrédience » ; et, selon lui, le passage de l'*EN*, I, 7, 1097b16-20 (cité plus haut) atteste que « le bonheur n'est pas du même ordre logique que ses ingrédients ». Rodrigo emprunte le modèle de son explication à la théorie « méréologique » de Stanislaw Lesniewski⁵¹, selon laquelle, résume Rodrigo, la relation entre les parties d'une totalité est comme « une relation entre 'ingrédients' et non entre éléments [atomiques], l'idée étant qu'une 'ingrédient' est défini *par la relation elle-même* et ne lui préexiste nullement comme le ferait un élément atomique ». ⁵² L'être des ingrédients étant entièrement relatifs l'un à l'autre et à la totalité dont ils font partie, la totalité qui englobe les ingrédients vaut comme un « phénomène enveloppe » de ceux-ci et elle relève d'un ordre logique différent par rapport aux parties qui y sont contenues. Cela dit, on peut considérer, selon Rodrigo, le bonheur

pourquoi *e* sera meilleur qu'*e* quand on dit : « *e* est le meilleur de tous les cinq ». Pour le groupe {2,3,5}, il n'y a aucune absurdité à dire que le 5 est le plus grand que les autres nombres dans ce groupe. L'absurdité que cherche l'auteur de ce passage ne se voit que si on prend *e* comme l'accumulation des autres éléments. Dans ce cas-là, {a, b, c, d} sera déjà *e*, et il sera absurde de dire pour *e* dans {a, b, c, d, *e*} qu'il est plus grand que {a,b,c,d}, qui est déjà *e*.

⁵⁰ P. Rodrigo, « L'ordre du bonheur », dans *Aristote. Bonheur et vertus, op. cit.* 17-42.

⁵¹ St. Lesniewski, *Sur les fondements de la mathématique*, tr. Fr. G. Kalinowshi, Paris, Hermès, 1989 (cité par Rodrigo, *ibid.*, p. 37 n. 2).

⁵² P. Rodrigo, « L'ordre du bonheur », *loc. cit.*, p. 37-8.

comme « le ‘phénomène enveloppe’ des différents biens et des différentes vertus ». Le bonheur serait donc « le phénomène qui enveloppe l’exercice effectif des vertus ». ⁵³

Il faut pourtant compléter cette analyse de Rodrigo par une remarque sur le rapport téléologique des vertus au bonheur, parce que, comme nous l’avons dit, il s’agit en fait d’un rapport téléologique qui se structure comme un rapport d’enveloppement. Il s’agit donc de révéler ce qui relève du *telos* dans une totalité qui ne s’identifie pas à la somme arithmétique de ses « ingrédients ». Outre le fait qu’il enveloppe des vertus différentes, le bonheur doit aussi être la fin à l’accomplissement de laquelle toutes les vertus contribuent particulièrement. Le bonheur est donc la possession de tous les *teloi* particuliers poursuivis par les vertus particulières. L’homme bienheureux méritera cette appellation, parce qu’étant *spoudaios*, il sera dans la possession du *telos* de toutes ses actions vertueuses. ⁵⁴ Son bonheur enveloppera tout ce qui relève des vertus et de leurs *teloi*. Ce qu’on « félicite » chez l’homme bienheureux, ce n’est plus son accomplissement de telle ou telle action accomplie selon telle ou telle vertu partielle ; mais chez lui, on félicite son être dans la possession de la totalité des *teloi* de toutes les actions qu’il a accompli vertueusement. Pour revenir sur la *Rhétorique* I, 9, 1367b28-35 : on loue sa possession de telle ou telle vertu et on fait *éloge* de son tel ou tel accomplissement vertueux, mais on *félicite* son arrivé au point ultime impliqué par la totalité de tous ces premiers types de discours que l’on lui a adressé pour ses accomplissements partiels.

Il en ressort donc qu’il n’est pas une action une et ultime qui serait l’action de bonheur et qui compléterait la série des actions entreprises en vue d’un dernier coup de félicité. L’existence même de différentes sortes de vertus portant sur différents domaines d’action (les plaisirs du corps, l’argent, l’amitié, le juste, la pensée, etc.) qui ne sont pas nécessairement liés l’un à l’autre de manière à constituer une chaîne linéaire de causalité menant vers l’accomplissement d’une seule et ultime action de bonheur, atteste, en effet, le fait que ce n’est qu’avec la bonne conduite de la totalité de tous ces domaines que s’obtient le bonheur sans s’identifier ni à l’une ni à l’autre des vertus. De plus, la totalité elle-même de ces domaines ne constitue pas un objet unifié, défini, et séparé pour une vertu unique quelle conque. Il n’existe donc pas une vertu unique et spéciale qui préside à la bonne conduite de cette totalité : le bien dans lequel consiste le bonheur n’est objet d’aucune vertu spéciale et

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Il sera donc un homme « accompli » dans ce sens spécifique qu’Aristote donne en *Mét.*, Δ, 16, 1021b23-28: « [L]es choses auxquelles appartient accomplissement sont dites accomplies, si cet accomplissement est bon, car on les dit accomplies en ce qu’elles possèdent leur accomplissement [οἷς ὑπάρχει τὸ τέλος, σπουδαῖον <ὄν>, ταῦτα λέγεται τέλεια· κατὰ γὰρ τὸ ἔχειν τὸ τέλος τέλεια,].

d'aucune action particulière. Cela constitue le point de départ de la critique aristotélicienne de la conception platonicienne de l'*agathon*.⁵⁵ Le bonheur s'identifie à la bonne conduite de la totalité des domaines d'action. Ou il vaut mieux peut-être dire qu'il suit l'ensemble des bonnes conduites dans ces domaines. Cependant ce rapport entre les deux n'est nullement accidentelle : « être heureux, en effet, va nécessairement avec la vertu [τὸ μὲν γὰρ εὐδαιμονεῖν ἀναγκαῖον ὑπάρχειν μετὰ τῆς ἀρετῆς] » (*Pol.*, VII, 9, 1329a22-23).

XI. « La polis existe en vue des belles actions » (*Pol.*, III, 9, 1281a2-3)

Si on retourne au problème concernant la conception moralisante du *politikon* humain aristotélicien, on voit maintenant que cette interprétation de l'affirmation aristotélicienne selon laquelle la *polis* existe en vue du bien-vivre (*Pol.*, I, 2, 1252b29-30) repose sur une inversion du rapport entre le bonheur et les vertus : si, dit-on, le bonheur consiste dans l'action vertueuse, et si la *polis* existe en vue du bonheur, on en conclut, dans cette interprétation, que la *polis* existe pour la vertu et pour l'actualisation des capacités naturelles de l'homme pour l'action vertueuse. Et c'est ainsi que l'on établit un rapport entre la formulation de *Pol.*, I, 2, 1252b29-30 et celle de III, 9, 1281a2-3 où il est dit que la communauté politique existe en vue des belles actions.

Or il faut prendre Aristote pour ce qu'il dit : le rapport entre l'affirmation des lignes 1252b29-30 et celle de 1281a2-3 doit être compris en sens inverse de l'interprétation moralisante : la *polis* n'est pas en vue du bien-vivre parce qu'elle a comme *telos* l'action vertueuse ; mais elle est en vue de l'action vertueuse parce qu'elle a comme *telos* le bien-vivre. Ce qu'Aristote dit n'est pas plus que cela : la *polis* existe en vue du bien-vivre *et*, pour l'homme, le bien-vivre ne peut être atteint que par la vertu et par l'action vertueuse. Tout dépend de la différence entre dire que la *polis* existe en vue de la vie morale achevée et dire qu'elle existe en vue du bien-vivre *et* que ce dernier ne peut s'obtenir pour l'homme que par la vie morale achevée.

⁵⁵ En *EN*, I, 4, 1095a26-28, Aristote donne, avant le long exposé de son critique dans chapitre 6, 1096a11-1097a14, une première description de la conception platonicienne du Bien avec les mots suivants : « Selon certains, au-delà de ces multiples bonnes choses, il faudrait distinguer une autre chose 'en soi' qui serait précisément la cause pour laquelle toutes celle-là sont bonnes [ἔνιοι δ' ὄροντο παρὰ τὰ πολλὰ ταῦτα ἀγαθὰ ἄλλο τι καθ' αὐτὸ εἶναι, ὃ καὶ τούτοις πᾶσιν αἰτιὸν ἐστὶ τοῦ εἶναι ἀγαθὰ] (trad. de Bodéüs modifiée). Je pense que pour la Stagirite le vrai problème avec la conception platonicienne du « Bien » concerne moins sa position au-delà de la multiplicité des autres biens ou l'attribution d'un statut de cause au Bien, que la considération de la Forme du Bien comme quelque chose en soi *et* au-delà de la multiplicité des autres biens.

Cette différence est de première importance pour la pensée politique d'Aristote, parce qu'elle nous sert du critère pour expliquer la différence entre un bon régime et un régime dévié. Quand Aristote affirme que la *polis* existe en vue du bien-vivre, il en parle au niveau générique : toutes cités, en tant que choses existant par nature, existent en vue du bien vivre. Mais il n'en va pas de même pour toutes sortes de constitution : selon Aristote, celles qui gouvernent en vue de la fin pour laquelle la *polis* existe par nature sont les bons régimes, tandis que celles qui gouvernent contre la fin naturelle de la *polis* sont contre la nature, et elles sont, par conséquences, déviées. Cela dit, même la *polis* gouvernée par tyrannie a comme sa fin naturelle le bien-vivre. Cependant comme le bien-vivre humain ne peut être atteint que par la vertu et par l'action vertueuse, seule les régimes qui prennent soin des caractères de ses citoyens peuvent prétendre à l'accomplissement de la fin naturelle de cette communauté naturelle des hommes (cf. *Pol.*, III, 9, 1280b5-12) : ils sont conformes à la nature⁵⁶, parce qu'ils servent à - et ne vont pas contre - la poursuite de la fin naturelle de la communauté. Que la *polis* existe en vue de bien-vivre est donc un fait de nature selon Aristote et ce fait ne dépend pas de la forme du gouvernement. Au contraire, ce fait naturel sert de critère pour distinguer les bons régimes et les régimes déviés. On peut en conclure que c'est dans un sens dérivatif que la *polis* existe en vue des belles actions : son existence naturelle pour le bien vivre possède une priorité explicative sur son existence en vue des belles actions.

XII. Conclusion

Les interprétations moralisantes du *politikon* humain dépendent d'une distinction entre, d'une part, le fait que l'homme est un animal politique et, d'autre part, le fait qu'il est plus politique et qu'il possède la *polis*. Ces interprétations reconnaissent le caractère

⁵⁶ Au sujet de la distinction entre les constitutions droites et les constitutions déviées cf. *Pol.*, III, 6, 1279a19-20 ; 7, 1279a22-b10 ; IV, 2, 1289a26-b26. En III, 17, 1287b37-41, Aristote dit : « Car, par nature certains [des gens] sont destinés à être gouvernés despotiquement, les autres monarchiquement, les autres constitutionnellement, et cela leur est juste et avantageux. Le <pouvoir> tyrannique, par contre, n'est pas conforme à la nature, pas plus qu'aucune de celles des constitutions qui sont des déviations. Toutes, en effet, sont contre nature [ἔστι γὰρ τι φύσει δεσποτικὸν καὶ ἄλλο βασιλευτικὸν καὶ ἄλλο πολιτικὸν καὶ δίκαιον καὶ συμφέρον· τυραννικὸν δ' οὐκ ἔστι κατὰ φύσιν, οὐδὲ τῶν ἄλλων πολιτειῶν ὅσαι παρεκβάσεις εἰσὶ ταῦτα γὰρ γίνεται παρὰ φύσιν]». Selon ce passage, un régime est dévié (ou droit) selon sa conformité aux différences (et aux similarités) naturelles entre les gouvernés, parce que c'est cette conformité qui détermine la qualité de la justice dans une cité. La poursuite de la fin naturelle de la cité nécessite que la constitution soit conforme et fasse justice aux qualités naturelles de la population gouvernée. Donc, c'est toujours le gouvernement qui est censé se conformer à la nature et à la fin naturelle de la communauté qu'il gouverne.

zoologique du premier ; mais pour les deuxièmes, elles ne proposent qu'une explication en termes de moralité. Selon cette approche, le degré supérieur de la politicité humaine et sa possession de la *polis* ne sont plus les faits de l'animal politique qu'est l'homme. Ces phénomènes ne s'expliquent qu'en fonction de l'être moral de l'homme et ils ne relèvent plus de la zoologie de la politicité humaine.  tre plus politique devient une vocation morale pour l'homme : l'homme n'est pas plus politique par nature mais il cherche à l' tre. De plus, selon cette interprétation, il *doit* chercher à être plus politique. L'accomplissement de son humanité par la politique est maintenant un devoir de moralité pour l'homme.

Cependant, si «  tre politique » et «  tre *plus* politique » ne sont pas deux faits distincts (comme nous avons essayé de montrer dans les chapitres précédents) et si l'homme est plus politique en tant que cet animal politique qu'il est déjà (ou : si cet animal *plus* politique est déjà ce qu'est l'homme en tant qu'animal politique), on peut se demander la question suivante avec toute légitimité : l'homme ne serait-il pas *plus* politique pour des raisons d'ordre biologique ou zoologique avant de l'être pour des raisons d'ordre morale ou  thique ?⁵⁷

Or une réponse à cette question suppose que l'on la pose au sujet du bien-vivre aussi, parce que selon l'interprétation moralisante du *politikon* humain, la fin de la *polis*, en tant que forme finale que prend l'être-plus-politique de l'homme, est l'épanouissement de l'existence morale de l'homme. Donc notre critique de cette interprétation suppose que notre recherche d'un sens zoologique pour l'être-plus-politique de l'homme se complète avec une notion zoologique de bien-vivre. N'est-il pas possible de discerner, chez Aristote, un sens zoologique et un sens plus large que le sens exclusivement éthique de bien-vivre en tant que fin ultime de la *polis* (et de l'être-plus-politique de l'homme) ?

Il semble qu'un tel sens est présent, quoiqu'implicitement, chez Aristote. Jusqu'ici nous avons parlé comme si le bonheur (*eudaimonia*) et le bien-vivre humain sont identiques et coextensives pour Aristote. Toutefois, il semble qu'Aristote suppose, en fait, un sens plus large pour le bien-vivre humain que l'*eudaimonia*. Et il semble aussi qu'il possède une

⁵⁷ J'imite ici, pour «  tre plus politique », la question que Jean-Louis Labarrière, *Langage, vie politique et mouvement des animaux*, Paris, Vrin, 2004, p. 108, se pose lorsqu'il s'interroge sur la validité de l'opposition entre le sens littéral et le sens métaphorique d'être animal politique : « L'homme lui-même ne serait-il pas un animal politique pour des raisons d'ordre biologique ou zoologique avant de l'être, si l'on ose dire, pour des raisons d'ordre politique, c'est-à-dire, relevant de la science politique ? »

certaine notion zoologique de bien-vivre, non seulement pour les hommes mais pour les autres animaux aussi.

Aristote nie l'*eudaimonia* aux animaux autres que l'homme. Or le passage ci-dessous de l'*Ethique à Eudème* suggère qu'Aristote leur reconnaît une certaine participation au-bien-vivre et je prends ce passage comme une attestation pour la présence d'une notion zoologique de bien-vivre chez Aristote :

On s'accorde en somme pour reconnaître que le bonheur est le plus grand et le meilleur des biens humains; 'humain', disons-nous, car il pourrait peut-être exister un bonheur appartenant à quelque être supérieur, par exemple à une divinité; en effet, parmi les autres vivants, inférieurs aux hommes par nature, aucun n'a part à cette appellation, (car il n'y a pas de cheval heureux, ni d'oiseau, ni de poisson, ni aucun autre être), puisque nul ne participe, en accord avec le mot et dans sa nature, à quelque chose de divin ; mais c'est selon quelqu'autre mode de participation aux biens que tel d'entre eux vit mieux et l'autre mal. (I, 7, 1217a21-29)

Si, donc, les autres animaux ne participent pas à l'*eudaimonia* c'est parce qu'ils n'ont aucune part de cette quelque chose divine à laquelle seul l'homme parmi les vivants sublunaires participent (quoiqu'il n'y participe pas comme un Dieu). Or le passage suivant de l'*Ethique à Nicomaque* suggère qu'il y a, dans la nature humaine aussi, une part qui n'est pas aussi divine. Selon ce passage, il y a une part de l'existence humaine qui ne participe pas à la félicité du bonheur et l'homme ressemble aux autres animaux à cet égard : bien qu'il ait sa part en quelque manière de ce qui est bien, ce n'est pas grâce à cette part « profane » de son existence qu'il participe à l'*eudaimonia*. Autrement dit, selon Aristote, bien qu'elle ne soit pas une part félicitée de l'existence humaine, cette part moins divine et plus animale de la vie humaine n'est pas exclue de toute participation au « bien », juste comme les autres animaux. Dans le passage ci-dessous de l'*EN*, Aristote affirme que c'est la science politique qui s'occupe du « bien » de cette part profane de l'existence humaine. Ce passage est aussi une autre attestation pour la présence d'une notion zoologique - bien que maigrement élaborée - de bien-vivre chez Aristote :

Il serait, en effet, déplacé d'aller croire que la politique ou la prudence, serait la plus noble des sciences, dès lors que la réalité suprême dans l'Univers n'est pas l'homme. Alors, si on appelle saine et bonne une chose différente selon qu'on a affaire à des hommes ou à des poisons, mais que ce qu'on appelle blanc ou rectiligne est toujours la même chose, tout le monde doit aussi parler de la même chose lorsqu'il parle de ce qui

est sage mais de choses différentes lorsqu'il parle de ce qui est prudent. On peut en effet prétendre que ce qui est prudent, c'est de bien voir aux choses particulières qui nous concernent, et si l'on s'en remet à la prudence, ce sera pour des choses qui nous sont particulières. C'est précisément pourquoi, si l'on dit que, parmi les bêtes, quelques-unes sont prudentes, c'est en parlant de toutes celles qui manifestent dans leur propre genre de vie une capacité de prévoyance. Par ailleurs, il est également évident que la sagesse et la politique ne peuvent pas être la même chose. Car, si l'on va jusqu'à dire sagesse la préoccupation qu'ont les hommes des intérêts qui leur sont propres, il y aura plusieurs sagesse. Il n'y a pas en effet de science qui, à elle seule, prenne en compte le bien de tous les êtres vivants, mais il y en a une différente selon chaque genre, de même qu'il n'y a pas non plus une seule science médicale portant sur tous les êtres. Et le fait que l'homme dépasse de très loin les autres animaux n'a aucune importance, car, au-dessus de l'homme, il y a d'autres êtres, beaucoup plus divins de nature, ne serait-ce que, par exemple, les plus visibles dont l'Univers se compose. Tout ce qu'on vient de dire montre donc que la sagesse est à la fois science et intelligence des choses les plus honorables par nature. C'est pourquoi l'on dit d'Anaxagore, de Thalès et de leurs semblables qu'ils sont des sages, mais non des hommes prudents, vu qu'ils sont ignorants de leurs propres intérêts. Ils savent, dit-on, des choses exceptionnelles, stupéfiantes, difficiles, mais sans utilité, parce qu'ils ne cherchent pas les bien humains. (EN, VI, 7, 1141a20-b8)

Nous nous sommes permis de citer ce long passage parce que c'est le passage le plus fort qui suggère que lorsqu'Aristote affirme, en *Pol.*, I, 2, que la *polis* existe en vue du *bien-vivre*, il n'a peut-être pas utilisé ce concept (bien-vivre) comme un simple substitut pour l'*eudaimonia*. La science du gouvernement de la *polis* a comme sa fin le bien accomplissement de la fin pour laquelle la *polis* existe. Or ce passage suggère que la science politique a comme son objet propre le bien *anthropinon* qui n'est pas exactement le même bien que vise la sagesse des philosophes. Avec cette affirmation du fait que la *polis* existe en vue du bien-vivre, il semble qu'Aristote n'a pas voulu dire « bonheur » à l'exclusion d'un autre sens plus large de *bien-vivre* que l'homme partage, à sa manière à lui, avec les autres animaux qui participent au « bien ».

Dans le chapitre suivant, il s'agit donc de découvrir les éléments d'une notion zoologique de bien-vivre chez Aristote.

CHAPITRE V

La biologie du bien-vivre chez Aristote

I. Introduction

Outre les arguments et les discussions dans les *Ethiques* et les *Politiques* sur le bonheur humain, nulle autre part dans le *corpus* le Stagirite fait d'élaborations sur le bien-vivre des autres animaux. On ne saurait exagérer si on dit que le seul animal dont il discute le bien-vivre, c'est l'homme. De plus, dans ces contextes éthiques et politiques, le bien-vivre humain n'est pas traité en fonction de traits que l'homme partage en commun avec les autres animaux ; c'est surtout sous les aspects de sa capacité rationnelle, de faire des choix délibérés et de son intelligence que l'homme est objet de débat dans ses traités. On ne dispose donc pas de discussion zoologique sur le bien-vivre chez Aristote, ni pour l'homme ni pour les animaux autres que l'homme. Cependant, comme tous les lecteurs des traités zoologiques d'Aristote l'accepteraient, il ne serait pas complètement juste de dire que le bien-vivre des animaux autres que l'homme et le bien-vivre dans un sens zoologique en général sont absolument hors de la perspective d'Aristote. Bien qu'il ne fasse pas de longues remarques élaborées sur ce sujet, on ne peut pas s'empêcher de se dire qu'Aristote semble supposer une notion zoologique du bien-vivre, car il dit très souvent qu'un tel ou tel autre trait de l'animal existe en vue du meilleur (*beltion*), du bien (*eu*), ou encore, en vue du beau (*kalôs*).

Dans la suite de ce chapitre, je veux explorer les éléments à partir desquels on peut reconstruire une notion aristotélicienne du bien-vivre dans le sens zoologique.¹ Pour ce faire,

¹ Le passage où l'on se rapproche le plus d'entrevoir ce qu'Aristote aurait supposé comme bien-vivre des autres animaux se trouve, assez curieusement, dans l'*Ethique à Nicomaque* : «Il serait, en effet, déplacé d'aller croire que la politique ou la prudence, serait la plus noble des vertus, dès lors que la réalité suprême dans l'univers n'est pas l'homme. Alors, si l'on appelle saine et bonne une chose différente selon qu'on a affaire à des hommes ou à des poissons, mais que ce qu'on appelle blanc ou rectiligne est toujours la même chose, tout le monde doit aussi parler de la même chose lorsqu'il parle de ce qui est sage mais de choses différentes lorsqu'il parle de ce qui est prudent. On appelle prudent celui qui discerne son propre bien particulier, et c'est à celui-ci que l'on s'en remet pour ce genre de choses. C'est précisément pourquoi, si l'on dit que, parmi les bêtes, quelques-unes sont prudentes, c'est en parlant de toutes celles qui manifestent dans leur propre genre de vie une capacité de prévoyance. Par ailleurs, il est également évident que la sagesse et la politique ne peuvent être la même chose. Car, si on va jusqu'à dire sagesse la préoccupation qu'ont les hommes des intérêts qui leur sont propres, il y aura plusieurs sagesse. Il n'y a pas en effet de science qui, à elle seule, prenne en compte le bien de tous les êtres vivants, mais il y en a une différente selon chaque genre, de même qu'il n'y a pas non plus une seule science

je vais m'appuyer sur une lecture commune du *De Anima* et des *Parties des Animaux*. Or, la tâche de faire une lecture coordonnée du *DA* et des *PA* en vue de déceler une notion zoologique du bien-vivre se heurte à une difficulté majeure : il n'est pas du tout évident d'obtenir et de passer à une compréhension complète, cohérente et globale du bien-vivre humain à partir d'une étude du bien-vivre dans le sens zoologique parce que celui-là s'établit sur les éléments que celui-ci n'implique même pas : la capacité rationnelle de l'homme, dans toutes ses formes, et sa capacité naturelle à la vertu sont indispensables pour le bien-vivre humain. Donc, l'étude sur le bien-vivre animal dans les *PA* resterait obligatoirement insuffisante (pour ne pas dire sans rapport) pour déceler une structure générale du bien-vivre de tous les animaux parce que l'un des animaux, à savoir l'homme, aura toujours un excès qui n'entre pas dans une telle structure. Pour le dire autrement, le bien-vivre humain serait « trop humain » pour être modelé sur la même structure que le bien-vivre zoologique. D'où la difficulté de coordonner les *PA* au *DA* dans le cadre d'une telle enquête. Un véritable objet de l'étude dans le *DA* et l'aspect indispensable, même principal, du bonheur humain se trouve exclu de l'enquête zoologique des *PA* : il s'agit bien sûr du *noûs* et de son activité, la *dianoia*. Dans le *DA*, Aristote consacre une partie considérable du livre III au *noûs*, alors que dans *PA*, I, 1, 641a32-b10, il réfute d'inclure le *noûs* et la *dianoia* parmi les objets de la science naturelle. Selon lui, la science naturelle ne s'occupe pas de toute âme mais seulement de l'âme en tant qu'elle est principe du mouvement et du changement.² Or, l'intellect n'est à l'origine d'aucun changement : « toute âme n'est pas nature » (641b9)³ dit Aristote. Donc la

médicale portant sur tous les êtres. » [ἄτοπον γὰρ εἴ τις τὴν πολιτικὴν ἢ τὴν φρόνησιν σπουδαιοτάτην οἶεται εἶναι, εἰ μὴ τὸ ἄριστον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἀνθρώπος ἐστίν. εἰ δὴ ὑγιεινὸν μὲν καὶ ἀγαθὸν ἕτερον ἀνθρώποις καὶ ἰχθύσι, τὸ δὲ λευκὸν καὶ εὐθὺ ταῦτόν ἀεί, καὶ τὸ σοφὸν ταῦτό πάντες ἂν εἴποιεν, φρόνιμον δὲ ἕτερον· τὰ γὰρ περὶ αὐτὸ ἕκαστα τὸ εὖ θεωροῦν φησὶν εἶναι φρόνιμον, καὶ τοῦτω ἐπιτρέψει αὐτά. διὸ καὶ τῶν θηρίων ἕνια φρόνιμά φασι εἶναι, ὅσα περὶ τὸν αὐτῶν βίον ἔχοντα φαίνεται δύναμιν προνοητικὴν. φανερόν δὲ καὶ ὅτι οὐκ ἂν εἴη ἡ σοφία καὶ ἡ πολιτικὴ ἡ αὐτή· εἰ γὰρ τὴν περὶ τὰ ὠφέλιμα τὰ αὐτοῖς ἐροῦσι σοφίαν, πολλὰ ἔσσονται σοφίαι· οὐ γὰρ μία περὶ τὸ ἀπάντων ἀγαθὸν τῶν ζώων, ἀλλ' ἕτερα περὶ ἕκαστον, εἰ μὴ καὶ ἰατρικὴ μία περὶ πάντων τῶν ὄντων.] (VI, 7, 1141a20-28 ; trad. de Bodéüs modifiée).

² Dans ce sens, le *DA*, III, 9-10 semble être, en effet, en conformité avec les *PA* pour nier au *noûs* la position d'être source de changement et de tout mouvement. Voir aussi *EN*, VI, 2, 1139a35-36 : *διάνοια δ' αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ, ἀλλ' ἡ ἐνεκά του καὶ πρακτικὴ*. Sur cette question voir James G. Lennox, « The Place of Mankind in Aristotle's Zoology », *Philosophical Topics* 27 (1), 1999, p. 1-16; et J. G. Lennox, « Aristotle on Mind and the Science of Nature », dans *Greek Research in Australia : Proceedings of the Eighth Biennial International Conference of Greek Studies*; éd. M. Rossetto, M. Tsianikas, G. Couvalis et M. Palaktsoglou, Flinders University Department of Languages, p. 1-16.

³ Voir aussi quelques lignes plus haut, 641a19-33, pour l'âme de l'animal comme sa nature : elle l'est comme motrice et comme fin.

recherche zoologique ne portera pas sur toute âme. Ce sont la partie nutritive, la partie sensitive et celle responsable du mouvement local qui sont les principes de changement et donc objets de la *theoria* du naturaliste (641b5-9).⁴

En ce qui concerne la notion de bien-vivre, il y aura donc nécessairement une asymétrie entre le *DA* et les *PA* : celle que l'on extrairait du dernier serait restreinte à la vie biologique, alors que celle extraite du premier comprendrait les instances de vie qui vont au-delà de la vie en tant qu'objet de la science naturelle parce que dans le *DA* le phénomène de vie s'étend au-delà de la vie biologique.

Il est sans doute vrai que ce bannissement de l'étude théorique sur l'intellect de la science naturelle ne revient pas à exclure l'homme tout entier de l'étude zoologique. L'âme humaine en tant qu'objet de l'étude zoologique et l'âme humaine en tant qu'objet de la psychologie ne sont certainement pas incompatibles. Or, cette compatibilité ne semble possible que dans la mesure où on exclut la question de l'intellect et celle de bonheur de son étude de l'âme. David Balme souligne ce point :

[M]an is as complete and explainable a thing as other animals are, without taking account of intellect; similarly, as an animal, he is complete without happiness, even though this is most clearly his proper end as man. Throughout his zoology Aristotle treats man just as one other animal (albeit the most 'perfected' animal); but this is because he deliberately excludes from zoology what he himself thinks the most important aspects of man.⁵

⁴ Pour la reconstruction et l'analyse plus détaillée de cet argument, voir Lennox, « The Place of Mankind in Aristotle's Zoology », *loc. cit.*, p. 3-5. L'argument présenté ici est le deuxième de deux arguments qu'Aristote donne dans ce même passage (*PA*, I, 1, 641a32-b10) contre l'inclusion de l'intellect parmi les objets de l'étude zoologique. Dans le premier argument (*PA*, I, 1, 641a32-b4), Aristote défend l'idée que si la science naturelle étudie l'intellect et ses objets aussi, toute philosophie se noierait dans elle. Or, suppose Aristote, les objets de l'intellect sont les seuls objets d'études au-delà de ceux de la science naturelle. Pour la reconstruction de cet argument et son analyse détaillée, voir Lennox, *ibid.*, p. 2-3. Un résumé de l'argument de cet article de Lennox se trouve dans la note qu'il a écrite dans son commentaire pour ces lignes des *PA* (*Aristotle. On the Parts of Animals translated with a Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 2001, p. 142-144). Sur le même passage voir aussi D. Balme, *Aristotle. De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with passages from II. 1-3)*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 89 et 91-92. Pour une autre discussion du même sujet voir W. Charlton, « Aristotle on the Place of Mind in Nature », dans *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, éd. A. Gotthelf et James G. Lennox, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 408-423.

⁵ D. Balme, *Aristotle. De Partibus Animalium I, op. cit.*, p. 89.

Selon ce passage, l'étude zoologique de l'homme et la question de son bonheur seraient mutuellement exclusives: d'une part, quand on prend l'homme zoologiquement, c'est-à-dire comme un animal aussi complet que les autres, on ne dirait plus rien sur son bonheur ; d'autre part, quand on parle de son bonheur on ne le traite plus en fonction de ses aspects animaux. L'étude zoologique traiterait donc l'homme d'une manière assez complète comme animal mais d'une manière incomplète comme humain, c'est-à-dire, sans prendre son bonheur en compte. Comme le bonheur humain impliquera nécessairement l'intellect, l'exclusion de la question de bonheur accorde, selon Balme, une cohérence à l'étude zoologique de l'homme.

L'origine de cette divergence entre la question de bonheur humain et l'étude zoologique de l'homme se trouve, sans doute, dans le conflit entre la définition hylémorphique de l'âme et la théorie de l'intellect comme une faculté séparable du corps. Selon cette dernière théorie qui va contre la conception anti-dualiste de la vie, développée dans le livre II du *DA* par la définition de l'âme comme la forme du corps naturel, l'intellect n'est forme d'aucun corps et fonctionne indépendamment de tout corps (*DA*, III, 4-5). Pour la théorie de l'âme du *DA*, cette divergence vaut donc plus qu'une simple asymétrie entre deux notions de vie et elle devient une incohérence et une menace pour la validité de la définition du livre II.⁶ S'il y a une telle incohérence au sein même du *DA*, l'idée de reconstruire la notion aristotélicienne de bien-vivre dans le sens zoologique à partir d'une lecture commune du *DA* et des *PA* ne mènerait et ne servirait à rien pour expliquer le cas de l'homme, parce que sont incohérents, voire incompatibles, le bien-vivre zoologique et le bien-vivre proprement humain qui englobe le *noûs* et ses activités : le bien-vivre hylémorphique et le bien-vivre humain ne sauraient pas partager une structure commune parce que le bien-vivre propre à l'homme comprend un élément non-corporel qui ne saurait pas être expliqué par une approche anti-dualiste et hylémorphique de la vie. Le bien-vivre proprement humain serait incompatible avec le bien-vivre zoologique.⁷

⁶ La littérature sur l'intellect dans le *DA* est immense. Mais la façon habituelle d'expliquer l'incohérence entre la définition hylémorphique de l'âme et la théorie de séparabilité de l'intellect consiste en attribuer la dernière à la jeunesse d'Aristote et à l'influence de Platon. Outre W. Jaeger, *Aristotle, Fundamentals of the History of his Development*, Oxford, Clarendon Press, 1948, p. 217-219 et 332-34, voir aussi W. D. Ross « The Development of Aristotle's Thought », *Proceedings of the British Academy* 43, 1957, p. 65-67.

⁷ En effet, les *PA* et le *DA* ne se contredisent pas sur le fait de nier à l'intellect tout seul le statut d'être une source de mouvement. Le *DA* III, 9 examine différentes facultés de l'âme pour savoir quelle partie de l'âme est responsable de sa fonction motrice. Ce chapitre finit par reconnaître que le mouvement local est l'œuvre d'une certaine unité du *noûs* et de l'*orexis*. Dans le chapitre suivant, Aristote nuance cette première conclusion et il affirme que l'instance ultime qui imprime le mouvement local chez les animaux c'est la partie désirative de

Tous ces points vont à l'encontre de l'idée de trouver une structure transversale et commune de bien-vivre entre la vie zoologique et la vie proprement humaine. Or, je pense que cette image d'incohérence et d'incompatibilité entre deux notions de bien vivre n'est pas adéquate. Et bien que les extensions des études de la vie dans le *DA* et dans les *PA* soient asymétriques, les notions de bien-vivre que l'on peut extraire de ces deux ouvrages ne sont pas mutuellement exclusifs. Lorsque Aristote parle, dans le *DA*, de l'âme comme la cause de la vie chez les êtres animés, il parle de la vie dans toute sa diversité. L'âme est donc la cause de la vie dans tous les sens où elle s'entend. Selon le *DA*, la vie s'entend dans les sens nutritif, sensitif, locomotif, dianoétique et intellectif.⁸ Bien que le *DA* se diffère du *PA* par l'extension dans laquelle il prend le phénomène de vie, je vais essayer de montrer dans la suite que ces deux textes partagent en effet la même perspective sur le rapport entre le corps, l'âme et la vie. Dans tous les deux, le corps vient à être et existe en vue des actions dont le vivant est capable de faire en vertu de l'âme qu'il possède. Les *PA* examinent les animaux selon les sens de vivre tels qu'ils sont distingués dans le *DA* (sauf l'intellect) : dans ce texte, les animaux sont représentés et analysés en fonction de leurs organisations corporelles et en fonction de leurs actions liées à leurs capacités nutritives, sensibles et locomotives. Quoiqu'Aristote ne se pose pas comme tâche de parler de tous les animaux connus et de tous leurs traits connaissables, on n'aurait pas tort de dire que l'ensemble du *corpus* biologique donne l'image d'une totalité intégrée pour l'œuvre de vivre des animaux traités. Dans la suite de ce chapitre je vais essayer de développer l'idée suivante : le bon accomplissement de son œuvre de vivre comme une totalité intégrée serait le bien-vivre pour un animal. Pour le dire autrement, je pense que selon la notion de bien-vivre qu'Aristote suppose – sans la formuler explicitement – à travers le *corpus* biologique, un animal vivrait bien si sa vie est bien vécue dans tous les sens dans lesquels l'animal la possède.

l'âme et « le *noûs*, de son côté, ne déclenche pas de mouvement sans désir » (*DA*, III, 10, 433a22-23). Aristote précise que la sorte d'intellect qui joue un rôle dans la production du mouvement local n'est pas le *noûs theorêtikos* mais c'est le *noûs* qui raisonne en vue d'une fin pratique ; c'est le *noûs praktikos*. Lennox, « The place of Mankind », *loc. cit.*, p. 5, pense que selon ce chapitre du *DA*, même le *noûs praktikos* est inapte à déclencher le mouvement sans l'*orexis*. Je trouve que c'est une façon redondante de poser ce qu'Aristote veut dire ici (III, 10, 433a10-31). Comme je comprends ces lignes, le *noûs* ne participe dans la production du mouvement que s'il est *praktikos* ; et il n'est *praktikos* que quand il est en réunion avec le désir. Donc je pense qu'Aristote n'exclut pas le *noûs praktikos* du mouvement mais cherche à souligner que le *noûs* en tant que tel ne produit mouvement que dans la présence d'un objet de désir. Sinon, le *noûs praktikos* fait d'ores et déjà partie de la psychologie du mouvement.

⁸ *DA*, II, 2, 413a22-25 et 413b11-13.

Si cette définition du bien-vivre est acceptable, l'asymétrie entre le *DA* et les *PA* et l'exclusion du *noûs* de la recherche zoologique poseront moins de problème, parce que ce qui est dit pour les sens de vivre à l'intersection des études du *DA* et des *PA* peut être également dit pour la vie intellectuelle aussi : ce dont nous avons besoin pour rendre compte du bien vivre complet de l'homme, ce n'est pas de changer la perspective extraite des *PA* mais de l'étendre vers le *noûs*. En conséquence, le bien-vivre complet de l'homme comprendrait (outre le bon accomplissement de l'œuvre de vivre dans ses sens biologiques et hylémorphiques) le bon accomplissement du vivre intellectif aussi. Sans doute les conditions et le contenu du bien-vivre biologique et ceux de l'intellectif seront différents. Cependant, au niveau où l'on ne les prend que comme les différents sens ou comme les différentes façons de vivre, une structure commune s'appliquera à tous.⁹

Le passage ci-dessous, cité de l'*Ethique à Eudème*, peut donner une idée sur ce qui serait une structure commune du bien-vivre qu'Aristote semble supposer à travers ses traités biologiques et qui serait applicable à tous les sens de vivre, s'il était loisible d'accorder un sens biologique aux concepts « *aretê* » et « *spoudaios* » :

En outre, admettons que l'œuvre de l'âme est de faire vivre [*ἔτι ἔστω ψυχῆς ἔργον τὸ ζῆν ποιεῖν*], et que cela¹⁰ consiste dans l'usage et être éveillé (car le sommeil est une certaine inaction et un repos) : l'œuvre de l'âme et de sa vertu étant nécessairement une et identique, l'œuvre de sa vertu sera donc la vie excellente [*ζωὴ σπουδαία*]. (*EE*, II, 1, 1219a23-27)¹¹

A propos de ce passage, il y a lieu pour dire qu'il serait plus correct de le considérer davantage comme un texte de science naturelle que comme un texte d'éthique parce que, selon Aristote lui-même dans le *DA*, il n'y a pas une seule forme de vivre pour laquelle l'âme est cause : l'âme est la cause de toutes sortes d'activité qui nous permettent de reconnaître la vie chez un vivant. Bien qu'il soit vrai que l'œuvre de l'âme (c'est-à-dire, la vie elle-même) est une œuvre une et unifiée, il n'est pas moins vrai, surtout pour un organisme comme l'homme, que cette œuvre totale est constituée des œuvres de différentes facultés qu'englobe

⁹ D'où, je pense, la possibilité des analogies entre la santé et le moral. Les exemples pour cette analogie sont innombrables. Juste pour en citer quelques uns qui sont les plus pertinents pour le contexte discuté ici : *EE*, I, 5, 1216b19-25 ; 7, 1217a35-40 ; 8, 1218a32 ; 1218b12-22 ; II, 1, 1219a13-28 ; 1220a2-4 et 22-31 ; VIII, 3, 1249a22-1249b3 ; *EN*, II, 2, 1104a11-27 ; III, 4, 1113a26-29 ; 11, 1119a11-20 ; V, 1, 1129a15-17 ; VI, 7, 1141a20-28 ; 12, 1143b25-28 et 1144a3-6.

¹⁰ Je lis *touto* au lieu de *tou*.

¹¹ Traduction de Décarie modifiée.

son âme. Et c'est pour chacune de ces facultés psychiques que l'âme est une cause ; elles sont toutes l'œuvre de l'âme. Chez l'homme, par exemple, son âme n'est pas la cause de sa seule faculté cognitive. Et cela est vrai pour tous les animaux : leur vie globale et toutes leurs facultés de vivre sont l'œuvre de leurs âmes propres unifiées. Donc, s'il était loisible de prendre les mots « aretê » et « spoudaios » dans un sens moins moral et au sens de « réussite » ou de « succès », ce passage serait tout à fait pertinent dans un contexte biologique : pour chaque sorte d'animal, le bien-vivre serait le bon accomplissement de son propre œuvre de vivre dans tous les sens que l'animal la possède - les sens pour chacun desquels son âme est la cause et le principe. Ce passage dépasse le contexte éthique immédiat où on le trouve : il parle d'un rapport causal entre l'âme et la vie ; et ce point le place dans une perspective biologique. Cependant, il n'est biologique que maladroitement parce que d'un point de vue biologique, l'âme est cause des « vivres » en pluriel, dans tous les sens que la vie se trouve dans la nature. Toutefois, la présence d'un tel passage dans un contexte éthique nous indique la possibilité de surmonter la difficulté concernant la séparabilité de l'intellect. Ce passage se place dans l'intersection des perspectives éthique et zoologique sur le bien-vivre : il dit à la fois ce que les textes zoologiques ne disent pas et refusent de dire sur le bien-vivre complet de l'homme et ce que ne disent les textes éthico-politiques sur le bien-vivre zoologique de l'homme. Il dit un peu de cela et un peu de ceci. Ce faisant, il nous indique la possibilité d'une structure commune à toutes les instances (les facultés non-corporelles comprises) du bien-vivre humain : le bon fonctionnement des facultés de l'âme cause le bien-vivre de l'homme, et cela dans tous le sens de vivre pour lesquels l'homme possède la vie. Ce qui est correct pour l'homme devrait l'être *a fortiori* pour les autres vivants qu'ils soient dépourvus ou non de capacités cognitives non-corporelles.

II. Robert Bolton : la définition de l'âme et le *noûs* séparable du corps

Pour ma discussion du bien-vivre dans ce chapitre, je m'appuie sur les analyses de R. Bolton au sujet de la définition aristotélicienne de l'âme.¹² Pour la définition de l'âme, donnée en *DA*, II, 1 comme la forme d'une certaine sorte de corps, Bolton offre une interprétation qui la rend compatible avec la doctrine d'un intellect séparable du corps. Outre l'intellect en tant qu'une sorte de « vivre » non-corporelle, l'interprétation de Bolton révèle une définition cohérente pour le premier moteur immobile (comme un être vivant immatériel) et pour les étoiles aussi (lesquelles, quoique matérielles, ne possèdent pas d'organes).

¹² Robert Bolton, « Aristotle's definition of the soul : *De Anima* II, 1-3 », *Phronesis* 23, 1978, p. 258-278.

Selon Bolton, les définitions de l'âme qu'Aristote donne en *DA*, II, 1 sont des définitions nominales¹³ et elles doivent être comprises dûment. Ces définitions sont nominales, selon Bolton, en ce qu'elles indiquent « [the] most familiar instances of soul by means of a description which exhibits only sufficient conditions for being an instance of soul, and defines the soul as the generic form possessed by those instances ». ¹⁴ En tant que définitions nominales, les définitions que l'on trouve en *DA*, II, 1 ne donnent que les conditions suffisantes pour la présence de l'âme et pour reconnaître les formes de certains types de corps comme les instances de cette forme générique qu'est l'âme. Donc, la définition : « L'âme est la réalisation première d'un corps naturel qui possède la vie en puissance » ne dit pas, selon Bolton, que ces corps sont les seuls à posséder cette « entéléchie » mais elle dit plutôt que cette « entéléchie » est celle qu'ils possèdent.¹⁵ Ou la définition : « L'âme est la réalisation première d'un corps naturel pourvu d'organes », elle aussi, identifie l'âme comme l'actualité générique à laquelle appartiennent les formes de ces corps organiques comme ses instances ; mais elle ne dit pas que les corps organiques sont les seuls à être animés. Bolton pense qu'Aristote donne ces définitions parce qu'elles décrivent les plus évidents exemples des choses animées dont les formes remplissent les conditions suffisantes pour être âme.

Bolton affirme que cette lecture des définitions données en *DA*, II, I résout aussi les difficultés regardant la séparabilité de l'intellect du corps parce que ces définitions ne requièrent pas que toutes choses animées soient corporelles. Dans la mesure où l'activité d'un intellect en œuvre est de même forme générique que les autres choses animées (les corps organiques, par exemple), cet intellect serait aussi animé et vivants, bien qu'il soit sans corps. Selon l'interprétation de Bolton, pour Aristote, la corporalité n'est pas une condition nécessaire pour être âme ; toute âme n'appartient pas à un corps.

Bolton trouve la vraie définition de l'âme en *DA*, II, 2, 413b11-12 : « L'âme est le principe des facultés suivantes et elle se trouve définie par elles : la nutrition, la sensibilité, la

¹³ Les définitions dont il s'agit sont les suivantes : 412a19-21 : L'âme est la substance, comme forme, d'un corps naturel qui a la vie en puissance ; 412a27-28 : L'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel qui a la vie en puissance ; 412b5-6 : L'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel pourvu d'organes ; 412b15-17 : L'âme est le *logos* d'un corps naturel, ayant en lui-même le principe du mouvement et du repos. Pour Aristote sur la définition nominale, voir *An. Post.*, II, 7-10.

¹⁴ R. Bolton, « Aristotle's definition of the soul », *loc. cit.*, p. 264.

¹⁵ *Ibid.*, p. 265.

pensée et le mouvement ». ¹⁶ Aristote dit que pour dire d'un être qu'il vit, il suffit qu'il performe une seule de ces facultés (cf. 413a22-25). Bolton suggère que cette définition ne suppose pas une corporalité pour tous les sens de « vivre » : elle suppose que certaines choses peuvent être dites animées même si l'exercice de leurs facultés de « vivre » ne dépend pas d'une organisation corporelle. Cette définition définit donc l'âme comme la forme générique de toute chose s'engageant dans n'importe quelle activité de vivre. Bolton souligne aussi que cette définition de l'âme ne requière pas qu'aucune faculté d'une âme appartenant à un corps ne soit pas séparable du composite dont cette âme fait partie, ni qu'une faculté séparable ne soit pas capable de s'engager dans une activité de « vivre » et être vivant. C'est ainsi que s'explique, selon Bolton, la doctrine de l'intellect séparable, lequel est, d'après Aristote, une sorte de l'âme. Dans la mesure où la définition de l'âme chez Aristote ne suppose pas un attachement nécessaire, pour toute âme, à un certain corps, la séparabilité de l'intellect trouve, dit Bolton, une place propre dans la théorie aristotélicienne de l'âme.

Suivant les analyses de Bolton, je suggère aussi que l'on peut trouver (quoiqu'implicitement), chez Aristote, une notion de bien-vivre commune à toutes sortes d'âme et pour tous les sens de vivre dont elles sont les causes.

III. Différents sens de « vivre » et les différences d'animaux

Après avoir donné, en *DA*, II, 1, 412a27-28, la définition de l'âme comme « la réalisation première d'un corps naturel qui a potentiellement la vie », Aristote consacre une grande partie de ses arguments entre les chapitres 2-4 à montrer que cette définition tient bien quelque chose de commune pour toutes les âmes. Il s'agit de montrer qu'elle fonctionne avec toute sorte de vivant et qu'elle peut expliquer le phénomène de vie dans toute sa diversité, des plantes à l'homme et peut-être même Dieu aussi. ¹⁷ Aristote constate que s'il est vrai que l'animé se distingue de l'inanimé par le fait qu'il est en vie (413a21-22), « vivre » ne se dit pas d'une seule et unique façon mais elle se dit de plusieurs façon :

¹⁶ Bolton (ibid.) affirme que les définitions en *DA*, II, 1 sont ou peuvent être dérivées de cette définition. Les premières sont nominales par rapport à cette deuxième définition.

¹⁷ Voir *DA*, I, 1, 402b5-8. Cf. aussi *Mét.*, Λ, 7, 1072b26-27 : « Et la vie aussi lui [Dieu] appartient, car l'acte de l'intellect est vie, ». Contrairement à Bolton, « Aristotle's Definition of the Soul », *loc. cit.*, R. Polansky, *Aristotle's De Anima*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 173-174, pense que dans le *DA* Aristote ne cherche pas particulièrement une définition de la vie applicable au-delà de la vie mortelle. Selon lui, ce dont Aristote a besoin dans sa recherche d'une définition commune de l'âme, c'est de s'assurer qu'elle comprenne toutes sortes de vie mortelle comme leurs causes.

Mais comme le fait de vivre s'entend de plusieurs façons, nous prétendons qu'il y a vie là où se trouve ne serait-ce qu'une seule quelconque des manifestations telles que l'intelligence, la sensation, le mouvement local et le repos, ou encore le mouvement nutritif, dépérissement et croissance.¹⁸ (413a22-25)

Cette multiplicité de façons de dire « vivre » fournit un instrument conceptuel très riche pour l'examen d'Aristote sur la nature de l'âme et lui sert de point de départ pour élaborer l'idée d'une corrélation entre la diversité de sens de « vivre » et la diversité réelle du monde des vivants. Il s'agit de justifier la définition de l'âme par la démonstration de sa vraie portée ontologique pour l'étude de la nature animée. Les différentes facultés psychiques sont à l'origine des différents sens de vivre dans ce sens qu'elles sont principes et causes de différentes sortes de « vivre ». Si l'âme est la cause du phénomène de vie chez les vivants, comme les plantes, les bêtes et l'homme, tous les êtres vivants, cependant, ne sont pas animés de la même manière et ils vivent tous différemment. Mais s'ils vivent différemment c'est qu'ils ne possèdent pas la même sorte d'âme et qu'ils ne sont pas animés par le même principe.¹⁹

En effet, l'idée que différentes sortes de vivants sont coextensives avec différentes sortes d'âme et que les êtres vivants sont ce qu'ils sont en vertu de la sorte d'âme qu'ils possèdent est présumée par Aristote depuis le commencement de sa recherche sur l'âme. C'est cette idée qui conduit Aristote à reprocher à certains de ses contemporains de n'avoir porté leur examen que sur l'âme humaine comme si toute âme était de même sorte (*DA*, I, 1, 402b1-9).²⁰ Au début de son enquête, l'idée d'une corrélation entre la pluralité des âmes et la pluralité des formes d'être animé a été exprimée hypothétiquement sous la forme d'une question : « Est-ce que la formule (*logos*) qui exprime l'âme est unique, comme celle qui exprime l'animal, ou est-ce qu'il y en a une différente pour chaque âme, comme pour le cheval, le chien, l'homme et le dieu [...] ? » (402b6-7). Or, après la formulation de la définition de l'âme dans le livre II, 1 et la position du rapport causal entre l'âme et la vie, cette question trouve une réponse : bien qu'il soit possible de trouver une formule commune qui

¹⁸ πλεοναχῶς δὲ τοῦ ζῆν λεγομένου, κὰν ἔν τι τούτων ἐνυπάρχη μόνον, ζῆν αὐτό φαμεν, οἶον νοῦς, αἴσθησις, κίνησις καὶ στάσις ἢ κατὰ τόπον, ἔτι κίνησις ἢ κατὰ τροφήν καὶ φθίσις τε καὶ αὔξησις.

¹⁹ Sur ce même point, Annick Jaulin, « L'âme et la vie selon Aristote », *Kairos* 9, 1997, p. 121-40, dit : « L'âme a autant de formes que la vie ; l'âme est la vie en ses formes diverses. Il y a autant de formes d'âme que de sortes d'animés » (p. 125).

²⁰ Sur ce point voir aussi Mariska Leunissen, *Explanation and Teleology in Aristotle's Science of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 51.

s'appliquerait à toute âme, il existe cependant différents sens de « vivre », et il existe aussi une corrélation entre ces différents sens de « vivre » et la vie que vit chaque sorte de vivant. Vers la fin du chapitre 3 du même livre (II), les différents sens dont la vie s'entend devient la perspective fondamentale du philosophe enquêtant la nature animée, de sorte « qu'il faut, dit Aristote, pour chaque être animé, rechercher quelle est son âme ; ainsi, quelle est celle d'une plante et quelle est celle d'un homme ou d'une bête » (414b32-33).

Cependant la vraie portée ontologique de la distinction entre différents sens de « vivre » n'est pas limitée à la seule détermination des frontières entre les grandes formes du monde vivant, comme les plantes, les bêtes et l'homme. Cette distinction accorde, en fait, une certaine plasticité théorique à la définition commune de l'âme et le naturaliste peut servir de cette plasticité pour rendre compte de différences plus spécifiques entre différentes sortes de vivants.

La distinction entre différents sens de vivre permet au naturaliste de rendre compte de certaines différences formelles entre différentes façons d'être animé. Parce qu'avec cette distinction, les différentes facultés de l'âme commencent à fonctionner comme des pièces indépendantes qui peuvent s'emboîter les unes dans les autres des manières qui n'enferment pas d'impossibilité. Il serait, par exemple, impossible pour un animal de posséder la capacité de sentir sans posséder l'âme nutritive. La sensation entraîne avec elle l'accès au plaisir et à la peine et ceux-ci donnent nécessairement naissance à l'*epithumia*. Il n'est pas possible de posséder le désir et la *phantasia* sans l'âme sensitive. Cependant, bien que tous les animaux aient accès, grâce à leur âme sensitive, au plaisir et à la peine, ils ne sont pas tous dotés de la *phantasia*. En plus, les autres sens ne seraient jamais donnés sans le sens du toucher, alors que ce dernier peut être séparé des autres dans l'ordre de la nature. Il existe des animaux qui ne possèdent que le sens du toucher ; tous les animaux ne sont pas dotés de tous les sens. Quant à la capacité locomotive, elle n'est pas un fait universel du monde animal. Quant à la capacité rationnelle, bien qu'elle soit distincte du sensitive et du nutritive, elle n'est jamais donnée sans eux pour les êtres mortels, etc. Plusieurs fois et dans différents endroits à travers les chapitres II, 2-3, Aristote répète ces conditions de séparation et combinaison entre différentes facultés de l'âme.²¹ Cette plasticité de la définition de l'âme devient ainsi un mécanisme permettant au philosophe d'appliquer cette définition à toute sorte de vivants : bien que « vivre » soit le phénomène commun de la nature animée, les facultés psychiques par lesquelles l'âme se définit ne sont pas uniformément distribuées. Différentes facultés de l'âme

²¹ Voir surtout *DA*, II, 2, 413b13-414a4.

sont distribuées différemment à travers le monde vivant, juste comme il en est ainsi pour les sens (sauf le toucher qui appartient nécessairement à tous les animaux). A certains des animaux, toutes les facultés de l'âme et tous les sens sont attribués, alors que d'autres ne possèdent que quelques-uns d'entre eux : « C'est, au reste, ce qui peut faire la différence des animaux [τοῦτο δὲ ποιεῖ διαφορὰν τῶν ζώων] » (*DA*, II, 2, 413b33-414a1), dit Aristote.

Il est vrai que le niveau des différences marquées par les combinaisons possibles de différents sens de vivre reste toujours trop générique pour donner des différences eidétiques. Il est aussi vrai que l'investigation des différences eidétiques entre les animaux n'est pas le projet d'Aristote dans le *DA*. Cependant, la réponse que donne la théorie aristotélicienne de la génération à la question de savoir comment il se fait que de la semence naisse une certaine plante ou un certain animal *déterminé*²² suppose une présence potentielle d'une âme *déterminée* dans la semence : en fait, la semence, selon Aristote, est âme en puissance (*GA*, II, 1, 735a8-9). Comme Annick Jaulin le précise, l'état en acte de cette âme en puissance qu'est la semence se manifeste dans l'état accompli de l'organisme, c'est-à-dire dans l'organisme en tant que membre mature de sa propre espèce.²³ Selon Jaulin, Aristote « ne semble pas séparer les sortes d'âme des espèces vivantes auxquelles elles appartiennent ».²⁴

La distinction des différents sens de vivre et la plasticité qu'elle accorde à la définition de l'âme permettent aussi de rendre compte de l'organisation corporelle des vivants. La communauté qu'Aristote veut qu'assume sa définition de l'âme comme « la réalisation première d'un corps naturel qui a potentiellement la vie » semble, en fait, supposer une équivalence entre différentes sortes d'âme et différents sens de « vivre » pour les corps naturels. C'est, d'ailleurs, pourquoi elle a l'air d'une tautologie : selon cette équivalence, l'âme nutritive, par exemple, est la réalisation première d'un corps qui a la potentialité de se nourrir, l'un des sens selon lesquels le « vivre » s'entend. La circularité qui marque cette conception non-dualiste de la vie est le résultat de l'identification de la réalisation première qu'est l'âme avec la capacité de vivre que possède le corps.²⁵ Autrement dit, cette circularité résulte de la difficulté de distinguer la potentialité qu'est la « réalisation première » par

²² *GA*, II, 1, 733b23-24 : πῶς ποτε γίνεταί ἐκ τοῦ σπέρματος τὸ φυτόν ἢ τῶν ζώων ὅτιοῦν.

²³ A. Jaulin, « L'âme et la vie », *loc. cit.*, p. 129-130.

²⁴ *Ibid.*, p. 133 n. 20. Pour cette idée, Jaulin cite le *GA*, II, 2, 736a33-b4.

²⁵ Je crois que cette circularité n'est pas le problème mais le point que la définition aristotélicienne de l'âme cherche à faire. L'exemple de la cire et la figure, donné en *DA*, II, 1, 412b6-8 juste après la définition dite « la plus commune » de l'âme, sert à expliquer d'une façon plus synthétique cette circularité caractéristique de la définition de l'âme.

rapport à la dite « réalisation secondaire » et la potentialité de vivre que possède le corps en tant que matière.

Cependant, cet air tautologique gagne un caractère plus synthétique une fois considérée la fonction de l'âme dans la détermination du rapport entre la vie et *son* corps relatif. Le rapport qu'Aristote assume entre la vie et le corps se fait voir quand on compare la définition de l'âme donnée en *DA*, II, 1, 412a27-28 à celle en 412b4-6. Dans cette espace de quelques lignes, Aristote reformule sa définition de l'âme d'une manière significative. La reformulation d'Aristote procède comme suit : L'âme, dit Aristote d'abord, est la réalisation première d'un corps naturel qui a potentiellement la vie (412a27-28) ; « or tel est tout corps pourvu d'organes », ajoute-t-il immédiatement après (a28-29) ; et il finit, en 412b4-6, par remplacer la première définition par la suivante : l'âme est la réalisation première d'un corps naturel pourvu d'organes. Ce que je trouve significatif dans ce développement, c'est la substitution de « un corps naturel qui a potentiellement la vie » par « un corps naturel pourvu d'organes ». ²⁶ Ce qu'Aristote fait ici, ce n'est pas seulement une substitution des équivalents, mais cette substitution nous permet également d'entrevoir un rapport téléologique entre différents éléments dans la définition de l'âme.

Cette substitution suppose qu'un corps qui a potentiellement la vie est toujours un corps pourvu d'organes relatifs. Pour un tel corps, être pourvu de tels et tels organes équivaudra à posséder potentiellement la vie correspondant. Selon cette reformulation de la définition de l'âme, ce qui est commun à toute âme en tant que réalisation d'un corps naturel particulier serait le suivant : ce dont une telle âme est la réalisation, c'est un corps dûment organisé pour vivre la vie dont elle est la raison. Le corps « organique » est la matière organisée de manière à être capable de vivre la vie correspondant à la sorte de l'âme responsable de la présence potentielle de cette sorte de vie. La possession potentielle de la vie nutritive, par exemple, n'est présente qu'avec la présence d'un corps pourvu d'organes liés à la nutrition. Il en va de même pour les autres sortes d'âme et pour les autres sens de « vivre ». Si l'âme animant le corps possède plusieurs et différentes fonctions psychiques, le corps serait donc organisé d'une manière à posséder tous les instruments requis pour dûment vivre les « vies » dont son âme unifiée est responsable. Pour le dire autrement, le corps ne possédera pas les organes relatifs à une sorte de vie qu'il ne possède pas potentiellement. Les éponges n'ont pas d'instruments de locomotion parce que « vivre » de manière à changer sa place ne

²⁶ Bodeüs pense qu'avec cette substitution Aristote élimine le caractère tautologique de sa définition (*Aristote. De l'âme*, traduction et présentation, Paris, GF Flammarion, 1993, p.137 n.4).

leur appartient pas. Donc pour le corps, la possession *potentielle* de la vie correspond à être la matière appropriée pour recevoir la sorte de(s) vie(s) imprimé(es) par son principe d'animation. Le corps auquel appartient une âme est un corps qui a la potentialité d'agir conformément à sa forme et à la vie imprimée par cette forme. L'âme est la réalisation du corps qui a la faculté d'être tel, dit Aristote.²⁷ C'est d'ailleurs le point qu'Aristote reproche à ses prédécesseurs d'avoir raté dans leur considération de l'âme comme harmonie : L'harmonie entre le corps et l'âme ne va jamais sans qualification parce que n'importe quelle âme ne va pas avec n'importe quel corps :

Car la réalisation de chaque chose se produit naturellement dans ce qui l'inclut potentiellement et au sein de la matière appropriée. (DA, II, 2, 414a25-27)²⁸

Pour un corps, être organisé de telle ou telle façon précise équivaut à posséder potentiellement tel ou tel vie précise. Une *telle* âme, et la vie qu'elle entraîne avec elle-même, appartiennent à ce corps qui est potentiellement convenable à cette sorte de vie. Il est donc naturel que *cette* vie précise se produise dans *ce* corps précis parce qu'il s'agit d'une vie à vivre avec ce corps, avec cette organisation corporelle précise : ce corps est convenablement organisé pour les activités propres à cette vie que détermine sa forme. Le corps pourvu d'organes existe *en vue de* l'actualisation de la vie qu'il possède potentiellement. Le corps animé est le corps qui a actuellement la *puissance* de vivre *ainsi* ; il est *prêt* à vivre *ainsi*, c'est-à-dire, comme il est défini par sa forme.²⁹ Pour reprendre l'exemple de la nutrition, c'est l'âme nutritive qui fait que ce corps a *actuellement* la *capacité* de nutrition, c'est-à-dire la capacité de faire les *praxeis* propres à cette sorte de « vivre ». L'âme nutritive est la réalisation de la vie nutritive pour un tel ou tel corps, lequel est dûment et suffisamment organisé en vue de vivre une telle vie. Il en va pareillement pour les autres sortes de l'âme et les autres sens de « vivre » (sauf l'intelligence).³⁰

²⁷ DA, II, 2, 414a27.

²⁸ ἐκάστου γὰρ ἡ ἐντελέχεια ἐν τῷ δυνάμει ὑπάρχοντι καὶ τῇ οἰκείᾳ ὕλῃ πέφυκεν ἐγγίνεσθαι.

²⁹ Voir R. Bolton, « Aristotle's Definition of the Soul », *loc. cit.*, p. 261.

³⁰ Selon A. Jaulin, ce que l'on peut dire de commun à propos de l'âme, c'est une formule 'télique' comme la suivante: « l'âme est l'ensemble achevé des différences qui déterminent un corps organique comme tel ou tel corps. » (« L'âme et la vie », *loc. cit.*, p.134).

IV. L'âme et l'action totale de l'animal

Cette perspective sur le rapport entre l'âme, le corps et la vie est partagée par les *PA* et elle est prise comme le point de départ de l'investigation de ce texte. Dans un passage très bien connu du livre I, Aristote dit :

Mais puisque tout instrument est en vue de quelque chose et que chacune des parties du corps est en vue de quelque chose, que ce en vue de quoi elles sont est une certaine action, il est manifeste aussi que le corps tout entier a été constitué en vue d'une certaine action totale. Le sciage, en effet, ne se fait pas en vue de la scie, mais la scie en vue du sciage, car le sciage est une certaine utilisation de la scie. De sorte que le corps est en vue de l'âme et les parties en vue des fonctions pour lesquelles chacune d'elles existe par nature. Il faut donc d'abord parler des actions. (*PA*, I, 4, 645b14-21)³¹

Dans ce passage aussi, il y a une substitution parallèle à celle que l'on a entre deux définitions de l'âme en *DA*, II, 1, 412a27-28 et 412b4-6. D'abord, il est dit que le corps existe en vue d'une certaine action totale ; après, vers la fin du passage, l'« action totale » est remplacée par l'« âme ». Or cette substitution nous mène vers la même conclusion que le *DA* : si l'âme est la réalisation d'un *corps* qui possède potentiellement la vie, elle est, du même coup, la réalisation de cette même *vie* possédée en potentiel par le corps. Pour un tel corps, l'âme est la réalisation de sa capacité de vivre. Le corps, de par son existence en vue de l'âme, existe, en fait, en vue de la vie que l'âme réalise. Le corps est toujours le corps d'une certaine vie : il existe pour l'ensemble des facultés qui constituent cette vie ; il existe pour vivre cette vie, pour vivre de telle ou telle façon selon les facultés de son âme. Or les facultés sont logiquement précédées par leurs activités et par leurs actions (*DA*, II, 4, 415a18-20). Le même type de rapport de priorité doit être également supposé entre l'action totale et le corps entier aussi. Ce dernier existe en vue d'un ensemble d'actions dont l'âme possède les facultés. L'« action totale » désigne et englobe donc toutes les manifestations de « vivre » dont ce corps animé possède les facultés grâce à son âme. En tant que vie globale de l'organisme,

³¹ Ἐπεὶ δὲ τὸ μὲν ὄργανον πᾶν ἕνεκά του, τῶν δὲ τοῦ σώματος μορίων ἕκαστον ἕνεκά του, τὸ δ' οὐ ἕνεκα πράξις τις, φανερόν ὅτι καὶ τὸ σύνολον σῶμα συνέστηκε πράξεώς τινος ἕνεκα πολλήρου. Οὐ γὰρ ἡ πρίσις τοῦ πρίονος χάριν γέγονεν, ἀλλ' ὁ πρίων τῆς πρίσεως· χρήσις γὰρ τις ἡ πρίσις ἐστίν. Ὡστε καὶ τὸ σῶμά πως τῆς ψυχῆς ἕνεκεν, καὶ τὰ μόρια τῶν ἔργων πρὸς ἃ πέφυκεν ἕκαστον. Λεκτέον ἄρα πρῶτον τὰς πράξεις.

l'action totale consiste dans l'ensemble organisé des actions propres à chacun des sens dans lequel la vie appartient à cet organisme.³²

Toutes ces considérations jusqu'ici permettent de se faire une première idée de ce que serait la conception aristotélicienne du bien-vivre chez les animaux. Bien-vivre serait, pour un animal, le bon accomplissement de l'action totale dont il est capable grâce à son âme.³³ Il serait le bon accomplissement de « vivre » dans tous les sens qu'il le possède en fonction de son âme à lui. On n'attendrait pas qu'un animal qui ne possède pas la faculté de mouvement local se déplace bien. Si l'on peut prendre les actions propres à chacun des différents sens de vivre dans lesquels un animal possède la vie comme les composants de la vie globale et de l'action totale de cet animal, le bon accomplissement de cette action serait le bien-vivre pour cet animal. Le rapport entre différents sens de vivre et la vie globale de l'animal doit être parallèle à celui entre l'âme et ses « parcelles ». De la même manière que tous les animaux ont une seule âme une et unifiée avec plusieurs facultés qui sont différentes et distinctes *en raison* (sans l'être ni selon le lieu ni selon la grandeur³⁴), les différents sens de « vivre » sont les différentes fonctions et les différentes activités d'une seule vie unifiée de l'animal. La vie de l'animal ne serait donc pas plus départementalisée que son âme.³⁵

L'exemple des insectes divisés peut être utile pour illustrer ce point. En effet, leur cas ne semble pas être le meilleur exemple pour illustrer l'intégrité de la vie chez les animaux car le principe de l'unité de vie semble un peu « lâché » chez ces créatures. En tant qu'animal non

³² L'interprétation que J. G. Lennox fait de ce passage reconnaît le rôle que peut jouer la distinction de différents sens de vivre dans l'explication de *differentiae* des vivants. Lennox dit : « The idea here is something like an over-arching teleological explanation, in which one looks at the entire anatomy of an animal, asks why it is organized that way, and answers, 'because that is what an animal like that needs to perform the nutritive, reproductive, perceptive, locomotive, etc. activities of the soul » (« Bios, praxis and the Unity of Life », dans *Aristotele: Was ist 'Leben'? Aristoteles' Anschauungen zur Entstehungsweise und Funktion von Leben*, Akten der Tagung vom 23.-26. August 2006 in Bamberg, ed. Sabine Föllinger, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2009, p. 239-259 [p. 253]). Voir cependant ses réserves sur la validité logique de l'argument de ce passage, dans *Aristotle. On the Parts of Animals, op. cit.*, p. 176.

³³ L'idée populaire dont Aristote fait mention dans l'*EN* (I, 2, 1095a18-20 et I, 8, 1098b21-22) et qui identifie *euprattein* et *eudzen* avec l'*eudaimonia*, n'est pas complètement dépourvue du sens d'un point de vue biologique aussi.

³⁴ *DA*, II, 2, 413b13-414a3.

³⁵ C'est ainsi que D. Balme explique son choix de *πολήρους* au lieu de *πολυμεροῦς* en *PA*, I, 4, 645b17 : l'action totale de l'animal n'est pas une agglomération des activités dont l'animal est capables, mais elle est une activité coordonnée, complète et compréhensive de l'animal comme un tout (*Aristotle : De Partibus Animalium I, op. cit.*, p. 124).

sanguin segmenté, chez les insectes la vie n'est pas aussi bien articulée, selon Aristote, qu'elle l'est chez les grands animaux sanguins (*De Juv.*, 2, 468b10-15). Mais exactement pour la même raison leur cas peut constituer un bon exemple parce que la « lâcheté » de leur principe vital permet d'expliquer qu'il est toujours possible pour un animal de rester en vie sans bien-vivre pour Aristote.

Les parties segmentées de certains des insectes³⁶ continuent à vivre, selon Aristote, parce que dans chacune de ces parties s'actualise la même espèce de l'âme qu'avant la division. A cet égard, ces insectes ressemblent aux plantes :

Par ailleurs, on peut encore voir que les végétaux qu'on segmente restent en vie, ainsi que, chez les animaux, certains des insectes. C'est comme si leur âme restait identique spécifiquement, quoique non numériquement [ὡς τὴν αὐτὴν ἔχοντα ψυχὴν τῷ εἶδει, εἰ καὶ μὴ ἀριθμῷ], car chacun des deux segments est doué de sensation et de mouvement local jusqu'à un certain temps. [...] [C]hacun des deux segments comporte toutes les parties de l'âme. Et l'on a affaire à des âmes qui offrent une ressemblance spécifique l'une avec l'autre et avec l'âme entière [καὶ ὁμοειδῆ ἐστὶν ἀλλήλοις καὶ τῇ ὅλῃ]. (*DA*, I, 5, 411b19-27)³⁷

Selon ce passage, chaque partie segmentée restant en vie vit en tant qu'animal et non pas comme quelque chose de moins qu'un animal : « Des animaux de cette sorte, dit Aristote pour

³⁶ Aristote semble penser que les conditions et les durées de rester en vie après la division change pour différentes sortes d'insecte. Parmi les insectes dont parle Aristote, il semble que ce sont les longs insectes comme *scolopendrae* qui vivent le plus long temps après avoir été divisé en plusieurs parties (*JA*, 707a27-31) alors que les insectes « supérieurs » comme les abeilles ne peuvent supporter une division que si la tête ou le ventre reste lié à la partie médiane où se trouve le principe de l'âme nutritive et c'est la partie restant liée au principe de l'âme nutritive qui continuent à vivre (*De Juv.*, 2, 468a27-28). Peu important, cependant, ces différences pour mes tâches ici parce que ce que je cherche dans le cas des insectes divisés n'est qu'un bon exemple pour mon argument sur le bien-vivre animal. Sur ces points voir R. K. Sprague, « Aristotle and Divided Insects », *Méthexis* 2, 1989, p. 29-40 ; David Lefebvre « L'argument du sectionnement des vivants dans les *Parva Naturalia* : le cas des insectes », *Revue de Philosophie Ancienne* 20 (1), 2002, p. 5-34 et Abraham P. Bos, « Aristotle on Dissection of Plants and Animals and His Concept of the Instrumental Soul-body », *Ancient Philosophy* 27, 2007, p. 95-106.

³⁷ Les autres passages sur les insectes divisés : *DA*, I, 4, 409a9-10; II, 2, 413b16-22; *HA*, IV, 7, 531b30-532a4; *PA*, III, 5, 667b22-31; IV, 5, 682a3-8; *IA*, 7, 707a23-b5; *De long.*, 6, 467a18-29; *De Juv.*, 2, 468a23-b15 ; *De Resp.*, 3 (9), 471b19-29 ; *De Vit.*, 1 (17-23), 478b32-479a7 ; *Mét.*, Z, 16, 1040b10-16. Sprague, « Aristotle and Divided Insects », *loc. cit.*, pense que les animaux qui vivent après la division dont il est question dans ce dernier passage de la *Métaphysique* ne sont pas insectes mais des grands animaux sanguins.

les insectes, sont en effet comme une pluralité d'*animaux* composant une même nature » (*De Juv.*, 2, 468b9-10 – italique ajouté).³⁸ Quand divisé, l'insecte ne se divise donc jamais, d'une part, en une sorte de plante qui ne serait douée que de l'âme nutritive et d'autre part, en une créature impossible quelconque qui serait douée de la seule sensation sans toutefois posséder l'âme nutritive.³⁹

Or, les parties segmentées de l'insecte ne continuent pas à vivre comme n'importe quel animal. Dans les parties segmentées, la corrélation et la coordination vitale entre l'âme et le corps sont brisées et perdues. Du point de vue exclusif de leurs formes, ces parties sont toujours le même insecte qu'avant la division parce que chacune a la même espèce de l'âme que l'insecte d'origine. Mais au niveau de la substance composée, bien qu'elles ne soient pas toujours n'importe quel animal quelconque et qu'elles possèdent toujours l'âme d'un insecte, désormais elles sont n'importe quel insecte. Car elles ne possèdent plus un corps qui leur permettrait de vivre la même vie que celle de l'insecte d'origine. Elles ne sont plus aptes à accomplir les actions propres à la vie que menait l'insecte d'origine. Les parties segmentées de l'insecte existent comme si elles étaient coincées dans l'espace d'une réalisation première purement formelle sans la matière appropriée. Elles ne sont pas complètement sans matière mais la matière qu'elles possèdent n'est pas (ou n'est plus) convenablement organisée pour vivre la vie dont leur âme est capable. Ces « insectes » vivent et, au niveau formel, elles possèdent tous les « vivres » que possédait l'insecte avant la division. Mais tout de même, elles n'ont plus les organes pour vivre ces vies dûment : en tant qu'insecte, elles ne vivent pas bien.

V. La structure de l'action totale chez l'animal

L'exemple des insectes divisés donnent aussi une idée sur la structure de l'action totale d'un animal : Comme Balme le souligne⁴⁰, cette action totale n'est pas une agglomération des différentes actions dont l'animal est capable grâce à ses facultés psychiques. De même pour le corps aussi : le corps n'est pas une agglomération des parties

³⁸ Voir aussi *IA*, 7, 707a23-b5 : « Ce qui fait qu'ils vivent même après avoir été coupés, c'est que la constitution de chacun d'eux ressemble beaucoup à celle d'un animal que l'on formerait de la réunion de plusieurs animaux. » (707b1-3, trad. Barthélemy Saint-Hilaire).

³⁹ Voir les analyses de Polansky sur la division des plantes et les insectes (*Aristotle's De Anima, op. cit.*, p.179-180 et p. 195-196).

⁴⁰ Voir la note 31 en haut.

dont chacune a sa propre action comme sa fin indépendante et autonome des autres parties du corps. L'action totale de l'animal est constituée *des* téléologies subordonnées l'une à l'autre ; et l'ensemble de cette structure a comme fin la préservation de la vie et la nature propre de l'animal.⁴¹ Si les parties segmentées des insectes ne peuvent pas continuer à vivre pour un long temps après la division, c'est que la téléologie de leur action totale est brisée et a perdu son intégrité. Pour le dire du point de vue de la vie, si elles vivent (quoique pour une courte durée) sans toutefois bien vivre, c'est qu'elles ne peuvent plus accomplir leur action totale faute de l'organisation corporelle nécessaire à leur préservation :

Toutefois, pour ce qui est de préserver leur nature [après la division], les plantes y parviennent, tandis que ces êtres-là [les insectes] ne le peuvent pas, faute d'organes destinés à leur sauvegarde. Aux uns, il manque un organe capable de s'approprier la nourriture ; aux autres, un organe pouvant la recevoir ; et à d'autre encore, d'autres organes en plus de ces deux-là [ἀλλὰ πρὸς τὸ σώζεσθαι τὴν φύσιν, τὰ μὲν φυτὰ δύναται, ταῦτα δ' οὐ δύναται διὰ τὸ μὴ ἔχειν ὄργανα πρὸς σωτηρίαν, ἐνδεᾶ τ' εἶναι τὰ μὲν τοῦ ληψομένου τὰ δὲ τοῦ δεξομένου τὴν τροφήν, τὰ δ' ἄλλων τε καὶ τούτων ἀμφοτέρων.] (*De Juv.*, 2, 468b5-7).⁴²

Comme les bovins à face humaine d'Empédocle, les insectes divisés, eux aussi, ne sont plus capables de se diriger vers un *telos*, lequel consiste dans leur nature comme forme⁴³ : ils ne sont plus ce qu'ils sont.

La division corporelle d'un animal ne segmente donc pas son âme en ses diverses facultés, mais en brisant l'intégrité organique de l'animal, la division brise la mécanique de la nutrition : elle rend impossible l'accomplissement de la téléologie du processus physiologique relative à la nutrition.⁴⁴ L'activité nutritive a donc sa propre téléologie et ses propres organes concourants. Quoique donc chaque segment retienne l'identité spécifique de l'âme propre à l'animal divisé, la sauvegarde du mode de vie global de l'animal requiert, comme sa condition

⁴¹ C'est le point qu'Aristote précise dans toutes dernières lignes des *PA*, I : « Pour toutes les actions, donc, qui sont en vue d'autres actions, il est clair que les instruments dont elles sont les actions diffèrent de la même manière que les actions. De même, si certaines actions se trouvent être antérieures à d'autres actions et en être la fin, il en ira ainsi également de chacune des parties dont ces actions sont les actions » (645b28-32).

⁴² Cf. *DA*, I, 5, 411b22-24 : « [S'ils les insectes divisés ne survivent pas], cela n'a rien d'étrange : c'est qu'ils n'ont pas d'organes capables de préserver leur nature [ὄργανα γὰρ οὐκ ἔχουσιν ὥστε σώζειν τὴν φύσιν] ». Voir aussi *De Long.*, 6, 467a20-21.

⁴³ *Phys.*, II, 8, 199a30-b7

⁴⁴ Cf. *De Juv.*, 3, 469a2-10.

nécessaire, le bon fonctionnement de la téléologie du mécanisme de la faculté nutritive. C'est sous le rapport d'une nécessité hypothétique que le fonctionnement de la faculté nutritive est lié à la préservation et à la continuation de la nature globale de l'animal.⁴⁵

Or à la fin du passage dernièrement cité du *De juventute*, à la liste des organes requis pour la préservation de l'animal, Aristote ajoute, à côté de ceux par lesquels l'animal s'approprie sa nourriture (la tête) et ceux qui servent à sa réception (le ventre), « d'autres organes en plus ». Parmi ces « autres organes », on doit, peut être, compter la partie analogue du cœur où réside le principe de la vie. Mais il faut aussi compter, je pense, les organes qui servent au mouvement local. Ceux-ci sont indispensables pour l'appropriation de la nourriture dans le cas des animaux doués de la locomotion. Or, outre les organes de locomotion, il faut aussi compter les organes des sens à distance, lesquels servent au bon accomplissement du mouvement.⁴⁶ Donc, le bon accomplissement de l'action totale de l'animal dépend de l'accomplissement des téléologies de ces deux autres facultés, à savoir, la faculté de mouvement et la faculté de sensation. Or, ce n'est pas leurs accomplissements indépendants dont il s'agit ici. Il faut qu'elles s'accomplissent d'une manière à s'articuler au mécanisme de la nutrition : elles font partie de la téléologie de la nutrition. Chez les animaux, la nutrition devient une activité plus complexe qu'elle l'est chez les plantes parce que la téléologie de la nutrition chez les animaux comprend les actions des autres facultés au-delà des actions propres à l'âme nutritive. Outre les sens à distance, le toucher et le goût, eux aussi, sont au service de la vie nutritive de l'animal. Les activités des facultés motrice et sensitive contribuent donc aux fins poursuivies par la faculté nutritive.⁴⁷

Or, les actions propres à la faculté nutritive ne sauraient constituer la fin ultime de toutes les autres capacités « supérieures » de l'animal. Elles ne peuvent pas être l'instance ultime de la téléologique de tous les autres « vivres » de l'animal⁴⁸, parce que, selon Aristote, « c'est en effet en tant qu'il est un animal que nous disons que tel <animal> est vivant, mais c'est en tant qu'il est capable de sensation que nous disons du corps qu'il est un animal » (*De Juv.*, 3, 469a18-20). La vie animale est par définition sensitive.⁴⁹ C'est donc la vie animale en tant

⁴⁵ Voir Pierre-Marie Morel, *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*, Paris, Vrin, 2007, p. 84-85.

⁴⁶ *DA*, III, 11, 434a30-b8.

⁴⁷ Cf. Leunissen, *Aristotle's Science of Nature*, *op.cit.*, p. 59.

⁴⁸ *Pace* Leunissen, *ibid.*, p. 63-74.

⁴⁹ Les textes qui constituent les *PN* privilégient la sensation sur les autres facultés de l'animal. Comme il est dit déjà dans le préambule du *De sensu* (1, 436b1-12), ces textes traitent soit de caractéristiques qui suivent

que vie animale qui constitue la cause finale qui détermine toute organisation fonctionnelle de l'acte de vivre de l'organisme.

Entre les facultés « supérieures » et les facultés « inférieures » de l'animal, il y a donc bien un rapport d'interdépendance. Il s'agit *des* nécessités hypothétiques liant réciproquement un niveau et l'autre.⁵⁰ C'est ce complexe des nécessités hypothétiques que reflète ce qui est « total » dans l'action totale de l'animal. Il semble qu'il y a bien une pluralité des nécessités hypothétiques et qu'elles se coupent mutuellement: d'une part, les activités de la capacité motrice et celles de la capacité sensitive sont nécessaires pour que l'animal puisse se nourrir, sinon « il va périr sans parvenir à sa fin, qui est l'œuvre de la nature » (*DA*, III, 12, 434a34-b1).⁵¹ Mais d'autre part, il est impensable qu'un animal se meuve et sente sans se nourrir. En plus, l'animalité de l'animal est une fin supérieure pour et par rapport à sa vie nutritive.

Ce qui est dit ici à un niveau plus ou moins général peut être également dit au niveau de la nature propre de chaque espèce de l'animal. Chaque sorte d'animal a sa propre manière spécifique de manifester les différents sens de vivre. Il n'y a pas de « vivre » abstrait : tout vivre est vivre d'une certaine façon précise, c'est-à-dire selon une forme précise. Cela est un autre point que l'exemple des insectes divisés nous permet de voir. Les insectes ressemblent aux plantes par le fait que ses parties segmentées sont capables de vivre après la division, dit Aristote. Cependant, ils sont dissemblables sur un point important : les parties segmentées de l'insecte ne peuvent rester vivant que jusqu'à un certain moment « alors que les plantes recouvrent leur nature complète [ἐκείνα δὲ καὶ τέλεια γίνεταί τὴν φύσιν], c'est-à-dire que deux ou un nombre supérieur de plantes se forment à partir d'une seule » (*PA*, IV, 6, 682b31-32). Les parties segmentées de la plante peuvent retrouver leur état de maturité. Pour les plantes, la division peut fonctionner comme une reproduction.⁵² On peut assumer qu'après la division, les plantes perdent, elles aussi, leur identité spécifique et les parties segmentées

logiquement de la nature sensitive de l'animal, soit de celles que supposent la présence et le maintien de cette même nature sensitive. Bien qu'ils portent plutôt sur la mécanique de vivre, les *PN* ne perdent jamais la vue de la nature sensitive de l'animale comme la cause « en vue de quoi » existent et fonctionnent certaines autres facultés de l'animal. Sur ce point voir P.-M. Morel, *De la matière à l'action*, *op. cit.*, p. 71-89.

⁵⁰ Ce qui est dit dans le passage suivant du *De Somno* doit être correct réciproquement entre les actions des facultés 'inférieures' et 'supérieures' : « Je veux parler de la nécessité conditionnelle, considérant que s'il doit y avoir un animal pourvu de sa nature propre, il faut par nécessité que certains <attributs> lui appartiennent et que, ceux-ci lui appartenant, d'autres encore lui appartiennent. » (2, 455b26-28).

⁵¹ Je pense que l'œuvre de la nature dans laquelle consiste le *telos* de l'animal est l'état mature, c'est-à-dire l'état accompli de sa forme spécifique. Je comprends ce passage en parallèle avec *Phys.*, II, 8, 199a30-32.

⁵² R. K. Sprague, « Aristotle and Divided Insects », *loc. cit.*, p. 31.

deviennent, comme les insectes, « n’importe quelle plante ». Mais la simplicité de leur nature leur permet de regagner leur identité spécifique et la nature d’un membre mature de leur propre espèce. Elles retrouvent leur perfectionnement spécifique.⁵³ C’est cette possibilité de regagner le perfectionnement de leur état mature que perdent les parties segmentées de l’insecte. Ce qui peut être, pour une plante, une méthode pour reproduire la vie finit, pour les animaux, par la mort. Les parties segmentées de l’insecte perdent à jamais la possibilité d’être dans le meilleur état de leur nature. Elles perdent la possibilité de vivre conformément à la nature de leur espèce. En effet, dans la mesure où ces segments ne perdent pas l’identité spécifique de leur âme, on pourrait dire qu’au niveau formel, ils n’ont pas perdu leur nature comme *telos*. À ce niveau formel, ils ont le même *telos* que l’insecte avant la division. Or, comme ils ne sont plus capables d’agir d’une manière à manifester les « vivres » qu’ils sont « psychologiquement » capables, il est impossible pour eux d’atteindre leur *telos*. Leur *action* ne peut pas être aussi *bien* totale et complète que celle d’un membre mature de leur espèce. Aristote ne donne nulle part une formulation pour le bien-vivre des animaux. Mais eut-il à en donné une, je crois qu’elle aurait été quelque chose comme la suivante : bien-vivre pour *tous* les animaux consiste à être dans la meilleure de sa nature d’une manière à pouvoir dûment accomplir l’action totale qui constitue la vie propre et caractéristique de son espèce.

VI. « Vivre seulement » et la complexité de l’action totale

Or cette dernière conclusion a besoin d’une précision parce que par cette conclusion on perd un peu la différence entre les animaux qui « vivent seulement » et ceux qui ont prétention au bien vivre.⁵⁴ Après tout, toute substance aura atteint ce qui est *belition* pour elle dans la mesure où elle possède sa forme et est dûment composée. Une plante ou une éponge ne serait pas moins accomplie qu’un homme.

Selon Aristote, les plantes et certaines des créatures marines ne font que « vivre simplement »⁵⁵, non pas parce qu’elles sont dépourvues de tout *belition*. Elles sont dépourvues

⁵³ Le mécanisme de cette régénération est décrit en *De Juv.*, 3, 468b16-28.

⁵⁴ Ce n’est pas une distinction qu’Aristote fait explicitement. En *PA*, II, 10, 655b37- 656a8 Aristote étend le groupe d’animaux participant au bien-vivre au-delà de l’homme. Or, cet élargissement de la participation au bien-vivre ne couvre pas tous les animaux et Aristote suggère, d’une façon plus ou moins tacite, l’existence de certains animaux qui sont restreints à « vivre seulement » sans participer au bien-vivre.

⁵⁵ Pour ce qui est de la distinction entre les animaux qui participent au bien-vivre et ceux qui « vivent seulement », ces derniers sont groupés, en *PA*, II, 10, 655b37- 656a8, avec les plantes. Cela suggère que ces

de toute participation au bien-vivre, parce que chez elles, la différence entre vivre comme l'opposé simple et immédiat de non-vivre et vivre comme le vivant qu'elles sont (c'est-à-dire, conformément à sa nature comme forme et dans la réalisation complète de sa forme⁵⁶) n'est pas aussi grande qu'elle l'est pour les animaux plus complexes. L'action constitutive et caractéristique de leur vie ne les distingue de la nature inanimée que dans le sens le plus minime qu'il puisse être. S'il est impossible qu'une plante en tant que plante ne vive pas⁵⁷, son vivre ne consiste, cependant, que dans l'actualisation la plus simple possible d'une capacité qui distingue la vie de la non-vie, selon Aristote. Donc, en ce qui concerne les animaux qui « vivent seulement », ce qui les fait si simple c'est le fait de ne vivre qu'une forme de vie aussi simple que celle des plantes (malgré leur nature sensitive) et de la vivre de la manière la plus simple et immédiate possible pour un animal.

Chez ces animaux simples, il n'y a donc pas de différence considérable entre la simple actualisation et la bonne actualisation de la capacité qui les distingue de l'inanimé. Quant aux animaux plus complexes, il semble que chez eux, vivre *comme un simple opposé du non-vivant* et vivre *comme ce qu'il est* ne sont pas aussi simultanés. D'abord parce qu'ils possèdent le vivre dans plusieurs sens. Chez ces animaux plus complexes, comme la vie se trouve dotée de plusieurs facultés, leur acte de vivre est loin d'être une différenciation immédiate de l'inanimé.

Cependant cela ne permet pas de dire que ces animaux vivent bien par définition et tout sens de « vivre seulement » est exclu de leurs vies. Si l'animé se distingue de l'inanimé par le fait d'être en vie, et si la vie s'entend dans plusieurs sens, il s'ensuit que l'animé se distingue de l'inanimé non pas dans un seul sens mais dans plusieurs sens. Pour chacun de ces sens séparément, la vie et le vivant peuvent être séparés de la non-vie et du non-vivant.

animaux soient, selon Aristote, comme les plantes à certains égards. En *HA*, VII (VIII), 1, 588b10-27, Aristote parle de cinq sortes de créatures marines qui occupent la frontière entre être une plante et être un animal. Ces créatures sont : les ascidies, les éponges, les anémones, les pinna et les solens.

⁵⁶ En ce qui concerne les créatures marines produites de la génération spontanée, comme leur génération et leur croissance ne sont pas l'accomplissement d'une forme en puissance transmise dans la semence par le géniteur en vue de la reproduction, bien-vivre comme vivre conformément à leur forme ne saurait pas être dit pour eux. Cependant, on peut dire qu'ils vivraient bien quand le résultat du processus de leur génération « tombe bien » comme les animaux d'Empédocle qui parviennent à vivre. La différence entre les animaux qui « vivent seulement » et ceux qui participent au bien-vivre peut être entrevue si on compare la complexité de la médiation dans la génération d'une éponge à celle requise pour éviter qu'un bovin « tombe bien » et ne soit pas à face humaine.

⁵⁷ C'est une expression qu'Aristote utilise pour les animaux en *De Juv.*, 1, 467b22-23.

C'est-à-dire que, par exemple, comparé à une chose inanimée, le fait de sentir tout seul suffirait par soi-même à distinguer l'animé. Pour un corps naturel doué de sentir, le fait de vivre peut bien se dire comme une conséquence logique de son être doué de sentir sans faire aucune référence à sa faculté nutritive. Même si la possession de la sensation sans la faculté nutritive est biologiquement impossible. L'animal peut être dit vivant sous la seule et seule référence de sa nature sensitive. Logiquement parlant, on n'a pas besoin de présupposer la faculté nutritive et son activité pour reconnaître une manifestation de la sensation comme une manifestation de vie. La sensation est une condition suffisante pour la présence de la vie.⁵⁸ S'il pouvait y avoir une sorte de créature qui pouvait avoir l'âme sensitive sans l'âme nutritive, il ne serait pas moins vivant qu'un animal sublunaire, lequel ne peut pas être sensitif sans posséder la faculté nutritive. Les sens de vivre ne sont pas logiquement interdépendants parce que les facultés auxquelles ils correspondent sont séparables et distinctes par raison. Chacun, par soi-même, suffit à distinguer l'animé de l'inanimé.⁵⁹ L'intelligence et le cas du Dieu en constituent les meilleurs exemples. Si donc chacun des sens de vivre correspond, avant toute autre chose, à un simple fait de vivre comme l'opposé de non-vivre, j'en conclus que pour chacun de ces sens, « vivre simplement » et « bien vivre » se distinguerait. Tous les sens de vivre et toutes les manifestations de la vie peuvent être l'objet d'une distinction entre

⁵⁸ Dans le même passage (*DA*, II, 2, 413a22-25), « nous prétendons, dit Aristote, qu'il y a vie là où se trouve ne serait-ce qu'une seule quelconque de [ses] manifestations ». Sur ce point voir aussi G. B. Matthews, « *De Anima* 2 2-4 and the Meaning of Life », dans *Essays on Aristotle's De Anima*, éd. Martha Nussbaum et A. O. Rorty, Oxford, Clarendon Press, 1997, p.185-193.

⁵⁹ Dans le fragment B 80 (Düring) du *Protreptique*, Aristote pose une opposition immédiate entre la sensation et la non-vie. Cela paraîtrait un peu étrange, voire faux, aux lecteurs du *DA*. Ce fragment B 80 dit que « nous distinguons la vie de l'absence de vie par la perception ». Dans un autre fragment parallèle (B 74 Düring) il est dit que « la vie se distingue de l'absence de la vie par la sensation, et la vie se définit par la présence et la faculté de sensation ». Bien qu'il soit clair, dans le contexte du dernier fragment, qu'Aristote cherche à dire que sans sensation il ne vaut plus la peine de vivre *pour l'homme*, je crois cependant que mérite attention cette aise avec laquelle Aristote met en opposition la vie à la non-vie par le critère de la sensation au lieu de la capacité nutritive, comme on s'attendrait de l'auteur du *DA*. Voir aussi *EN*, IX, 9, 1170a19, *EE*, VII, 12, 1244b23-33 et *Top.*, V, 2, 129b33-34. Un autre exemple intéressant sur ce point et qui paraîtrait sans doute étrange d'un point de vue strict de la théorie aristotélicienne de l'embryologie, se trouve dans les *Politiques*, VII, 16 : « Il faut poser une limite numérique à la procréation, et si des couples conçoivent en outrepassant cette <limite> il faut pratiquer l'avortement avant que <le fœtus> ait reçu la sensibilité, c'est-à-dire la vie [πρὶν αἰσθησὶν ἐγγενέσθαι καὶ ζῶην ἐμποιεῖσθαι δεῖ τὴν ἄμβλωσιν]. Car si cette pratique est impie ou non, cela sera tranché par <le critère> de la sensation c'est-à-dire de la vie [τῆ αἰσθήσει καὶ τῷ ζῆν] » (1335b23-26). Or ces passages ne paraîtraient pas aussi 'faux' si on considère qu'en effet selon le *DA* la sensation par elle-même distingue la vie de la non-vie aussi bien que le fait l'âme nutritive.

« vivre seulement » et « bien-vivre ». En plus, il semble que pour chacun de ces sens, une telle distinction peut être faite indépendamment des autres. Si on continue par l'exemple du Dieu, le cas de Dieu est un cas de « vivre seulement » parce que le Dieu vit dans l'immédiateté de l'acte et de l'objet de son intelligence.⁶⁰ Son acte d'intelligence est marqué par une telle simplicité qu'il n'a pas besoin de vertus pour son bon accomplissement. Sa félicité consiste dans la valeur de sa seule activité et dans la simplicité et la continuité avec lesquelles il l'accomplit. Il en va semblablement pour les créatures qui « vivent seulement ». Si elles ne sont pas félicitées, c'est que leurs activités ne sont pas à la même hauteur normative que celle du Dieu. Elles possèdent cependant une simplicité proche de celle du Dieu. Il s'ensuit, je pense, que ces créatures « vivent seulement » moins parce qu'elles ne possèdent que la vie nutritive qu'elles la possèdent d'une manière la plus simple possible. « Vivre seulement » n'est pas limité au domaine de l'un des sens de vivre. Les vivants peuvent « vivre seulement » dans tous les sens de vivre.

Dans le cas des créatures plus complexes que les plantes (et les éponges, etc.) et moins nobles que le Dieu, comme la vie requiert plusieurs actions, leurs actions totales ne sauraient jamais être aussi simple et aussi immédiate que celle d'une plante ou celle d'un Dieu. Ils ne vivraient jamais aussi « seulement » qu'eux. Pour ces créatures, entre la simple possession des différentes potentialités de vivre et la réussite de leurs actions totales, il y a le simple fait d'agir sans le faire bien. De même pour chacun des composants de l'action totale, c'est-à-dire, différentes manifestations de vivre selon ses différents sens : entre, par exemple, la simple possession de la capacité de se mouvoir et se mouvoir bien, il y a se mouvoir sans le faire bien. Chez ces animaux, le simple acte de se nourrir ne s'effectue jamais dans la simplicité d'une plante. Chez les animaux sanguins, par exemple, la présence du cœur, du sang, et celle des parties pour recevoir la nourriture et pour évacuer les résidus sont indispensables pour le fonctionnement de leur vie nutritive. C'est-à-dire que chez ce type d'animaux, la vie nutritive est toujours médiante et n'a aucune forme aussi simple que celle d'une plante ; elle ne distingue pas l'animal de l'inanimé aussi immédiatement que celle d'une plante. Son actualisation simple est d'or et déjà celle d'un corps organisé selon l'interdépendance de certaines nécessités hypothétiques. Pour ces animaux, vivre une vie nutritive n'est jamais la

⁶⁰ Voir *Mét.*, Λ, 1072b13-30 dont les dernières lignes disent : « La vie du Dieu qui, par elle-même, est la meilleure et éternelle est acte. Nous affirmons donc que le dieu est l'animal éternel et le meilleur, de sorte que la vie et la durée continue et éternelle appartiennent au dieu, car le dieu est cela même [ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὐτὴν ἐκεῖνου ζῶη ἀρίστη καὶ αἰδῖος. φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον αἰδῖον ἄριστον, ὥστε ζῶη καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ αἰδῖος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός]» (1072b27-30).

réussir d'emblée. Autrement dit, le bien-vivre des animaux complexes dépend du bon accomplissement de leur complexité.

VII. *De Caelo* : l'analogie de complexité entre les actions des planètes et celles de l'homme

Ces idées peuvent être corroborées par un passage très connu du *De Caelo* en II, 12, 292b1-10⁶¹ où Aristote fait une comparaison entre les astres et les êtres vivants sublunaires afin d'expliquer sa solution à une aporie concernant la complexité des mouvements des corps célestes. La difficulté est la suivante⁶² : pourquoi les planètes plus proches du corps premier et de la translation première sont mues des mouvements plus nombreux que les corps plus éloignés (comme la Terre, le Soleil et la Lune) qui sont plus proche du centre du système des sphères homocentriques ? Ce fait pose un problème parce que c'est l'ordre contraire qui semble être plus rationnel. Il semble plus rationnel que soit mus par le moins de mouvement les corps qui sont plus proches et voisins du premier corps, lequel est mû par une translation unique. Autrement dit, il semble plus rationnel que la quantité de mouvement des corps célestes s'accroît vers le centre. Mais le fait est le contraire.

Comme sa solution à cette aporie, Aristote suggère qu'un changement de perspective dans notre conception des corps célestes. Selon lui, l'ordre actuel des choses paraîtra plus rationnel si on considère les corps célestes comme les vivants : si on éprouve une difficulté à ce sujet,

[c]'est que nous concevons les astres comme s'il ne s'agissait que de corps, c'est-à-dire d'unités ayant un ordre mais absolument dépourvues d'âme. Or il faut les concevoir comme participant à l'action, c'est-à-dire à la vie. En effet, il semble que de cette manière aucun des phénomènes ne sera irrationnel.⁶³ (292a18-22).

⁶¹ Les analyses que je développe jusqu'ici au sujet de la complexité de l'action totale de certains animaux et la lecture que je fais de ce passage du *De Caelo* sont étroitement parallèles aux idées développées par Catherine Osborne, « On the Disadvantages of Being a Complex Organism : Aristotle and the *scala naturae* », dans *Dumb Beasts and Dead Philosophers. Humanity and the Humane in Ancient Philosophy and Literature*, Oxford, Clarendon Press, 2007, p. 98-132. Or j'ai découvert l'article d'Osborne après la rédaction de ce chapitre présent. Pour les points sur lesquels je suis critique d'Osborne, voir les notes suivantes.

⁶² Pour la position de l'aporie voir *De Caelo*, II, 12 291b28-292a3.

⁶³ Ἄλλ' ἡμεῖς ὡς περὶ σωμάτων αὐτῶν μόνον, καὶ μονάδων τάξιν μὲν ἐχόντων, ἀψύχων δὲ πάμπαν, διανοοῦμεθα· δεῖ δ' ὡς μετεχόντων ὑπολαμβάνειν πράξεως καὶ ζωῆς· οὕτω γὰρ οὐθὲν δόξει παράλογον εἶναι τὸ συμβαῖνον.

Si l'on peut concevoir les astres comme participant à l'action, et donc, à la vie, la question de la différence entre les quantités de leurs mouvements devient une question de différence entre leurs manières de participer au « bien », c'est-à-dire au perfectionnement de leurs propres vies et au fait d'atteindre à leurs meilleurs états. C'est la fin naturelle de tous les vivants. Aristote suggère que pour les êtres qui sont toujours et déjà dans leur meilleur état, aucune action n'est requise pour atteindre leur fin parce qu'ils y sont déjà. Il n'y a qu'un seul être qui jouit de cette félicité : le principe le plus divin. Pour les choses qui sont moins excellentes, l'accomplissement de leur fin est une affaire plus ou moins complexe selon leur proximité à leur meilleur état. Il y a donc une proportion inverse, pour les choses, entre la quantité et la complexité des actions requise pour l'accomplissement du bien et la proximité à leur excellence :

Car il apparaît que le bien appartient à l'être qui est dans un état excellent sans que cet être accomplisse aucune action, et que pour ce qui est le plus proche de l'excellence, le bien vient de peu d'action ou même d'une seule alors que pour ceux qui en sont plus éloignés elle vient d'actions plus nombreuses.⁶⁴ (292a22-24)⁶⁵

⁶⁴ Ἔουκε γὰρ τῷ μὲν ἄριστα ἔχοντι ὑπάρχειν τὸ εὖ ἄνευ πράξεως, τῷ δ' ἐγγύτατα διὰ ὀλίγης καὶ μιᾶς, τοῖς δὲ πορρωτέρω διὰ πλειόνων.

⁶⁵ Je pense que ce passage ne peut pas être lu comme établissant une corrélation entre, d'une part, la quantité et la complexité des actions requises pour l'achèvement du bien et, d'autre part, une échelle de supériorité des êtres célestes. Une telle corrélation requerrait que ce passage contienne une réponse à l'une de ces trois questions suivantes : 1) est-ce que c'est parce qu'il est plus excellent (ou supérieur) qu'un être a besoin de moins d'actions ? ou 2) est-ce que c'est parce qu'il a besoin de moins d'actions qu'il est plus excellent ? ou encore 3) est-ce que l'excellence se définit déjà comme la possession de moins d'actions ? Aucune réponse à ces questions ne peut être tirée de ce passage. Parce que toute réponse échouerait à expliquer, par exemple, la supériorité des planètes à la Terre. Par analogie avec la supériorité de l'homme par rapport aux autres vivants, on pourrait peut-être supposer que la complexité des actions des planètes ne compromettrait pas leur supériorité par rapport à la Terre : de même que l'homme est supérieur aux autres vivants malgré la haute quantité et la complexité de ses actions, de même les planètes seraient aussi supérieures à la Terre, au Soleil et à la Lune, malgré la complexité de leur mouvement. Cependant, cette fois, on risque de ne pouvoir pas expliquer la supériorité du principe le plus divin par rapport à tous. Ce passage se comprend mieux si on laisse de côté l'idée d'y trouver une comparaison en termes de supériorité. Ce passage ne compare que les médiations requises, aux êtres célestes, pour atteindre le meilleur de leur état. La complexité des médiations n'explique pas le degré de supériorité. Autrement dit, il semble que selon ce passage, les complexités des actions d'un être n'a aucune valeur normative. Catherine Osborne, « On the Disadvantages of Being a Complex Organism », *loc. cit.*, p.117-122, a donc raison de dire que ce passage ne soutient pas l'existence d'une échelle de la nature chez Aristote. Or, elle a tort, me semble-t-il, de nier toute existence d'une échelle de la nature chez lui en s'appuyant sur ce passage. Je pense que la question de l'échelle de la nature est tout simplement impertinente à ce passage.

Pour les êtres qui ne vivent pas dans l’immédiat de leur état accompli, le bien ne vient que par l’intermédiaire d’une multiplicité d’actions variées. Pour eux, le bien dépend de l’accomplissement et du bon accomplissement d’une complexité d’actions. Pour le dire autrement, pour les êtres qui ne vivent pas toujours déjà dans l’immédiat de leur meilleur état, leur proximité au bien se mesure par la quantité et la complexité de leur action. Or, d’après Aristote, une telle complexité est loin d’être le signe d’une félicité : leur complexité rend « difficile » (χαλεπὸν – 292a28) la vie et la réussite du bien. Chez les vivants plus complexes, l’accomplissement de leur meilleur état passe par l’achèvement d’une multiplicité des *teloi* intermédiaires. Donc, la réussite de leur « action totale » (pour ainsi dire) dépend d’une structure de subordination entre une variété de fins et d’actions : plus cette structure devient complexe, plus le bien est difficile (χαλεπώτερον – 292a32). Et c’est exactement à cet égard que l’activité des astres est comparable, selon Aristote, à celles des êtres vivants sublunaires. La comparaison d’Aristote suggère que parmi les êtres vivants sublunaires, les plantes, étant les moins complexes des vivants, sont les plus proches à vivre dans l’immédiat de leur meilleur état et elles risquent à peine de rater cette fin :

En effet, ici-bas ce sont les activités de l’homme qui sont les plus nombreuses, car il peut obtenir de nombreux biens, de sorte qu’il peut accomplir beaucoup d’actions en vue d’autres choses. (Mais pour celui qui possède la perfection il n’est besoin d’aucune activité, car il est lui-même sa propre fin, or l’activité requiert toujours deux choses, à savoir la fin et ce qui tend à cette fin). Or les autres animaux ont moins d’activités, et les plantes très peu, et peut-être une seule. En effet, soit il y a un seul bien qu’on puisse obtenir, comme c’est aussi le cas de l’homme, soit s’il y en a plusieurs, tous sont des étapes sur le chemin du bien suprême. Donc, tel être possède le meilleur et y participe, tel autre y parvient par un petit nombre d’intermédiaires, tel autre par beaucoup, tel autre ne tente même pas d’y parvenir, mais se contente d’approcher du terme.⁶⁶ (292b2-13)

⁶⁶ Καὶ γὰρ ἐνταῦθα αἱ τοῦ ἀνθρώπου πλεῖσται πράξεις· πολλῶν γὰρ τῶν εἶ δύναται τυχεῖν, ὥστε πολλὰ πράττειν, καὶ ἄλλων ἔνεκα. (Τῷ δ' ὡς ἄριστα ἔχοντι οὐθὲν δεῖ πράξεως· ἔστι γὰρ αὐτὸ τὸ οὐ ἔνεκα, ἢ δὲ πράξις αἰεὶ ἐστὶν ἐν δυσί, ὅταν καὶ οὐ ἔνεκα ἢ καὶ τὸ τούτου ἔνεκα). Τῶν δ' ἄλλων ζώων ἐλάττους, τῶν δὲ φυτῶν μικρά τις καὶ μία ἴσως· ἢ γὰρ ἐν τί ἐστὶν οὐ τύχοι ἄν, ὥσπερ καὶ ἄνθρωπος, ἢ καὶ τὰ πολλὰ πάντα πρὸ ὁδοῦ ἐστὶ πρὸς τὸ ἄριστον. Τὸ μὲν οὖν ἔχει καὶ μετέχει τοῦ ἀρίστου, τὸ δ' ἀφικνεῖται [ἐγγύς] δι' ὀλίγων, τὸ δὲ διὰ πολλῶν, τὸ δ' οὐδ' ἐγγεῖραι, ἀλλ' ἰκανὸν εἰς τὸ ἐγγύς τοῦ ἐσχάτου ἐλθεῖν·

W.K.C. Guthrie explique cette comparaison par le schéma suivant.⁶⁷

Le principe le plus divin : atteint le but sans action

Le premier ciel : une seule action

Ces deux sont hors de comparaison ; cette dernière commence avec les planètes :

Homme > Les planètes : atteignent le but par plusieurs actions

Animaux > Soleil et Lune : atteignent le but par peu d'actions

Plantes > Terre : atteignent le but d'une certaine façon par une seule action.⁶⁸

Si on laisse de côté les questions concernant les êtres célestes, cette comparaison avec les êtres vivants sublunaires suggère clairement que le bien-vivre, c'est-à-dire l'*eu pratein* global des animaux complexes, dont l'homme, dépend de l'achèvement d'une plus grande variété d'actions.⁶⁹

⁶⁷ W. K. C. Guthrie, *Aristotle. On the Heavens*, Loeb Classical Library, Cambridge Mass., Londres, Harvard University Press, 1939, p. 208 n. a. Je prends ici la version reproduite par Catherine Dalimier et Pierre Pellegrin, *Aristote. Traité du ciel. Traduction et notes*, Paris, GF Flammarion, 2004, p. 438-9 n.5.

⁶⁸ En ce qui concerne la solution qu'Aristote propose pour l'aporie de commencement, cette comparaison n'est pas sans problème : elle ne correspond pas à ce qu'Aristote donne comme sa solution (*De Caelo*, II, 12, 292b20-25). Cette comparaison suppose que le bien de la Terre n'est pas inaccessible pour elle et qu'elle l'atteint d'une manière très simple, sans aucune difficulté sérieuse, juste comme les plantes. Cependant, la solution d'Aristote suppose le contraire : la Terre et les astres qui en sont proches ne se contentent que d'approcher du terme ultime sans y parvenir. Je n'assume pas ici la tâche de produire une solution à cette difficulté et je me contente de lire ce passage pour ce qui est dit à propos du côté sublunaire de la comparaison. Je pense que le message de la comparaison est assez clair et le schéma de Guthrie le représente avec précision.

⁶⁹ C. Osborne, « On the Disadvantages of Being a Complex Organism », *loc. cit.*, p. 110-1, suppose que la participation au bien est équivalent à la participation au bien-vivre dans le sens d'*eu pratein*. Or ce passage du *De Caelo* contredit cette interprétation parce que le principe le plus divin, bien qu'il participe sans doute au bien, n'a aucune action. Donc pour le principe le plus divin la question d'*eu pratein* ne se pose même pas. Pour le même point voir aussi la note de Dalimier et Pellegrin, *Aristote. Traité du ciel. Traduction et notes, op. cit.*, p. 439 n. 6.

VIII. La complexité de l'action totale (Suite)

Le cas des insectes divisés en constitue encore une fois le meilleur exemple.⁷⁰ Les parties segmentées de l'insecte agissent : elles sentent, elles se meuvent et leurs âmes nutritives continuent à fonctionner, quoique pour une courte durée. Or aucune de ces actions ne peut pas aller au-delà de « vivre seulement » parce qu'il est impossible qu'elles soient bien accomplies. La simple actualisation de ces capacités suffit pour les manifestations de vie chez ces segments et pour les distinguer de l'inanimé. De plus, ces manifestations possèdent même un certain corps. En tant que tel, les segments de l'insecte manifestent une forme de vie plus complexe qu'une plante ou qu'une ascidie. Ces segments ne vivent pas « seulement » dans le sens de ces dernières. Mais quand même ils vivent seulement, parce qu'ils sont loin d'être capable d'accomplir l'action totale dont leur âme contient le « projet »⁷¹ et possède les facultés.

Prenons un autre exemple de l'*Ethique à Nicomaque*. Vers la toute fin du livre 10, récapitulant son exposé sur le bonheur, Aristote rappelle que le bonheur n'est pas une *hexis*, « car il faudrait sinon l'attribuer à qui passe son existence à dormir, menant la vie des végétaux [φυτῶν ζῶντι βίον] » (6, 1176a34-35). Un tel homme vivrait comme une plante parce qu'il ne ferait que l'action propre à une plante, selon Aristote, parce que ses activités seraient limitées à celle de son âme nutritive. Mais si on prend les choses littéralement, c'est impossible. Il est impossible qu'un homme mène vraiment la vie d'une plante, ne serait-ce qu'au niveau de ses activités nutritives. L'homme ne vivrait jamais sa vie nutritive exactement comme une plante. Ce n'est donc qu'une façon de parler ou une mauvaise analogie de la part d'Aristote.⁷² Si un homme passe jamais sa vie à dormir, il ratera sa chance

⁷⁰ Mais voir aussi l'exemple de polypodes mutilés en *IA*, 8, 708b4-14 : « Les polypodes, tels que les scolopendres, peuvent se mouvoir avec un nombre impair de pieds, comme on peut le voir, si l'on veut, en leur enlevant un de leurs pieds ; c'est qu'alors ces animaux peuvent suppléer aux pieds correspondants qui ont été mutilés, par le nombre restant de pieds de chaque côté du corps. [...] Mais ce n'est pas là une marche à proprement parler. Toutefois, il est bien clair que ces animaux mêmes feraient bien mieux leur mouvement s'ils avaient encore leurs pieds en nombre pair [βέλτιον ἂν καὶ τὰτα ποιοῖτο τὴν μεταβολὴν ἀρτίους ἔχοντα τοὺς πόδας], et s'il ne leur en manquait pas un seul de tous ceux qui doivent se correspondre. Ainsi pourvus de tous leurs pieds, ils pourraient bien mieux équilibrer le poids, ».

⁷¹ C'est Annick Jaulin, « L'âme et la vie », *loc. cit.*, p. 122 et p. 136, qui utilise ce concept que J. Monod emploie pour décrire les vivants.

⁷² En fait, l'idée que l'homme vit la vie d'une plante lorsqu'il dort est presque une contradiction en soi selon les critères même d'Aristote lui-même parce que selon lui ce sont uniquement les vivants doués de la sensation qui dorment. Si un vivant dort, il est nécessairement animal (*De Som.*, 1-2). Je crois que cette idée est voulue plutôt

d'être heureux mais ce n'est pas parce qu'il cessera de vivre sa vie nutritive humainement et qu'il deviendra quelque chose d'autre qu'un homme, à savoir une plante. Sa seule vie active lorsqu'il dort, l'homme la vit comme un homme et jamais comme une plante. En plus, il est probable qu'un homme en pleine santé vivrait *bien* sa seule vie active pendant qu'il dort. Ce qui manque à cet homme pour être heureux, c'est la possibilité de *bien vivre* ses autres vies. Si donc la cause de son malheur est son être limité à la vie nutritive, cette limitation n'est pas mauvaise parce qu'aucun bien-vivre n'est possible pour cette sorte de vie ni parce que cette dernière est nécessairement un domaine de « vivre seulement » pour l'homme.⁷³ Une telle limitation est mauvaise parce qu'elle empêche de bien accomplir les autres activités dont l'homme est capable en tant qu'homme.

La suite de la dernière phrase citée de l'*EN* nous permet d'entrevoir que l'état de « vivre seulement sans bien vivre » n'est pas nécessairement et exclusivement lié et limité aux activités de la vie nutritive : « à celui dont l'infortune est la plus grande » non plus, le bonheur ne peut être attribué, dit Aristote (1176a35). Pour être aussi infortuné, un homme doit faire plus que dormir. Un tel homme vit et il vit peut-être faisant tout ce qui est propre à l'homme. Cependant, il ne vivrait pas bien, dit Aristote. Ce qui est négligemment formulé dans ce passage du livre 10 trouve une expression plus élaborée dans un passage parallèle du livre I. Dans ce dernier, Aristote explique pourquoi la vertu ne saurait pas être la fin ultime et le bien suprême :

[La vertu] apparaît trop peu comme une fin, elle aussi. Il semble, en effet, qu'on puisse encore dormir tout en ayant la vertu ou rester inactif la vie durant et, par surcroît, subir des malheurs et les infortunes les plus grandes. Or nul ne dirait de celui qui vit de la sorte qu'il est heureux, sauf à vouloir défendre une position jusqu'au bout. (I, 5, 1095b31-1096a2)

Selon ce passage l'inactivité de la vertu n'est pas limitée au cas de l'homme dormant. L'activation de la vertu peut être empêchée par l'infortune aussi. De toute façon, la seule

pour sa valeur rhétorique par Aristote. Voir aussi *GA*, I, 23, 735b7 où il est dit que l'homme devient *comme* une plante (*γίγνεται ὡσπερ ἄν εἰ φυτόν*) lorsqu'il s'accouple. Voir aussi la note suivante.

⁷³ Aristote dit que l'homme devient *comme* une plante lorsqu'il s'accouple (*GA*, I, 23, 735b7). Or le bon accomplissement de la fonction de reproduction chez l'homme dépend de la présence et du bon fonctionnement des testicules (*GA*, I, 4, 717a11-21 et 26-31). Cela montre à la fois que l'homme ne vit jamais les fonctions de sa vie nutritive exactement comme une plante (parce que les plantes n'ont pas de testicules) et que la vie nutritive n'est pas exempte du souci du bien-vivre. Pour les animaux comme l'homme, la reproduction peut être bien ou mal accomplie.

possession de la vertu ne suffit pas pour le bonheur : il faut agir conformément à la vertu. Celui qui n'agit pas ou qui ne peut pas agir selon la vertu ne vit pas bien, mais il vit et il vit seulement sans bien vivre. Il est évident, selon ce passage, que vivre seulement sans bien-vivre ne s'entend pas exclusivement comme ne vivre qu'une vie nutritive ou comme vivre d'une manière limitée aux activités de la seule survie.⁷⁴ Du point de vue de l'action vertueuse, un homme politique qui, bien que potentiellement vertueux, ne prend jamais la peine d'agir selon ses vertus vivrait peut-être à peine mieux qu'un homme dormant. Il en va pareillement pour le « grand infortuné » : à moins que ses actions ne résultent dans une vie réussie, quoiqu'il soit vertueux, il vivrait simplement sans bien vivre, jamais comme un homme accompli. J'en conclus que « vivre seulement » chez l'homme et chez les animaux complexes n'est pas nécessairement lié et limité aux activités de l'âme nutritive ni aux besoins de la vie nutritive et de la survie. Un vivant ne vivrait pas bien à moins que la totalité de son action soit bien accomplie et que soit bien vécue dans tous ses sens la vie qu'il possède.

Le chapitre VII, 16-17 des *Politiques* montrent, je pense, clairement que selon Aristote les activités que l'homme partage avec tous les autres vivants sont loin d'être hors du souci de bien-vivre. Ce sont les chapitres où Aristote discute les réglementations relatives à l'union conjugale et au soin à apporter aux enfants dans son meilleur régime. Avec l'action relative à l'obtention d'aliments (laquelle est l'objet du *Pol.*, I), ces deux types d'actions, à savoir l'action relative à l'accouplement et celle relative à l'élevage des petits, constituent en effet les trois grands types d'action commune à tous les animaux (cf. *HA*, VII [VIII], 12, 596b20-24).⁷⁵ S'il est loisible de subsumer les objectifs de ces actions dans les grands titres de « nutrition » et « reproduction », on peut dire qu'à un niveau encore plus général ces activités sont communes en effet à tous les vivants.

Dans les chapitres VII, 16-17, ce sont les actions relatives à la reproduction qui sont discutées ; et elles sont discutées non pas d'un point de vue exclusivement « culturel » mais aussi, même plutôt, en tant qu'actions animales. Pour le législateur de la cité idéale, ces actions constituent un domaine à réglementer en vue du bien-vivre total de l'homme. Or, il

⁷⁴ La notion cynique d'autarcie comme la condition principale d'une vie vertueuse serait le meilleur exemple pour cette idée : le bien-vivre cynique consiste dans une vie réduite aux seuls besoins de survivre. Cratès de Thèbes est le représentant le plus radical de cette idée. Selon Socrate aussi « vivre seulement » n'est pas principalement et nécessairement une vie limitée aux besoins de survivre. Mener une vie de justice selon Socrate de *Criton* (48b), implique que l'on ait souci de bien-vivre, et non du vivre seulement.

⁷⁵ Voir J.-L. Labarrière, « Aristote et l'éthologie » dans *La condition animale. Etudes sur Aristote et les Stoïciens*, Louvain, Edition Peeters, 2005, p. 239-357 [surtout p. 245-252].

ressort que la contribution que ces actions font au bien-vivre total de l'homme consiste en leur bon accomplissement en tant qu'action biologique, c'est-à-dire, selon les critères biologiques. Il s'agit de surveiller ces actions en vue de la « bonne reproduction ». C'est en tant que « bonne reproduction » que ces actions prennent leur part dans le bien-vivre total de l'homme. Aristote discute donc la question de l'âge approprié pour le mariage et pour l'union sexuelle: il faut surveiller qu'il n'y ait pas de dysharmonie entre les puissances génératrices des époux. L'accouplement de jeunes gens n'est pas souhaitable parce que :

[il] est mauvais pour la procréation. Chez tous les animaux, en effet, les rejetons de parents jeunes sont imparfaits, ont plutôt tendance à engendrer des femelles, et sont de petite taille, si bien que nécessairement la même chose arrive chez l'homme. (1335a11-15)

Après la question de l'âge, Aristote aborde la question de la saison de l'union sexuelle. Il faut, dit Aristote, choisir la saison la plus propice pour procréer : les médecins et les naturalistes recommandent les vents du nord parce que c'est le moment favorable pour le corps (1335a35-b2).

Le chapitre 17 commence par la question du soin à donner aux nouveau-nés : la qualité de nourriture est de prime importance pour leur capacité physique, « cela apparaît manifestement, dit Aristote, dans l'examen des autres animaux et des peuplades » (1336a5-6). Il continue avec l'importance de faire les enfants faire tous les mouvements dont ils sont capables afin de leur éviter l'inertie physique. Le chapitre continue avec les questions de l'éducation.

L'affinité thématique entre ces chapitres des *Politiques* et les livres V-VI de l'*HA* est à noter, quoiqu'il soit vrai que ni l'*HA* n'ait l'objectif de dissenter sur le bien-vivre des animaux ni la discussion dans les *Politiques* n'ait une allure aussi biologique que celle dans l'*HA*. Les livres V et VI de ce dernier texte portent sur les formes de reproduction et l'accouplement des animaux. Le temps et les périodes d'accouplement, l'âge et les saisons de la reproduction sont parmi les sujets principaux abordés dans ces livres. Le livre VI contient aussi des nombreuses remarques au sujet de soins que différents animaux apportent à leurs produits.⁷⁶ Les liens et les sentiments familiaux des animaux sont également parmi les thèmes principaux du livre VIII (IX) de l'*HA*.

⁷⁶ J.-L. Labarrière souligne, « Aristote et l'éthologie », *loc. cit.*, p. 245-46.

Pour le législateur, les bons accomplissements de ces actions relatives à la procréation font partie du projet global du bien-vivre de l'homme de tel sorte que si l'art du médecin ou du naturaliste ont comme leur fin ultime le bien-vivre de l'homme-animal reproduisant, cette fin est subordonnée à la fin ultime poursuivie dans l'action architectonique du législateur et de l'homme politique. La fin ultime de l'art politique n'est que le bon accomplissement de l'action totale de l'homme dans lequel consiste son bien-vivre.⁷⁷

IX. La nature agit en vue du bien de l'animal

Toutefois, la formulation de la notion du bien-vivre animal comme le bon accomplissement de « vivre » dans tous ses sens que l'animal le possède en fonction de son âme spécifique fait Aristote plus « perfectionniste » qu'il ne l'est. Parce qu'elle donne l'impression que toutes les espèces incarnent, de leur propre façon, les meilleurs états de « vivre », comme si les animaux n'avaient aucun défaut. Ce n'est pas vrai pour la zoologie d'Aristote. Dans la zoologie aristotélicienne, les animaux ne sont pas nécessairement parfaits. L'art de la nature, chez Aristote, ne produit pas toujours des produits parfaits. Aristote ne dit jamais que la nature fait toujours ce qui est parfait dans le sens absolu. Si l'un des principes majeurs de la physique aristotélicienne est que la nature ne fait rien en vain, l'autre est qu'elle fait toujours ce qui est le meilleur parmi les possibles. Or, ce qui est le meilleur parmi les possibles ne donne pas toujours ce qui serait le plus souhaitable.⁷⁸ Les animaux ne sont donc pas toujours des créatures parfaites pour Aristote. Je crois qu'examiner les cas spécifiques de

⁷⁷ On peut dire qu'Aristote est plus naturaliste que Platon dans sa conception du bien-vivre et du bonheur. Aristote reconnaît et préserve la famille comme un instant biologique de la vie humaine et il subsume la réussite de la fin biologique que poursuit cette communauté naturelle à la fin ultime de la *polis* tandis que dans sa *Republique*, Platon cherche à dissoudre la famille dans la communauté politique. Sur le contraste entre Aristote et Platon, l'article le plus récent est celui de Jérôme Wilgaux, « De la naturalité des relations de parenté : inceste et échange matrimonial dans les *Politiques* d'Aristote », dans *Politique d'Aristote. Famille, régimes, éducation*, éd. E. Bermon, V. Laurand et Jean Terrel, avec la préface de P. Pellegrin, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2011, pp. 41-53.

⁷⁸ Au sujet des différenciations entre les parties des animaux, Aristote pense que certaines différenciations existent « en vue du meilleur ou du pire » (*PA*, II, 2, 648a15-16). Cf. aussi *GA*, II, 1, 731b28 où Aristote dit que les choses non-éternelles tiennent à la fois du meilleur et du pire. Dans la note qu'il écrit pour le passage des *PA*, A. L. Peck, *Aristotle. Parts of Animals, with an English Translation*, Loeb Classical Library, Cambridge, Mass., London, Harvard University Press, 2006 [première apparition en 1937], p. 120 n. a, donne les exemples de cornes des certains bœufs (*PA*, II, 16, 659a19) et des cerfs (III, 2, 663a11), et les serres de certains oiseaux (IV, 12, 694a20).

défauts d'animaux nous donnera une idée sur la logique de ce que c'est, pour un trait ou une caractéristique d'animal, d'être en vue de bien-vivre selon Aristote.

Selon les principes téléologiques de la biologie d'Aristote, la nature travaille toujours et dans la mesure du possible pour que soient vécus dans ses meilleurs états tous les sens de vivre dans lesquels l'animal possède la vie. De l'examen des passages où Aristote dit pour une caractéristique qu'elle existe en vue du bien et du meilleur, il ressort qu'il y a en effet deux modèles principaux d'agir ainsi pour la nature : ou a) elle cherche une compensation pour un défaut qui entraverait la vie de l'animal si la nature ne réagissait pas, b) ou bien elle fait les choses, quand elle peut, d'une façon non déficiente.

Pour le fait que les animaux ne sont pas toujours des créatures parfaites, l'attribution des différents usages à un seul et même organe serait un bon exemple. Bien qu'une telle situation soit assez commune dans le monde animal, elle n'est pas le meilleur cas pour les animaux :

Et il est meilleur, si cela est possible, de ne pas avoir le même organe pour des fonctions différentes [Βέλτιον δ' ἐνδεχομένου μὴ τὰ τὸ ὄργανον ἐπὶ ἀνομοίας ἔχειν χρήσεις], [...]. En effet, là où il est possible de se servir de deux organes pour deux fonctions sans qu'ils se gênent mutuellement, la nature n'a point coutume de faire, comme les forgerons, des lampes-broches par économie. Mais là où c'est impossible, elle se sert du même organe pour plusieurs fonctions. (PA, IV, 6, 683a20-25)

L'exemple le plus frappant pour ce cas est celui de la capacité de parler de l'homme. La langue, la bouche, les dents et les lèvres ont tous un rôle à jouer dans la production de la *phonê* ; ils servent tous à la capacité de parler de l'homme. Mais ce dernier n'est pas leur seule et principale fonction.⁷⁹ Donc bien que la capacité de langage soit un privilège et une supériorité de l'homme, l'organisation corporelle de cette capacité n'est pas parfaite. Dans le contexte immédiat du texte ci-dessus, il s'agit des insectes qui ont leur dard par-devant : chez ces insectes, le dard sert à la fois d'organe de défense, à sentir leur nourriture et à la prendre et l'amener vers la bouche. Aristote compare le dard des insectes à la trompe de l'éléphant.⁸⁰

⁷⁹ Pour la langue et les lèvres voir PA, II, 16, 659b30-660a12 ; pour les dents III, 1, 661b13-15 et pour la bouche III, 1, 662a21-26.

⁸⁰ Pour les éléphants, voir PA, II, 16, 658b35-659a36.

Dans la suite immédiate de ce dernier passage des *PA*, Aristote parle aussi des insectes qui ont de grandes pattes de devant. Le cas de ces insectes correspond au premier modèle pour la nature de l'animal d'agir en vue de son bien:

Certains insectes, comme ils n'ont pas une vue perçante du fait qu'ils ont les yeux durs, ont les pattes de devant plus grandes de sorte qu'ils déblaient ce qui tombe devant eux avec leur pattes avant. C'est ce que font manifestement aussi bien les mouches que les animaux du genre des abeilles, car ils croisent sans cesse leurs pattes avant. (*PA*, IV, 6, 683a27-31).

Le mot « beltion » n'est pas employé dans ce passage. Cependant, on sait du *DA* (3, 12, 434b24-30) et du *De Sensu* (1, 436b18-19-437a3) que les sens à distance ont pour but le bien [to eu] des animaux qui en sont doués et que la possession des sens à distance va en corrélation avec la capacité de locomotion. Selon ces deux textes, les sens à distance font trois contributions aux vies des animaux qui changent leurs places: d'abord, dans la mesure où l'air ou l'eau constitue le milieu naturel dans lequel ils vivent, ces sens leur permettent d'avoir une sensation antécédente de leur nourriture (*De Sens.*, 1, 436b18-437a1 et *DA*, III, 12, 434a32-434b2). Ils jouent le rôle d'un accès à la nourriture. Deuxièmement, ils leur permettent de mettre en ordre leur mouvement, d'éviter les obstacles et les dangers et de s'orienter vers ce qui est avantageux. Autrement dit, ils leur permettent de se débrouiller pour changer leur place dans leur environnement naturel (cf. *DA*, III, 12, 434b24-29). Et troisièmement, pour les animaux qui sont doués de l'intelligence, les sens à distance leur révèlent un grand nombre de différences et leur permettent d'agir intelligemment (*De Sens.*, 1, 437a1-3).⁸¹ Les sens à distance ne sont pas nécessaires pour être animal parce qu'il y a des animaux qui en sont dépourvus. En effet, le sens de toucher et le goût seul suffiraient à l'animal pour se nourrir. La sensation antécédente de la nourriture n'est pas une condition nécessaire pour se nourrir. Quant au mouvement, bien qu'il semble que la possession des sens à distance est étroitement liée à la capacité de locomotion, il n'en demeure pas moins que ces deux capacités sont logiquement distinctes. Les animaux qui perdent les organes de leurs sens à distance ne perdent pas automatiquement leur capacité de locomotion. Il en va de même pour l'intelligence: il semble que selon Aristote l'intelligence des animaux suppose la présence des sens à distance⁸², mais ces deux sont distincts par définition. Il ressort que les sens à distance servent à l'animal à augmenter l'efficacité de son action totale dans son environnement

⁸¹ Cf. aussi *Mét.*, A, 1, 980a21-27.

⁸² *DA*, III, 12, 434b3-4.

naturel, en contribuant aux autres instances de son vivre global.⁸³ C'est pourquoi je pense que la traduction que fait R. Bodeüs pour les lignes 435b19-22 du *DA* (III, 13) rend très bien le sens qu'Aristote aurait cherché. Après avoir parlé de la primauté du toucher sur les autres sens, Aristote ajoute dans les toutes dernières lignes du *DA* :

Les autres sens en revanche, l'animal les possède, comme on l'a dit, non pour être animal, mais pour l'être bien. Ainsi, la vue, dès lors qu'il vit dans l'air et dans l'eau, de manière à y voir (mais en somme, c'est du fait qu'il vit en milieu transparent, [...]).⁸⁴

Le poisson vit dans l'eau et cela de manière à y voir. Or ce dernier point peut être également dit pour sa nutrition et sa capacité de locomotion : cet animal vit dans l'eau de manière à se nourrir dans l'eau et il y vit de manière à se mouvoir. Or, pour que ces deux derniers soient bien accomplis, outre les autres traits qui lui appartiennent du fait d'être un animal aquatique et qui lui permettent de se nourrir et de se mouvoir dans l'eau⁸⁵, il est indispensable que le poisson soit bien doué pour voir et bien voir dans l'eau.

Si l'on reprend le cas des insectes aux yeux durs, chez ces animaux, la coopération en vue du bien entre la vision, la recherche de la nourriture et la capacité de locomotion est rendue inopérante à cause de l'opacité de leurs yeux. Chez ces insectes, la vision n'est pas apte à réussir ce qui tombe pour sa part dans le bien-vivre total de l'animal. Le bien que la capacité de voir accomplit dans la vie des animaux doués de cette capacité ne saurait être atteint chez les insectes aux yeux durs. Aristote donne l'exemple de l'abeille, laquelle est l'un des animaux les plus intelligents, selon lui. Etant donnés les yeux durs de l'abeille, son intelligence doit être dépourvue de la contribution qu'une vision perçante aurait fait à son pouvoir de discernement. C'est donc en vue de regagner ce bien perdu que la nature donne les grandes pattes de devant à ce genre d'insectes. Ces insectes sont déficients en bien qu'une

⁸³ Dans ces derniers chapitres (12-13) du livre III du *DA*, d'une part Aristote dit que les sens à distances sont nécessaires pour la conservation (σώζεσθαι) des animaux doués de la capacité de locomotion (434b26-27, cf. aussi 434a32-b1), mais d'autre part, ils sont aussi dits exister pour le bien de l'animal. La complexité des liens entre différentes facultés de l'animal montre en effet que la sauvegarde de ces animaux est médiée à un très haut point. Je pense que le bien qu'achèvent les sens à distance consiste en contribuer à la réussite de cette médiation.

⁸⁴ τὰς δ' ἄλλας αἰσθήσεις ἔχει τὸ ζῷον, ὥσπερ εἴρηται, οὐ τοῦ εἶναι ἔνεκα ἀλλὰ τοῦ εἶ, οἷον ὄψιν, ἐπεὶ ἐν ἀέρι καὶ ὕδατι, ὅπως ὄρα, ὅλως δ' ἐπεὶ ἐν διαφανεῖ, [...].

⁸⁵ La structure et les fonctions des dents et de la bouche du poisson s'expliquent par le fait qu'il vit dans l'eau (*PA*, III, 1, 662a6-15) ; et les nageoires appartiennent au poisson selon la définition de son essence (*PA*, IV, 13, 695b17-27).

vision perçante aurait pu faire dans leur vie ; et leur nature opère de manière à trouver une compensation pour ce défaut et elle différencie leur pattes de devant et les rend plus grandes que celles des autres.

Le cas des animaux à cornes et le nombre de leurs estomacs serait un autre exemple pour la nature de l'animal agissant en vue du bien de l'animal par compensation d'un défaut.⁸⁶ Chez ces animaux, la nature utilise une partie de la matière terreuse disponible pour la production des cornes. Or comme les cornes et les dents sont faites de la même sorte de matière⁸⁷, la production des cornes résultent dans un manque de matière pour que l'animal ait une dentition complète. Par conséquent, les animaux à cornes n'ont pas de deux rangées de dents. Or à cause du manque de dents, la bouche de ces animaux ne peut pas bien accomplir sa fonction, laquelle consiste dans la préparation de la nourriture pour la coction. Pour compenser ce défaut, la nature leur a donné plusieurs estomacs : « les estomacs reçoivent la nourriture l'un après l'autre, l'un non élaborée, un autre plus élaborée, un autre tout à fait élaborée, un autre finalement broyée » (PA, III, 14, 674b10-13). Une situation semblable se produit chez les oiseaux. Comme ils n'ont pas de dents, ils n'ont aucune partie pour couper ni pour broyer leur nourriture. Par conséquent, chez eux aussi la fonction de la bouche ne s'accomplit pas proprement et complètement. Pour compensation, la nature leur a donné ou un jabot avant l'estomac ou un œsophage large ou un type d'estomac différent bien adapté pour la coction.⁸⁸

Dans ces passages non plus, il n'est pas explicitement dit que c'est en vue du meilleur ou du bien que la nature a agi et donnée plusieurs estomacs ou un jabot à ces créatures. Cependant, si on se réfère au tout dernier passage de la *Génération des Animaux*, Aristote, reprochant à Démocrite d'avoir ignoré la cause finale dans ses explications de la formation des dents, y affirme que c'est en vue du meilleur que les dents sont arrangées comme elles le sont dans la bouche.⁸⁹ La fonction commune des dents chez les animaux qui les possèdent est l'élaboration de la nourriture ; et c'est pour le bon accomplissement de cette fonction qu'il y a différents types de dents dans la bouche, chacune ayant sa propre fonction dans la préparation de la nourriture pour la coction.⁹⁰ La fin ultime de la division des dents et de leur arrangement

⁸⁶ PA, III, 14, 674a32-b17.

⁸⁷ GA, II, 6, 745a19-20.

⁸⁸ PA, III, 14, 674b18-35. Une autre sorte d'animal dont la nature donne un jabot afin de compenser le défaut dans la concoction de la nourriture est les mollusques (PA, IV, 5, 678b25-35).

⁸⁹ GA, V, 8, 789b3-15.

⁹⁰ PA, III, 1, 661a34-661b25 et GA, V, 8, 788b 3-789a9.

est donc la coction de la nourriture. Dans le cas des animaux à cornes et chez les oiseaux, le défaut d'une dentition complète risque de briser la téléologie des organes de nutrition. Pour assurer la bonne coction de la nourriture et pour regagner le bien (perdu) que produisent normalement les dents, la nature propre de chaque animal crée ses propres solutions. Bien que donc Aristote n'emploie pas les mots « beltion » ou « eu » dans ses explications du nombre d'estomac chez les animaux à cornes, on peut dire, avec toute légitimité, que c'est en vue du bien de ces animaux que leurs natures agissent ainsi.

Comme un dernier exemple pour le premier pattern d'agir de la nature en vue du bien de l'animal, on peut prendre la capacité du serpent de tourner la tête vers l'arrière en gardant le reste du corps immobile. Aristote dit que la cause de ce phénomène réside, pour une part, dans la propriété matérielle de ses vertèbres : chez les serpents, la vertèbre est flexible et cartilagineuses (*PA*, IV, 11, 692a4). Mais,

[Cela leur arrive] aussi pour le meilleur, afin de se protéger des nuisances venant de l'arrière [πρὸς δὲ τὸ βέλτιον φυλακῆς τε ἔνεκα τῶν ὀπισθεν βλαπτόντων]. En effet, le serpent étant long et apode, il est naturellement inapte [ἀφυές] à se tourner et à observer ce qui est derrière lui. Car il ne sert à rien de lever la tête sans pouvoir la tourner. (692a6-9)

Donc, selon ce premier modèle, la nature propre de l'animal crée ses propres solutions pour compenser un défaut, de sorte que soit regagné un bien dont la réussite est compromise par le défaut en question.

Quant au second modèle selon lequel un trait de l'animal est dit exister en vue du bien, il correspond aux cas où la nature de l'animal fait les choses, quand elle peut, d'une façon non déficiente. Or, il me semble que ce modèle se présente sous deux formes distinctes: selon la première, un trait est dit exister en vue du bien ou du meilleur parce qu'il contribue au bon fonctionnement d'un autre. Ce premier cas correspond à ceux que Leunissen appelle les « traits de luxe » et les « traits secondaires ».⁹¹ Selon la deuxième forme, un trait est dit servir

⁹¹ M. Leunissen, *Aristotle's Science of Nature*, *op. cit.*, p. 89-95. Selon Leunissen, les traits de luxe sont différents de traits secondaires en ce que les seconds contribuent aux performances des fonctions vitales et essentielles sans posséder eux-mêmes une fonction propre, alors que les premiers ne sont ni nécessaires ni contribuent aux fonctions nécessaires, mais ils servent des fonctions comme la protection et la défense, lesquelles, selon Leunissen, ne sont pas parmi les fonctions typiques de l'âme pour Aristote. Les cornes, le sabot, et les éperons des oiseaux sont les exemples des traits de luxe, selon Leunissen. Ces deux types de traits diffèrent par le processus de leur génération aussi.

au bien de l'animal non parce qu'il contribue au bon fonctionnement d'un autre, ni parce qu'il existe comme compensation pour un défaut, mais juste parce qu'il est bon comme il est.

Pour commencer par la première forme, on peut prendre les exemples des reins et des testicules. Au sujet des reins, Aristote dit :

Les reins appartiennent à ceux qui en ont, non pas nécessairement mais en vue du bien et du beau. Ils existent selon leur nature propre, pour le résidu qui s'accumule dans la vessie chez les animaux chez lesquels un tel dépôt se trouve plus abondant, afin que la vessie remplisse mieux sa fonction. (*PA*, III, 7, 670b23-27)⁹²

Les animaux chez lesquels le résidu s'accumule dans la vessie est plus abondant sont ceux qui possèdent un poumon sanguin, parce que ces animaux ont le plus soif à cause de la chaleur causée par l'excès de sang dans leur poumon. Sauf ceux qui ont le plus besoin de boire, les reins ne sont pas présents chez tous les animaux sanguins (*PA*, III, 9, 671a26-30). Les reins n'ont même pas une fonction propre à eux, ils ont la même fonction que la vessie. Ils servent d'extra espace pour le résidu liquide que traite la vessie. Ils jouent donc un rôle dans l'amélioration du système d'excrétion.

Selon Aristote, la présence des reins n'est pas nécessaire. Cependant, il semble qu'il y a une corrélation nécessaire entre la présence de la vessie et celle des reins. Il faut distinguer deux niveaux ici : il n'y a pas de lien de nécessité entre être sanguin et les reins parce que ces derniers ne sont pas présents chez tous les animaux sanguins ; or il semble que selon Aristote un tel lien existe entre la vessie et les reins parce que tous les animaux sanguins qui ont besoin de vessie possèdent en même temps les reins.⁹³ Ce point montre que même si un trait (comme la possession des reins) ne fait que contribuer au bon fonctionnement d'un autre, au niveau des animaux réels qui le possèdent actuellement, ce trait fait partie organique de leur action totale dont la réussite constitue le bien-vivre pour l'animal.⁹⁴

⁹² Οἱ δὲ νεφροὶ τοῖς ἔχουσιν οὐκ ἐξ ἀνάγκης, ἀλλὰ τοῦ εὖ καὶ καλῶς ἕνεκεν ὑπάρχουσιν· τῆς γὰρ περιττώσεως χάριν τῆς εἰς τὴν κύστιν ἀθροισμένης εἰσι κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν, ἐν ὅσοις πλεῖον ὑπόστημα γίνεται τὸ τοιοῦτον, ὅπως βέλτιον ἀποδιδῶν ἢ κύστις τὸ αὐτῆς ἔργον. Ce qui est remarquable dans ce passage, c'est la coprésence des trois termes (à savoir, εὖ, καλῶς et βέλτιον) qu'Aristote emploie le plus fréquemment pour dire qu'une chose existe en vue du « bien » : leur coprésence dans ce passage implique une équivalence entre ces termes.

⁹³ Comme Lennox, *Aristotle. On the Parts of Animals, op. cit.*, p. 271, le souligne, Aristote semble supposer que tous les animaux avec vessie possèdent également les reins.

⁹⁴ Les reins, selon Leunissen, sont des parties secondaires. Cependant, il semble que selon Aristote ils sont parmi les organes qui contrôlent la vie de l'animal. En *GA*, IV, 4, 771a11-14, au sujet des difformités, il est dit que

Quant aux testicules, comme ils ne sont pas présents chez tous les animaux, Aristote dit qu'ils ne sont pas nécessaires pour la génération des animaux.⁹⁵ Aristote en conclut que les testicules existent en vue du bien et non pas par une nécessité. L'argument d'Aristote au sujet des testicules consiste à montrer que ces organes servent à régulariser la vitesse de l'émission du sperme et par cette régulation ils permettent d'atteindre et de garder la chaleur requise pour la bonne coction du sperme. Comme dans le cas de reins, bien que les testicules ne soient pas nécessaires pour toutes sortes d'animal, Aristote dit que ceux qui les possèdent naturellement ne peuvent plus se reproduire une fois castrés (717b1-4). L'animal castré ne perd pas sa capacité de coïter mais cette action ne peut plus aboutir à sa fin naturelle. Cette fin serait également ratée si les testicules ne fonctionnaient pas proprement et ne pouvaient pas régulariser la chaleur requise pour la bonne coction du sperme. Il s'ensuit que bien que la perte des testicules ne cause pas à la perte de la capacité psychique de reproduction, ils sont, néanmoins, nécessaires, pour ceux qui les possèdent naturellement, en vue de l'aboutissement de la fin de l'acte de l'union sexuelle, pour que la reproduction soit réussie selon sa fin naturelle. Cependant il n'en reste pas moins que comme l'action de coïter et l'émission de sperme ne dépendent pas des testicules (les testicules étant nécessaires pour que le sperme soit « productif »), ces derniers ne sont pas les conditions nécessaires pour coïter et émettre le sperme. Les testicules sont présents en vue de leurs bons accomplissements, c'est-à-dire, de manière à aboutir leur fin naturelle.

Les yeux du poisson seraient un autre exemple. C'est grâce à ses yeux humides que le poisson possède une vue perçante malgré l'opacité de l'eau ; et c'est cette acuité de la vision qui permet à l'animal de bien se mouvoir dans son milieu naturel.⁹⁶ On a donc ici une double amélioration : la différenciation des yeux du poisson par rapport aux autres animaux est en vue du bon fonctionnement de sa capacité de voir ; et ce dernier est en vue du bon fonctionnement de la capacité de locomotion. Chez les poissons réels, l'état actuel de leur capacité de voir et leur capacité de locomotion fait partie intégrante de la réussite de leur mode de vie aquatique.

Or il y a aussi des cas dans lesquels l'état actuel des choses est d'ores et déjà suffisamment bien pour l'animal. Dans ces cas, les choses sont tellement bien pour l'animal qu'il n'y a besoin ni de compensation ni d'amélioration. Par exemple, Aristote dit qu'il est

quand ces déviations intéressent les organes qui contrôlent la vie de l'animal [κυρίως τοῦ ζῆν], l'animal ne vit pas. Dans un passage parallèle en 773a5-6 (IV, 4), comme les exemples de ces parties contrôlant la vie de l'animal, Aristote donne la rate et les reins.

⁹⁵ GA, I, 4, 717a15-21. Pour la section entière sur les testicules voir 717a12-718a34.

⁹⁶ PA, II, 13, 658a4-10. Cf. aussi PA, II, 2, 648a17-19.

nécessaire que tout animal ait des pieds en nombre pair, et cela est nécessaire soit pour que l'animal puisse bien marcher soit parce qu'il ne peut pas marcher du tout si ses pieds ne sont pas en nombre pair. Les polypodes (par exemple, les scolopendres), quand ils sont mutilés, sont capables de marcher avec un nombre impair de pieds. Mais « ce n'est pas un marcher », dit Aristote, « il est clair que ces animaux feraient mieux leur changement de lieu [βέλτιον ἂν καὶ ταῦτα ποιοῖτο τὴν μεταβολήν] s'ils avaient leurs pieds en nombre complet » (IA, 8, 708b11-12). Cet exemple de polypode mutilé est parallèle au cas de l'insecte divisé : il est mieux pour l'animal qu'il possède et garde le corps correspondant à la vie totale dont la forme et les capacités qu'il possède par son âme.

Un autre exemple serait le cas des oiseaux palmipèdes, lesquels vivent dans l'eau et donc sont nageurs. Dans les PA, Aristote indique d'abord qu'il existe bien des causes matérielle et motrice du développement de cette caractéristique (IV, 12, 694b1-5). Après, il ajoute que ces oiseaux possèdent ce type de pattes parce que cela est meilleur pour leur mode de vie : comme ils vivent dans l'eau, ces pattes leur servent d'instrument pour nager (694b6-9). Elles sont analogues aux nageoires des poissons : « Et c'est pourquoi, conclut Aristote, si les nageoires des uns et ce qui est entre les doigts des autres se trouvent détériorés, ils ne peuvent plus nager » (694b10-11). Les pattes palmipèdes ne sont donc présentes ni en vue d'un meilleur fonctionnement du pouvoir nager de l'oiseau ni pour compensation d'un autre défaut dans la capacité de mouvement de l'animal. Elles sont présentes et indispensables pour l'accomplissement d'une action (se mouvoir par la nage) dont la réussite fait partie intégrante de la réussite totale du mode de vie aquatique de l'animal.

Ces exemples suffissent pour comprendre ce que c'est pour une caractéristique d'animal d'être en vue de *to beltion* ou de *to eu*. Dans tous les cas où une caractéristique est dite exister en vue du « bien » ou du « meilleur » on voit la nature de l'animal agir dans le but que soit bien vécu au moins l'un des sens de vivre dont l'animal possède la faculté. La nature fait cela selon deux modalités principales : ou elle travaille pour compenser un défaut pour que ce dernier n'entrave pas la réussite de la vie, ou bien elle fait les choses d'ores et déjà suffisamment bien pour l'animal. Quoi qu'il en soit, dans tous les cas la fin ultime consiste en la réussite de l'action totale de l'animal, laquelle constitue le bien vivre pour cet animal. Bien que les animaux ne soient pas toujours parfaitement constitués, leur nature cherche toujours et dans la mesure du possible à rattraper ses propres défauts, selon Aristote. Selon Aristote, la réussite de la vie globale de l'animal est composée des réussites de chacun des sens de vivre dans lesquels l'animal possède la vie. Il semble que la structure de cette composition est celle

impliquée par le double sens de *to hou heneka* comme le but visé et le sujet servi.⁹⁷ Par exemple, le but visé par la constitution humide des yeux du poisson est l'acuité de la vision et un ordre dans le mouvement de l'animal. Or, le sujet servi par la différenciation spécifique des yeux du poisson n'est que le poisson lui-même : l'achèvement des buts visés dans les « vivres » sensitif et locomotif de l'animal contribuent à la réussite du « vivre » globale de l'animal. Dans la biologie, le sujet servi et la fin ultime, c'est toujours l'animal lui-même.⁹⁸

X. La différenciation des *praxeis* en vue du bien de l'animal

Jusqu'ici nous avons considéré plutôt le rapport entre les parties des animaux et leur bien-vivre. Le fait que les parties des animaux sont en vue de l'action totale de l'animal indique que la vraie dynamique derrière les présences et les différences des parties chez les animaux n'est en effet que leur action. Selon Aristote, les différences entre les actions des animaux ont une priorité sur les différenciations des parties : la vraie différence zoologique, c'est la différence entre les actions des animaux.

Les organes se développent et existent en vue de leurs fonctions (*erga*), d'après Aristote. Selon ce même principe, la vie et les actions qui la constituent tiennent une priorité à la fois explicative et ontologique sur le corps et sur ses parties.⁹⁹ Cette idée de priorité des *erga* et des actions sur leur instrument est aussi inhérente dans la notion hylémorphique de l'âme et de la vie.¹⁰⁰ C'est à partir d'un tel rapport téléologique entre les instruments et les fonctions qu'Aristote pense en effet les différences des animaux. Les animaux se diffèrent les uns des autres selon ses parties. Mais si les parties se diffèrent ainsi, c'est que les *erga* et les actions pour lesquels elles sont instruments se diffèrent ainsi. Les corps sont différenciés en vue des différences entre les vies auxquelles ils sont censés servir.

Bien que l'investigation de la différenciation des *erga* et des organes ne soit pas l'objectif d'Aristote dans le *DA*, l'idée de priorité des différences de vies et des *erga* sur celles des organes est explicitement présente dans la critique d'Empédocle au sujet de la nutrition

⁹⁷ Cf. *DA*, II, 4, 415b2-3; *Phys.*, II, 2, 194a27-36; *Mét.*, Λ, 7, 1072b1-3; *EE*, VIII, 3, 1249b13-16.

⁹⁸ C'est le point de vue d'A. Gotthelf sur le bien dans la biologie aristotélicienne. Selon Gotthelf, « for Aristotle, the goodness of something, at least in biological context, is regularly its capacity to contribute to the continued life (zên) of the organism which has or performs or undergoes that something, » (« The Place of the Good in Aristotle's Natural Teleology », dans *Proceedings of the Boston Colloquium in Ancient Philosophy*, éd. J. J. Cleary et D.C. Shartin, 1988, p.113-139).

⁹⁹ Cf. *PA*, I, 5, 645b14-21.

¹⁰⁰ Cf. *DA*, II, 4, 415a18-19.

végétale. Aristote reproche à Empédocle d'avoir expliqué mécaniquement la nutrition des plantes selon les mouvements du feu et de la terre sans avoir recours à leur âme comme le principe organisant leur nutrition et déterminant ainsi les directions des mouvements de ces éléments dans le corps :

Et, en fait, il n'a pas non plus une juste conception du haut et du bas, car le haut et le bas ne représentent pas la même chose pour tous les vivants que pour l'Univers ; au contraire, ce qui correspond à la tête des animaux, ce sont les racines des plantes, s'il faut exprimer la différence et l'identité des organes d'après leurs fonctions [εἰ χρὴ τὰ ὄργανα λέγειν ἕτερα καὶ ταῦτὰ τοῖς ἔργοις]. (DA, II, 4, 416a2-5)

La racine de la plante et la bouche de l'animal sont toutes les deux liées à la nutrition ; et à ce niveau de généralité, leurs *erga* et leurs *praxeis* relatives sont identiques : il s'agit de la nutrition. Après tout, les instruments relatifs à la nutrition sont nécessairement présents dans tous les vivants puisque l'âme nutritive est la faculté la plus primordiale et la plus commune chez tous les vivants. Cependant à un niveau plus spécifique, les *erga* de la racine et de la bouche se montreraient différents parce que l'œuvre de se nourrir ne s'effectue pas de la même façon pour tous les vivants ; les vivants ne vivent pas leurs vies nutritives identiquement : la plante ne se nourrit pas de la même façon que l'animal. A ce niveau spécifique des substances composées, la racine et la bouche ne sont identiques qu'analogiquement.¹⁰¹ A ce niveau, suite à la différenciation de leurs *erga*, leurs *praxeis* se différencient aussi ; et suite à la différenciation de leur *praxeis*, les instruments relatifs se différencient. Les différenciations des parties des animaux suivent et s'expliquent donc par les différenciations des *erga* et des *praxeis*.¹⁰²

Ce rapport entre les organes, les *erga* pour lesquels ils existent et la *praxeis* pour lesquelles elles sont des instruments est souligné dans l'un des passages déjà cité plus haut des *PA*, I, 5 :

¹⁰¹ Selon l'*HA*, I, 1, 486b17-19, avec l'identité par forme et l'identité selon le plus et le moins, l'identité analogique est le troisième niveau d'identité entre les parties des vivants.

¹⁰² Labarrière souligne ce point. Selon lui, l'étude des actions des animaux (comme elle est énoncée déjà en *HA*, I, 1, 487a10 et suivie dans le livre VIII) englobe « la *moriologie* proprement dite puisque [...] les parties ne peuvent se comprendre qu'en vue de leurs fonctions, lesquelles ne sont pas seulement morphologiques étant donnée que la morphologie est au service des actions qu'auront à mener les différents animaux » (« Aristote et l'éthologie », *loc. cit.*, p.245).

[T]out instrument [*organon*] est en vue de quelque chose et [...] chacune des parties du corps est en vue de quelque chose, [et] ce en vue de quoi elles sont est une certaine action [*praxis tis*] [...] Les parties sont en vue des fonctions pour lesquelles chacune d'elles existe par nature [*ta moria tôn ergôn pros ha pephuken hekaston*]. (645b14-20)

Le concept de *praxis* est donc étroitement lié au concept d'*ergon* ; et dans ce dernier passage ils sont utilisés d'une manière presque interchangeable. Cependant, comme P.-M. Morel le montre clairement, dans le corpus biologique la « *praxis* a toujours un sens à la fois actuel et dynamique », et elle n'exclut pas le mouvement (*kinesis*). La *praxis* ne peut donc pas être « assimilée à l'acte pur, exclusif de tout mouvement, ni à l'acte qui réside dans la chose produite », c'est-à-dire, dans l'*ergon*. Selon Morel, la *praxis* équivaut à ce qui peut être appelé « l'acte mobile ». ¹⁰³ Selon son sens le plus courant dans le *corpus* biologique, un *ergon* est une fonction ou une œuvre à accomplir par une certaine activité possédant la structure d'un processus. Ce processus téléologique est la *praxis*. La *praxis* peut être définie comme l'« œuvre de l'animal en vue de l'accomplissement d'un *ergon* relatif ». Dans cette perspective, l'*ergon* est le travail à accomplir, et la *praxis* est l'action de l'accomplir actuellement. Pour reprendre l'exemple du dernier passage cité du *DA*, on dirait que la plante et l'animal ne « s'œuvrent » pas de la même manière en vue de se nourrir.

L'exemple de la nutrition montre qu'une seule même sorte de *praxis* peut appartenir en commun à tous les vivants et peut cependant varier selon différentes sortes de vivant. La différenciation des *praxeis* entre les *genê* aussi éloignées comme la plante et l'animal est évidente et facile à discerner. Or, à l'intérieur d'une même classe d'animal aussi, différentes sortes d'animaux se différencient l'une de l'autre par leurs *praxeis*. Différentes habitudes de « manger » de différentes sortes de poisson déterminent la structure de leurs organes relatifs, la bouche:

Les poissons qui mordent et sont carnivores ont aussi une bouche de ce genre [grande], alors que ceux qui ne sont pas carnivores l'ont effilée ; en effet une bouche de ce genre leur est utile, alors qu'une bouche plus grande ne leur serait d'aucune utilité. (*PA*, III, 1, 662a31-33)

Ce qui se différencie, c'est, en effet, l'*ergon* de la bouche. L'alimentation est la fonction universelle de la bouche. Or pour chaque sorte d'animal et pour chaque sorte de poisson, oiseaux, etc. la fonction de s'alimenter varie. Pour chaque cas particulier, la nature « forge les

¹⁰³ P.-M. Morel, *De la matière à l'action*, *op. cit.*, p. 157-160. Sur le rapport entre *kinesis*, *praxis*, *ergon* et *energeia* voir aussi Carlo Natali, « Action et mouvement chez Aristote », *Philosophie* 73, 2002, p. 12-35.

différences dans la partie elle-même en vue des différences de la fonction » (662a23-24). Cette variation des *erga* résulte dans la variation des *praxeis*, c'est-à-dire dans les manières dont les animaux s'œuvrent en vue d'accomplir l'*ergon* en question. Par rapport aux poissons non-carnivores, les poissons carnivores s'œuvrent différemment pour s'alimenter.

Un autre concept étroitement lié à la *praxis* est le *bios*¹⁰⁴ : c'est le *bios* de l'animal qui détermine les *erga* selon lesquels ses *praxeis* varient. Donc les *praxeis* de l'animal, variant en fonction des *erga*, varient, en effet, en fonction de son *bios* : elles varient en fonction des œuvres que sa vie requiert. Autrement dit, c'est le *bios* de l'animal qui requiert qu'il agisse de telle ou telle façon précise. C'est pourquoi Aristote discute ensemble les différences de *praxis* et celles de *bios*, quoique ces deux concepts soient inclus comme deux titres distincts dans la liste des quatre formes principales de *diaphorai* dans l'*HA*.

Les occurrences du concept « bios » dans son rôle explicatif¹⁰⁵ sont concentrées dans les *PA* et le *IA*. Dans ces textes, je pense qu'on peut discerner trois modèles selon lesquels le *bios* d'un animal exerce une fonction explicative sur ses *praxeis*. Toutefois, ces trois modèles ne sont que des variations du rapport brièvement expliqué dans le paragraphe précédent entre *bios*, *ergon* et *praxis* : les *praxeis* d'un animal suivent les *erga* requis par son *bios*. Cela dit, la fonction explicative du *bios* vient du fait qu'il est ce par rapport à quoi les *praxeis* des animaux varient.

Le premier modèle est le plus basique. Dans ce modèle, le *bios* explique pourquoi un certain organe se différencie d'une telle façon précise mais non pas d'une autre. Plus précisément, il s'agit d'expliquer l'adaptation d'un organe à un certain *ergon*, lequel est requis et déterminé par son *bios*. C'est ainsi qu'Aristote explique la longue jambe chez certains oiseaux :

¹⁰⁴ En *Pol.*, I, 4, 1254a7, Aristote dit que le *bios* est *praxis* ; et en *HA*, VII (VIII), 1, 588b23 il parle des « *praxeis* du *bios* ». Voir aussi *HA*, VII (VIII), 1, 588a16-17 et 589a2-5. Sur le rapport entre le *bios*, la *praxis* et l'*ergon* voir les remarques de P.-M. Morel, *De la matière à l'action*, op. cit., p. 160-162. C'est J. G. Lennox qui a rédigé l'article le plus détaillé sur le concept de *bios* dans la biologie d'Aristote : « *Bios, praxis and the Unity of Life* », loc. cit. Mais voir aussi les remarques de Lennox sur le rapport entre le *bios*, l'âme et le corps dans « *Forms, Essence and Explanation in Aristotle's Biology* », dans *A Companion to Aristotle*, éd. Georgios Anagnostopoulos, London, Blackwell Publishing, 2009, p. 348-67.

¹⁰⁵ Sur le rôle explicatif du concept « bios », avec Lennox, « *Forms, Essence and Explanation* », loc. cit., voir aussi A. Gotthelf, « *First principles in Aristotle's Parts of Animals* », dans *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, éds. A. Gotthelf et J. G. Lennox, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 167-98 [surtout p.192].

Certains oiseaux ont de longues jambes. La cause en est qu'ils vivent dans les marais, car la nature fait les organes pour leur fonction et non pas la fonction pour les organes. (PA, IV, 12, 694b11-14)¹⁰⁶

La corrélation entre « longue jambe » et « vivre dans les marais » n'est pas expliquée ici, mais on peut deviner que les longues jambes sont utiles à l'animal pour garder son corps au-dessus du sol mou. Le bec des oiseaux est un exemple plus clair. Leurs becs varient selon leurs modes de vie parce que pour chaque oiseau,

le bec est utile à son genre de vie, par exemple chez les piverts il est fort et dur, ainsi que chez les corbeaux et les corvidés, alors que chez les petits oiseaux il est fin pour collecter les graines et attraper les petites bêtes. Tous ceux qui sont herbivores et tous ceux qui vivent autour des marais [ont] un bec large. En effet, en étant ainsi, il permet de fouiller la terre. (PA, III, 1, 662b5-13)¹⁰⁷

Dans ce premier modèle de l'adaptation d'un organe à son *ergon*, la place de la *praxis* devient un peu invisible et implicite parce qu'à ce niveau de spécialisation, la description de l'*ergon* coïncide avec celle de la *praxis* relative. Pour le dire autrement, la manière d'agir ou le « comment » de la *praxis* est déjà donné dans l'*ergon*. Si l'*ergon* consiste dans le fait se comporter d'une certaine manière précise, par exemple, si le mode de nutrition de l'animal requiert qu'il collecte les graines ou attrape les petites bêtes, il s'alimente (*praxis*) ainsi. Ou pour le dire du point de vue de l'organe, l'usage particulier de l'organe donne la manière d'agir. Ce premier modèle est donc paradigmatique : la *praxis* se modifie et se caractérise selon le besoin dans lequel consiste l'*ergon*. La *praxis* est la réponse effective et dynamique de l'animal à un besoin caractéristique de son mode de vie.

Le deuxième modèle pour le rôle explicatif du concept de « bios » sur les différenciations des *praxeis* animales relève des rapports plus compliqués avec la *praxis* : il se peut que soient différents le domaine de vie d'où relève le besoin et le domaine de la *praxis* qui répond à ce besoin et donc se modifie dûment. Le besoin peut relever des habitudes de nutrition (comme dans la plupart des cas), mais il peut s'agir d'une modification dans la locomotion de l'animal. C'est ainsi qu'Aristote explique l'adaptation des vols des oiseaux à certains besoins de leur vie :

¹⁰⁶ Ἔνιοι δὲ μακροσκελεῖς τῶν ὀρνίθων εἰσὶν. Αἴτιον δ' ὅτι ὁ βίος τῶν τοιούτων ἔλειος· τὰ γὰρ ὄργανα πρὸς τὸ ἔργον ἢ φύσις ποιεῖ, ἀλλ' οὐ τὸ ἔργον πρὸς τὰ ὄργανα.

¹⁰⁷ Un passage parallèle se trouve en PA, IV, 12, 693a10-23.

De plus, parmi les oiseaux, certains sont aptes au vol et ont des ailes grandes et fortes, par exemple les rapaces et les carnivores. Il leur est en effet nécessaire de pouvoir voler du fait de leur genre de vie [ἀνάγκη γὰρ πτητικοῖς εἶναι διὰ τὸν βίον], de sorte que, en vue de cela, ils ont à la fois quantité de plumes et de grandes ailes. Être aptes au vol est le cas non seulement des rapaces, mais aussi d'autres familles d'oiseaux pour lesquelles le salut [ἡ σωτηρία] vient de la rapidité du vol, ou des migrateurs (PA, IV, 12, 693b28-694a5)

La capacité de voler appartient aux oiseaux selon leur substance, dit Aristote (PA, IV, 12, 693b12). Seulement, certains sont aptes à bien voler, les autres ne volent que médiocrement.¹⁰⁸ Dans ce passage, il s'agit de rendre compte des modifications d'un mode de locomotion auquel les oiseaux sont naturellement disposés. Les différences entre les vols (locomotion) des oiseaux s'expliquent par divers besoins qui relèvent d'un domaine différent de leur action totale de vivre. Selon notre passage, pour certains des oiseaux il est nécessaire d'être aptes à bien voler en raison de leur mode de vie carnivore ; pour les autres, cela est nécessaire en raison des nécessités de leur protection ; et encore pour les autres, c'est en réponse à leur besoin d'errer en quête de leur nourriture qu'ils volent bien.

Or, il semble que la modification du vol en vue de ces besoins peut prendre plus qu'une forme :

- Le vol des oiseaux carnivores est plus rapide que celui des autres oiseaux, et cela afin de pouvoir conquérir et prendre le dessus sur ses proies.¹⁰⁹ Mais, d'autre part, ils volent aussi plus haut que les autres parce qu'ils observent leur proie de loin et d'en haut.¹¹⁰ Ainsi volant, ces oiseaux voient le plus d'espace possible.¹¹¹

- Le mode de vie des oiseaux migrateurs impose ses propres besoins: ces oiseaux doivent être capables de voler à longue distance, comme, par exemple, la grue. Parmi les oiseaux qui changent de lieux, « certains, dit Aristote, effectuent leurs changements entre des lieux voisins, les autres le font entre des lieux extrêmes pour ainsi dire, comme les grues. Car elles se transportent des plaines scythes aux marais de la haute Egypte, à la source du Nil »

¹⁰⁸ Cependant, pour référer aux oiseaux bien adaptés à voler, Aristote utilise le même mot (πτητικός) que pour dire simplement « capable de voler ». Voir la note de Lennox pour PA, IV, 12, 694a1-8 (*Aristotle. On the Parts of Animals, op. cit.*, p. 332-3).

¹⁰⁹ Voir aussi IA, 10, 710a25-27.

¹¹⁰ PA, II, 13, 657b27.

¹¹¹ HA, VIII (IX), 32, 619b5-6.

(*HA*, VII (VIII), 12, 597a4 et sq).¹¹² Or, le vol à longue distance n'est pas la seule modification que cette *praxis* reconnaît chez les grues. Comme les oiseaux carnivores, les grues, elles aussi, volent en hauteur. Cependant, cela n'est pas pour la même raison que les oiseaux carnivores. Le besoin que crée le mode de vie des grues est différent de celui des oiseaux carnivores. Les grues volent en hauteur afin de voir ce qui est au loin. Si elles aperçoivent les signes de la tempête, elles se reposent (*HA*, VIII [IX], 10, 614b18-23). Selon Aristote c'est une preuve de l'intelligence chez les grues : elles modifient et adaptent leur manière de voler selon les besoins de leur mode de vie.

Le troisième modèle peut être considéré, en effet, comme une combinaison des deux modèles précédents. Sa différence consiste en ce que l'*explanandum* de ce modèle est le *bios* alors que dans les deux cas précédents, le *bios* jouait le rôle d'*explanans*. Le cas des insectes capables de voler est un exemple pour ce troisième modèle (*PA*, IV, 6, 682b7-17). La nature a donné des ailes aux insectes qui sont déficients en pattes. Parmi ces insectes, certains ont besoin d'errer pour trouver leur nourriture et en réponse à cet *ergon*, ces insectes mènent une vie nomadique (βίος νομαδικός) ; c'est-à-dire qu'ils volent d'une manière nomadique. Le vol nomadique est bien une différence de cette *praxis* (le vol) puisqu'il existe des insectes, bien qu'ailés et donc aptes à voler, qui vivent une vie sédentaire (βίος ἐδραῖος). Ils volent mais pas d'une manière nomadique. La vie nomadique de ces insectes s'explique donc par le besoin d'errer afin de trouver leur nourriture. Ce qui est essentiel dans cet exemple des insectes ailés, c'est l'explication du *bios* comme une réponse à un besoin de la vie de l'animal. En effet, le βίος νομαδικός ne désigne rien d'autre que la manière dont la locomotion (*praxis*) de l'animal s'effectue. On voit ici encore une fois le lien intrinsèque entre le *bios* et la *praxis* : le premier est constitué de la seconde. D'où le point commun de ce troisième modèle avec le premier modèle basique : ici l'*ergon* consiste en changer son lieu sur une superficie suffisamment vaste pour trouver assez de nourriture ; la *praxis* consiste en se mouvoir ainsi et le *bios* consiste en vivre ainsi.

De toutes ces considérations, il ressort donc que les différenciations des *praxeis* des animaux se font en vue de répondre aux besoins relevant de leur vie. D'une part, elles font partie de l'action totale de l'animal ; mais d'autre part, elles sont en vue de la réussite de l'action totale de l'animal, surtout lorsque se trouve un rapport téléologique entre les différents domaines de la vie de l'animal.

¹¹² Voir aussi 597a30-32 et VIII (IX), 10, 614b19-20.

XI. Conclusion

Les conclusions que l'on peut tirer de cette étude de la zoologie du bien-vivre chez Aristote, pour la question du plus haut degré de la politicité humaine sont les suivantes.

On a vu que selon le *De Caelo*, le bien-vivre des animaux dépend de l'achèvement d'une multiplicité et d'une grande variété d'actions. L'homme est l'animal dont l'action totale exhibe le plus de complexité. Or la réussite d'une action totale aussi complexe requiert l'assistance d'une multiplicité et d'une variété parallèle des instruments. C'est dans cette perspective que l'on peut trouver une explication qui relève de l'ordre de la zoologie, et non pas de la moralité, pour le fait que la *polis* - en tant que la forme que prend le plus haut dégré de la politicité humaine - existe en vue de bien-vivre : la réussite de l'action totale d'un animal aussi complexe que l'homme requerrait l'assistance d'un moyen aussi complexe que la *polis*. C'est donc dans ce sens que la *polis* existe en vue de bien-vivre, selon Aristote : elle contribue au bon accomplissement de l'action totale de l'homme. Il est vrai que la *polis* fait la contribution majeure pour l'achèvement de cette fin. Toutefois, il n'est pas moins vrai que, bien qu'elle joue le rôle le plus crucial dans l'achèvement de l'action totale humaine, la *polis* n'est en effet qu'une d'une grande multiplicité des « organa » dont l'homme a besoin pour atteindre cette fin.

Dans l'*HA*, Aristote définit les animaux politiques comme ceux qui se groupent et vivent autour d'une œuvre une et commune. Une *praxis* du type que l'on peut appeler « koinonique » fait donc partie de l'action totale de ces animaux politiques. Les analyses de ce chapitre indiquent que l'on peut expliquer l'être-plus-politique de l'homme comme une différenciation, par rapport aux autres animaux politiques, de la *praxis koinonique* de l'homme. Selon cette perspective, la *polis* sera la forme organisationnelle que prend cette différenciation. On pourrait donc dire que la *praxis koinonique* de l'homme se différencie de manière à construire cette organisation qu'est la *polis* en vue de répondre à certains besoins de sa vie : c'est dans ce sens que cette différenciation de la *praxis koinonique* de l'homme se fait en vue du bien-vivre.

En conformité avec le point de vue du *De Caelo*, l'être-plus-politique de l'homme peut s'expliquer comme le résultat de la complexité que gagne la *praxis koinonique* humaine : la multiplicité et la variété des *praxeis koinoniques* de l'homme est une partie de la multiplicité et de la variété globale des actions requises pour l'achèvement du bien dans la vie humaine. D'où la thèse fondamentale de notre travail et notre explication relevant de l'ordre de la zoologie pour le plus haut dégré de la politicité humaine : Selon Aristote, l'homme est un

animal politique à multiple communauté ; et c'est dans ce sens précis qu'il est plus politique que les autres animaux politiques.

CHAPITRE VI

L'homme : l'animal grégaire à multiple communautés

I. Introduction

Il s'agit maintenant de revenir sur la question principale de notre travail : pourquoi, selon Aristote, l'homme est un animal plus politique que les autres animaux politiques ? La réponse que nous élaborerons dans ce chapitre est la suivante : il ressort des *Politiques* I, 1 et 2 que l'homme est plus politique parce que son action *koinonique* se différencie de manière à posséder plusieurs communautés d'espèces différentes. Selon Aristote, l'homme est un animal grégaire à multiples communautés qui sont spécifiquement différentes l'une de l'autre. En l'*HA*, I, 1, 488a7-8, Aristote dit que « sont politiques ceux dont l'œuvre de tous est chose une et commune ».¹ Si l'homme est politique à un degré supérieure par rapport aux autres animaux grégaires, c'est qu'il possède et partage plusieurs œuvres une et commune avec les autres membres de son espèce. Le degré supérieur de la politicité humaine est donc le résultat de la différenciation de sa *praxis koinonique*.

Que la constitution des communautés soit bien une sorte de *praxis* est impliqué dans un passage d'introduction de l'*HA* VII (VIII), 1, où Aristote parle des différenciations des vivants « selon les actions de la vie [κατὰ τὰς τοῦ βίου πράξεις]² » (588b23). Il dit qu'une fois que leurs petits sont achevés, certains animaux « s'en séparent et ne forment plus aucune communauté, [tandis que] les plus intelligents, qui ont la mémoire, ont des relations plus durables et plus politiques avec leurs descendants » (588b33-589a2). De même, dans le tout début de l'*HA*, lorsqu'il expose le programme et la méthode de son enquête sur les animaux, Aristote traite la « politicité » sous « les différences qui relèvent des genres de vie et des actions » (I, 1, 487b33-4). Mais outre ces instances, le meilleur indice du fait qu'Aristote considère l'activité communautaire comme une *praxis* vient du premier chapitre des *Politiques*. L'argument des toutes premières lignes de ce premier chapitre suppose cette idée; et cette supposition se laisse entrevoir dans une phrase parenthétique :

¹ Πολιτικά δ'  στιν  ν  ν τι καὶ κοινὸν γίνεταί πάντων τὸ  ργον.

² Il est à noter le parallélisme entre cette expressions et celle qu'Aristote utilise, dans un passage de l'*EN*, quand il dit que les arguments de la science politique sont tirés de et portent sur les actions que suppose la vie (*tais kata ton bios praxeis*) et que c'est pourquoi les jeunes, inexpérimentés dans les actions de la vie, ne sont pas de auditeurs appropriés de l'étude politique (I, 3, 1095a3-4).

Puisque toute cité, nous le voyons, est une certaine communauté, et que toute communauté a été constituée en vue d'un certain bien (car c'est en vue de ce qui leur semble le bien que tous les hommes agissent dans tous les cas), il est manifeste que toutes les communautés visent un certain bien. (1252a1-4)³

Ces lignes constituent la première moitié de l'introduction du chapitre 1 des *Politiques*, I. L'introduction de ce chapitre cherche à montrer que toute communauté étant constituée en vue d'un certain bien, la *polis*, qui est la communauté suprême, vise le bien suprême pour l'homme. Or le fait même que toute *polis* est constituée en vue d'un certain bien est expliqué par le principe premier de l'éthique classique, selon lequel l'homme agit toujours en vue d'un certain bien.⁴ Or, cette inférence suppose la prémisse : « constituer des communautés est un 'agir' pour l'homme ». L'argument complet de la première moitié de cette introduction au chapitre 1 serait donc :⁵

- (1) L'homme agit toujours en vue d'un certain bien.
- (2) *Constituer des communautés est un 'agir' pour l'homme.*
- (3) Donc, toute communauté est constituée en vue d'un certain bien.
- (4) Toute cité est une communauté.
- (5) Donc, toute cité est constituée en vue d'un certain bien.

La seconde moitié de cette introduction (1252a4-7) suggère que comme la *polis* est la suprême des communautés établies par l'homme, elle vise le bien suprême, et cela en englobant (*periechousa* – 1252a6) toutes les autres communautés et les biens que ces dernières visent. Or, il est clair que le raisonnement de cette seconde moitié prend comme établi le fait que l'homme constitue plusieurs communautés. L'activité communautaire de

³ Ἐπειδὴ πᾶσαν πόλιν ὁρῶμεν κοινωνίαν τινὰ οὖσαν καὶ πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινος ἕνεκεν συνεστηκυῖαν (τοῦ γὰρ εἶναι δοκοῦντος ἀγαθοῦ χάριν πάντα πράττουσι πάντες), δῆλον ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθοῦ τινος στοχάζονται.

⁴ D'où se voit le parallélisme entre l'argument de deux premiers chapitres de l'*EN* (1094a1-b11) et le chapitre I des *Politiques*. Pour justifier le besoin d'étudier la science politique, Aristote part, dans l'*EN*, du principe selon lequel l'homme vise, dans toutes ces *praxeis*, un certain bien et il affirme, exactement comme ici dans ce passage d'introduction des *Politiques*, I, 1, que le bien auquel vise la science politique englobe ceux des autres sciences, techniques et *praxeis*.

⁵ Voir aussi Simpson, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, op. cit., pp. 14-15.

l'homme est multiple : il constitue une multiplicité de communautés qui sont toutes finalisés vers un certain bien.

Les deux idées qui opèrent implicitement dans l'argument de ces lignes d'introduction des *Politiques* sont donc : a) constitution des communautés est une *praxis* pour l'homme et b) l'homme constitue une multiplicité de communautés.

Le reste du chapitre (1252a7-23) est consacré à une critique de ceux qui réduisent les différences entre différentes communautés humaines à une différence de quantité. Cette approche est à critiquer selon Aristote parce qu'elle ignore la spécificité de la *polis* et du pouvoir politique propre à cette dernière. La supposition d'Aristote est que les différentes sortes de pouvoir diffèrent l'une de l'autre selon la forme parce que les communautés auxquelles elles correspondent se différencient ainsi : pour expliquer comment et pourquoi les formes de pouvoir se différencient ainsi, Aristote suggère qu'on doit considérer les parties dont la *polis* est constituée (1252a20). Les « parties » dont il s'agit ici sont sans doute les types de communautés par référence auxquels il va expliquer la genèse de la *polis* dans le chapitre suivant. Outre le fait que l'homme *agit* de manière à construire une multiplicité de communautés, l'argument du premier chapitre des *Politiques*, I, suppose aussi que ces communautés sont en effet différentes selon la forme : il s'agit bien d'une multiplicité de communautés différentes selon la forme et c'est ainsi que se caractérise la *praxis koinonique* de l'homme. La différence de forme entre les communautés humaines est la troisième des suppositions principales de ce premier chapitre.

Si le fait que l'homme vise, dans toutes ses *praxeis*, un certain bien constitue le principe premier *ethique* de l'enquête menée dans les *Politiques*, les suivants en constitueraient les principes *politiques*, s'il est loisible de faire une telle distinction:

- constitution des communautés est une *praxis* pour l'homme,
- l'homme constitue une multiplicité de communautés,
- ces communautés se diffèrent l'une de l'autre selon la forme.

C'est de ces trois principes que part le développement du chapitre 2, lequel se conclut, en 1253a7-9, par l'affirmation que l'homme est un animal plus politique que n'importe quel animal grégaire.

II. Le développement de l'argument dans les *Politiques*, I, 2

Le fameux récit sur la genèse de la *polis* comme un fait de la nature vise, me semble-t-il, à montrer que ces principes sont bien fondés dans les faits. Les lignes 1253a7-9, clôturant le récit génétique, disent qu'il est évident [δηλον], à ce stade de l'argument [δή – a7], pourquoi [διότι] l'homme est plus politique. Cependant, ayant suivi le développement du chapitre jusqu'à ce point, on ne peut pas s'empêcher de se demander comment exactement est-il si évident ? C'est quoi exactement, dans l'argument exposé jusqu'à ces lignes, qui fait qu'il est *maintenant* évident que l'homme est plus politique ? Aristote semble assumer que ce qu'il a dit jusqu'à ce point explique, d'une façon ou de l'autre, le degré supérieur du caractère politique de l'homme.⁶ Le fait que l'homme est le seul animal doué de langage ne semble pas être l'explication à laquelle renvoie cette assomption, parce que la mention de la capacité langagière de l'homme vient *après* cette constatation de l'évidence ; et rien qui précède dans le chapitre ne fait allusion à cette capacité humaine. Tandis que l'évidence qu'assume Aristote pour le degré spécifique de la politicité humaine semble être inférée de ce qui vient d'être dit précédemment dans le chapitre.⁷

⁶ Comme le fait que l'homme est un animal plus politique n'est pas mentionné *avant* cette phrase, Newman, *The Politics of Aristotle*, vol. II, Oxford, The Clarendon Press, 1887, p. 122, et Susemihl & Hicks, *The Politics of Aristotle, A Revised Text with Introduction Analysis and Commentary, Books I-V*, London, Macmillan and Co., 1894, p. 148, suggèrent de traduire le *dioti* de la ligne 1253a7, pas comme « why », mais comme « that ». Ils semblent supposer que cette ligne ne conclut pas ce qui précède mais introduit ce qui suit. Cependant je ne vois vraiment pas comment un « that », au lieu d'un « why », peut produire cet effet, parce que ce qui est inattendu ici, c'est l'affirmation de l'* vidence* du fait que l'homme est un animal plus politique : un « that » remplira cette fonction d'affirmation mieux qu'un « why ». Que l'on traduise le *dioti* comme « why » ou comme « that », le caractère imprévisible de cette affirmation demeure, même en anglais : « How is it really evident *that* man is more political than the other gregarious-political animals ? »

⁷ Une difficulté majeure pour cette interprétation est sans doute la présence d'un « γάρ » en 1253a9 : διότι δ  πολιτικόν   ανθρωπος ζ ον πάσης μελίττης και παντός αγελαίου ζ ου μ λλον, δηλον. ο θεν γάρ,  ς φαμέν, μάτην   φύσις ποιειτ  λόγον δ  μόνον ανθρωπος  χει τ ων ζ ων. On objecterait que ce « γάρ » introduit une réponse au « διότι » de la ligne 1253a7. Autrement dit, selon cette objection, l'explication pour ce « διότι » ne doit pas être cherchée dans ce qui précède mais dans ce qui est introduit par ce « γάρ » : ce serait donc un nouveau développement qui commence avec le « γάρ » et le fait que l'homme soit plus politique serait bien une conséquence de sa sensibilité naturelle au juste et à l'injuste et du fait qu'il possède naturellement le *logos*, puisque la nature ne fait rien en vain. Certains traducteurs, comme C. D. C Reeve et T. J. Saunders, ne traduisent pas ce « γάρ ». Or ces derniers soutiennent l'idée exprimée par cette objection (voir le Chapitre I de notre travail) et donc je ne vois pas pourquoi ils ne le traduisent pas. Pour notre interprétation de ce « γάρ », voir la section X du chapitre présent.

Les lignes 1253a7-9 sont, en effet, comme une reprise de la conclusion qu'Aristote a abouti, à la fin de son récit génétique de la *polis*, en 1253a2-3 et selon laquelle l'homme est un animal politique par nature. Quand cette conclusion est reprise en 1253a7-9, elle est élaborée par un accent supplémentaire qu'Aristote met sur le degré supérieur du caractère politique de l'homme. Ce qui est ajouté, par une citation d'Homer (*Iliade*, X, 63), à l'argument dans cet intervalle de quatre lignes est l'idée que « celui qui est sans cité, naturellement bien sûr et non par le hasard des circonstances, est soit un être dégradé, soit un être surhumain » (1253a3-4). Selon Aristote, si l'homme est ni moins ni plus que ce qu'il est, il est *naturellement* destiné à être l'animal politique qu'il est, c'est-à-dire, comme il est décrit jusqu'à ce point : de manière à posséder la *polis* et toutes les autres communautés que cette dernière englobe comme ses parties. Ainsi, que l'homme soit politique *tel qu'il est* et *autant qu'il est*, c'est un fait naturel pour lui.

Il semble que c'est cette dernière idée, exemplifiée par un vers d'Homère, qui fait le passage de ὄτι à διότι dans la conclusion, élaborée à double reprise, du récit sur la genèse naturelle de la *polis*. Le récit sur la genèse naturelle de la *polis* établit *à la fois* que la cité existe par nature et que l'homme est un animal politique par nature. C'est-à-dire que ce qui est déduit du récit génétique de la *polis*, ce n'est pas seulement le statut naturel de la *polis* mais c'est *aussi* la naturalité de la politicalité humaine. Si la naturalité de la *polis* s'explique par la naturalité des communautés qui la précèdent dans l'ordre de genèse (1252b30-31), il en est de même pour le fait que l'homme est un animal politique par nature. Le vers cité d'Homère et l'idée derrière cette citation sont destinés à rendre claire que si l'homme est ce qu'il est, ni un bête ni un Dieu, il est naturel, pour lui, de constituer toutes ces communautés que comprend la *polis* : c'est la nature de sa politicalité ; c'est *à ce point* qu'il est politique, ni plus ni moins. L'activité politique de cet animal politique qu'est l'homme consiste en construire toutes ces communautés appartenant à la *polis* et la *polis* elle-même : cet animal politique possède la *polis* en tant que communauté *des communautés*.⁸ Au niveau zoologique, les communautés élémentaires qui précèdent la *polis* dans l'ordre de genèse sont loin d'être apolitiques ou pré-politiques, mais elles sont toutes œuvres de la *praxis koinonike* de l'homme.

De ce point de vue, entre 1253a3-4 et 1253a7-9, Aristote n'ajoute rien de nouveau à son argument. Ce qu'il fait ne consiste qu'en résumer son argument et qu'en mettre en relief un fait dont l'observation nous donne la principale caractéristique de la politicalité humaine : il

⁸ J'emprunte cette expression à J. -L. Labbarière, « Zôon politikon et zôa politika », *loc. cit.*, p. 14.

est un fait de nature que la *praxis* politique de l'homme construit la *polis* et toutes les autres communautés qu'elle englobe naturellement. Aristote assume que ce même fait (ὄτι) rend aussi évident pourquoi (διότι) l'homme est plus politique.⁹ C'est par référence à ce *même fait* qu'Aristote s'attend que soit intelligible sa comparaison selon le plus et le moins entre l'homme et les autres animaux politiques. D'où vient donc l'évidence du degré supérieure de la politicité humaine. Donc à la question de savoir du fait de quoi l'homme est plus politique, la réponse que semble Aristote présumer consiste à dire : « Du fait de sa possession d'une multiplicité de communautés, comme il est montré par ce qui précède ». Le fait que l'homme construit par nature telles et telles communautés explique *aussi* le degré supérieur de son caractère politique. La façon dont l'homme est politique par nature est aussi sa façon d'être plus politique. Ces deux caractéristiques, «  tre politique » et «  tre-plus-politique » renvoient au même fait : il s'agit du même fait vu seulement des points de vu différents. Le même fait (  savoir, le fait que l'homme construit telles et telles communautés) assume le rôle d'être l'un des éléments d'une comparaison : dans une comparaison avec les autres animaux politiques, le fait que l'homme est un *tel* animal politique expliquerait aussi s'il est plus ou moins politique qu'eux. Aristote indique ainsi que si l'homme est à *ce point* politique par nature, c'est par le même fait qu'il est plus politique que les autres animaux. Ce dernier point ne s'ajoute pas à ce qui est déduit du récit sur la genèse de la *polis*, il est déjà là.

Il reste à savoir du fait de quoi exactement l'homme possède plusieurs communautés ? Du fait de quoi sa *praxis* communautaire se différencie de telle manière précise ? Avant de discuter l'explication que sous-entend le chapitre I, 2, pour le degré supérieur de la politicité humaine, on peut voir comment est exposé, dans ce chapitre, le fait que l'homme construit une multiplicité de communautés d'espèces différentes.

III. La position du fait que l'homme construit une multiplicité de communautés

Aristote ouvre ce chapitre en disant que ce qu'il va faire dans ces quelques pages c'est un examen de la naissance de la *polis*   partir de ses origines. Ce qui suit est donc voulu

⁹ Pace Labarrière, *Langage, vie politique, op. cit.*, p. 103 et pp. 114-116, selon qui le *dioti...delon* introduit un second argument pour établir la différence proprement humaine par rapport aux autres animaux politiques, à savoir, sa possession du *logos*. Selon lui, ce second argument est diff rent de celui qui le précède et qui rend compte du fait que l'homme est un animal politique par nature. L'évidence du fait que l'homme est plus politique ne doit donc pas être cherchée dans le récit sur la genèse de la *polis* et il s'agit d'un fait *supplémentaire* au fait établi par ce récit, à savoir le fait que l'homme est un animal politique par nature.

comme un récit diachronique du développement de la *polis* et comme un exposé de la succession des communautés qui la précédaient dans le passé. Cependant, les toutes dernières lignes du chapitre 1 (1252a17-23) introduisant le chapitre 2 donnent l'impression de poursuivre l'examen de manière plutôt analytique qu'historique : on s'attend que le chapitre 2 traite du rapport entre la *polis* et les autres communautés comme le rapport synchronique d'un tout à ses parties.¹⁰ Le choix, de la part d'Aristote, de faire ses analyses sous la forme d'un récit historique lui permet, avant toute autre chose, de démontrer la structure téléologique du rapport entre les communautés, entre les parties et le tout. Les propos du livre I et II (surtout, la critique de Platon dans ce dernier) supposent évidemment que ce rapport téléologique entre les parties et le tout est opératoire non seulement dans la genèse de la *polis* mais il l'est aussi dans leur rapport synchronique et actuel.

Le récit sur la genèse de la *polis* à partir des communautés plus élémentaires suppose que chacune de ces dernières a son propre domaine de *praxis* et son propre bien à poursuivre comme *telos*. Cependant, la complexité naturelle de la *praxis koinonique* de l'homme se montre plutôt par ce que l'on peut appeler les « communautés émergentes ». Comme les propriétés ou les entités émergentes dans la biologie, les communautés émergentes seront celles qui, provenant des communautés plus simples, ne sont, tout de même, ni réductibles à l'un ou à l'autre de ses composants ni identifiable à une agglomération de ses composants. Selon le récit d'Aristote, la famille, le village et la *polis* elle-même seraient des communautés émergentes par rapport à ses parties composantes parce qu'avec chacune de ces communautés émerge un domaine de *praxis* qui n'est pas exactement celui de ses parties composantes et chacune de ces communautés répond à un besoin auquel ses parties ne sont pas capables de satisfaire indépendamment.¹¹

Les deux communautés à partir desquelles naît et se forme la famille élémentaire [οικία πρώτη]¹² sont la communauté de l'homme et la femme et celle du maître et l'esclave (1252b9-10).¹³ Ce sont les communautés de ceux qui ne peuvent pas exister l'un sans l'autre,

¹⁰ Sur ce point voir le commentaire de Saunders, *Aristotle. Politics Books I and II, op. cit.*, pp. 59-60. Selon Saunders, Aristote aurait donné une perspective historique à son récit parce qu'il cherchait à être persuasive au sujet de la naturalité des rapports *présents* constitutifs des cités actuels. Pour une interprétation différente, voir Kullmann, « Man as a Political Animal in Aristotle », *loc. cit.*, pp. 96-99 et pp. 115-117.

¹¹ Saunders, *Aristotle. Politics Books I and II, op. cit.*, pp. 65-66 pense que la transition entre les communautés, des simples aux plus complexes, se fait sur un modèle de « cœur et accréation [core and accretion] ».

¹² ἐκ μὲν οὖν τούτων τῶν δύο κοινωπιῶν οἰκία πρώτη [ἔστιν].

¹³ Saunders, *Aristotle. Politics Books I and II, op. cit.*, p. 60. suppose que comme les communautés constitutives du village et de la *polis* existaient *avant* ces derniers, les deux communautés constituant la famille auraient aussi

selon Aristote. La communauté de l'homme avec la femme est en vue de la procréation ; et celle du maître et de l'esclave est en vue de leur sauvegarde mutuelle.¹⁴ Or, une simple addition de ces deux *erga*, à savoir la procréation et la sauvegarde mutuelle, ne correspond pas exactement à la description finale qu'Aristote donne de la famille en 1252b12-14 comme « la communauté construite conformément à la nature pour la vie quotidienne ». ¹⁵ Cette description ne correspond pas exactement à une simple agglomération de deux communautés. Elle est correcte pour la communauté maître-esclave mais la procréation n'est pas une fonction quotidienne de la vie humaine et sa fin naturelle ne consiste pas dans la satisfaction d'un besoin quotidien. En outre, la différence naturelle entre la femme et l'esclave suppose que leurs fonctions quotidiennes ne sont pas du même genre. Après tout, le substitut qu'Aristote envisage pour un esclave, c'est un bœuf. L'esclave ne saurait donc pas être le

existé, d'une manière relativement indépendante de l'une et de l'autre, *avant* qu'elles ont été mises ensemble par l'homme comme une maison « élémentaire ». Je crois que cette supposition n'est pas nécessaire. Un rapport de priorité n'implique pas nécessairement une priorité chronologique dans l'ordre de la genèse. Même si on peut accepter l'*oikía prōtē* comme un fait historique, il ne s'ensuit pas nécessairement que ses communautés composantes la précédaient comme elle précédait la *polis*. Aristote cite *Les Travaux et les jours*, 405 pour expliquer ce qu'il veut dire par l'*oikía prōtē*. Or, dans ce passage du poème, Hésiode ne cherche pas à donner une histoire des origines de la famille.

¹⁴ Ici, dans les *Pol.*, I, 2, Aristote désigne le rapport maître-esclave comme une communauté (1252b10). Or, en *EN*, VIII, 11, 1161a34-b6, il nie toute amitié et donc toute communauté entre le maître et son instrument animé qu'est l'esclave. Selon lui, « en tant qu'esclave, il n'est pas en mesure de susciter l'amitié, mais seulement en tant qu'homme ». Cette position est généralement acceptée comme la position considérée d'Aristote sur ce sujet. Or, *Pol.*, I, 6, 1255b12-14 reconnaît l'amitié envers l'esclave *en tant qu'esclave* : « il y a avantage et amitié entre un esclave et son maître quand tous deux méritent naturellement <leur statut> ». En plus, en *Pol.*, I, 13, 1260a39-40, il est dit que l'esclave est un associé (*κοινωνός*) dans la vie du maître. En effet, même en *EN*, VIII, 10, 1160b29, Aristote reconnaît, quoique très allusivement, le rapport maître-esclave comme une communauté : *τυραννική δὲ καὶ ἡ δεσπότου πρὸς δούλους*. Le ἡ dans cette phrase renvoie à « ἡ κοινωνία » en 1160b24 plus haut : *ἡ μὲν γὰρ πατὴρ πρὸς υἱεῖς κοινωνία βασιλείας ἔχει σχῆμα*. Branden Nagle, *The Household as the Foundation of Aristotle's Polis*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 92, suggère qu'en *Politiques*, I, le statut de l'esclave est discuté selon deux perspectives différentes : « The household seen from the perspective of its human, principally labor components is a partnership of partnerships, so that when slaves are present, they exist within a partnership relationship, but when the household's economic viability or property' aspect is examined, as is the case in chapter 4 [Book I], the slave is viewed as an item of property only ». Selon Nagle, en tant qu'élément de labeur, l'esclave ferait donc partie de la communauté qu'est la famille.

¹⁵ ἡ μὲν οὖν εἰς πᾶσαν ἡμέραν συνεστηκυῖα κοινωνία κατὰ φύσιν οἶκός ἐστιν.

substitut naturel de la femme dans la vie quotidienne de la famille.¹⁶ Donc, la notion de la famille comme une communauté constituée pour la vie quotidienne demande, pour être complète, que le rapport homme-femme soit une union allant au-delà de la procréation. C'est ainsi qu'Aristote complète son propos sur la famille en *EN*, VIII, 12, 1162a19-25 :

[C]hez les autres animaux la vie en commun se limite à cette exigence [la reproduction], [alors que] les hommes, eux, constituent des familles, non seulement pour faire des enfants, mais aussi pour se ménager tout ce qui est utile à l'existence. D'emblée, en effet, les fonctions sont chez eux séparées et celles du mari sont différentes de celles de la femme. Les partenaires suppléent donc aux besoins l'un de l'autre, en mettant en commun les ressources qui sont propres à chacun. C'est d'ailleurs pour cela que l'utilité se trouve jointe¹⁷, semble-t-il, à l'agréable dans cette amitié.¹⁸

Bien que le rapport homme-femme dans ce passage soit dit constitué pour les nécessités de la vie, ce rapport d'utilité semble dépendre d'une certaine rationalité, ce qui n'est pas le cas pour le rapport de procréation. On peut donc dire qu'avec ce côté d'utilité, la communauté de l'homme et la femme passe au-delà de la simple procréation. Ce passage de l'*EN* suppose que cet aspect d'utilité dans la communauté conjugale existe même si le couple n'a pas d'enfants. Aristote ne précise pas le contenu de ce rapport d'utilité ; mais il est clair qu'il ne dépend pas de l'existence des enfants.¹⁹ Or, ce passage atteste que même sans enfants, le rapport conjugal n'est pas dépourvu de toute fonction naturelle, selon Aristote (bien que la procréation demeure la fin ultime de cette union) : c'est d'emblée (εὐθὺς), dit Aristote, naît, au sein même de l'union de l'homme et la femme, le besoin de mettre en commun les ressources qui sont propres à chacun. Autrement dit, le rapport d'utilité fait partie de l'immédiateté naturelle de l'union conjugale et, donc fait partie naturelle de la famille élémentaire. Quoiqu'Aristote ne le dise pas explicitement, selon toute apparence, la communauté naturelle de l'homme et la femme va au-delà de la communauté pour τεκνοποιία et ils constituent aussi un deuxième

¹⁶ C'est le point qu'Aristote fait par son rapport sur le statut des femmes chez les Barbares (*Pol.*, I, 2 ? 1252b5-9).

¹⁷ Voir aussi *EE*, VII, 10, 1242a31-32.

¹⁸ τοῖς μὲν οὖν ἄλλοις ἐπὶ τοσοῦτον ἡ κοινωνία ἐστίν, οἱ δ' ἄνθρωποι οὐ μόνον τῆς τεκνοποιίας χάριν συνοικοῦσιν, ἀλλὰ καὶ τῶν εἰς τὸν βίον εὐθὺς γὰρ διήρηται τὰ ἔργα, καὶ ἔστιν ἕτερα ἀνδρὸς καὶ γυναικός· ἐπαρκοῦσιν οὖν ἀλλήλοισι, εἰς τὸ κοινὸν τιθέντες τὰ ἴδια. διὰ ταῦτα δὲ καὶ τὸ χρήσιμον εἶναι δοκεῖ καὶ τὸ ἡδὺ ἐν ταύτῃ τῇ φιλίᾳ.

¹⁹ La suite de ce passage (1262a25-29) suppose que l'existence des enfants consolide la communauté conjugale mais il est clair que l'existence de cette dernière ne dépend pas des enfants.

type de communauté pour les nécessités de la vie. Au sein même de la famille élémentaire donc le récit d'Aristote suppose non pas deux mais trois communautés : deux communautés entre l'homme et la femme (celle de τεκνοποιία et celle εις τὸν βίον) et une communauté entre le maître et l'esclave en vue de σωτηρία mutuelle.

À ces communautés s'ajoutent, dans la famille achevée, la communauté entre le père et les enfants, et celle entre les enfants (entre les frères, plutôt). Aristote suppose qu'outre sa nature affective, le rapport entre le père et les enfants possède un côté d'utilité à la fois pour les enfants (*EN*, VIII, 12, 1162a8) et pour le père (14, 1163b22-26). Le rapport parental avec les enfants fait donc partie de la famille comme une communauté en vue des nécessités de la vie. Or la communauté entre les frères ne semble pas posséder un caractère économique selon Aristote. Dans le chapitre 3 et dans le reste du livre I, la discussion porte sur l'*oikia* en tant qu'unité économique de la cité. Cependant au début du chapitre 3, la communauté entre les frères ne figure pas parmi les parties composantes de l'*oikia* : « les parties premières et élémentaires de la famille sont les couples maître-esclave, époux-épouse, père-enfants », dit Aristote (1253b5-7). Or, dans l'*Ethique à Nicomaque*, le thème de l'amitié entre les frères survient tout naturellement dans les analyses des types d'amitié dans la famille.²⁰ Or comme toute amitié relève d'une communauté,²¹ l'amitié entre les frères correspondra, selon Aristote, à une certaine communauté entre eux.²² Tout de même, la communauté des frères est moins une communauté εις τὸν βίον qu'une communauté d'affection entre ceux qui partagent en commun l'origine de leur existence et se vouent dès la naissance une affection mutuelle (1162a9-15).²³ Quoi qu'il soit, le rapport entre les frères est une instance de la vie communautaire de l'espèce humaine.

Au sein même de la famille donc il y a la communauté de 'femelle' avec le 'mâle' en vue de procréation ; celle du mari avec sa femme pour les nécessités de la vie ; celle du maître et l'esclave en vue de leur sauvegarde mutuelle ; celle du père avec les enfants, laquelle

²⁰ Pour les rapports d'amitié entre la famille voir surtout *EN*, VIII, 7, 1158b12 sq ; 10, 1160b2 -11, 1161a30 et 12, 1161b17-1162a33.

²¹ Voir *EN*, VIII, 9, 1159b31-32 et 11, 1161b11.

²² Quand, en *EN*, VIII, 1161a3-4, Aristote dit « τιμοκρατικῆ δ' ἔοικεν ἡ τῶν ἀδελφῶν », le ἡ ici reprend la κοινωνία des lignes 1160b24-25 plus haut: « ἡ μὲν γὰρ πατρὸς πρὸς υἱεῖς κοινωνία βασιλείας ἔχει σχῆμα ».

²³ Voir aussi *EN*, VIII, 12, 1161b11-15 : « Ainsi donc, toute amitié implique communauté, comme on l'a dit. On peut néanmoins définir à part celle qui unit les membres d'une famille et celle qui unit des compagnons. Celles qui, par ailleurs, lient des concitoyens, les membres d'une tribu, d'un même équipage et toutes celles de même genre ont, elles, plutôt l'air de tenir à l'association [κοινωνικαῖς εἰκάσι μᾶλλον], car, elles correspondent en quelques sorte à un accord [καθ' ὁμολογίαν τινὰ φαίνονται εἶναι], c'est très visible ».

dépend de l'affection paternelle et est en vue de l'utilité aussi ; et enfin celle entre les enfants, laquelle n'est qu'affective.²⁴ L'*oikia* comprend donc cette multiplicité de communautés. Cependant, l'*oikia* au sens propre n'est pas une agglomération ou une addition éclectique de toutes ces communautés qui diffèrent l'une de l'autre selon espèce, étant en vue des fins différentes et appartenant aux gens d'espèces différentes. L'*oikia* au sens propre correspond à l'articulation de toutes ces communautés sous la royauté économique du père,²⁵ c'est-à-dire sous le gouvernement du type monarchique de père qui a en vue l'avantage commun.²⁶ Cela dit, l'*oikia* achevée surgit à partir de ses communautés constitutives comme si elle est une sixième communauté différente de toutes les autres.

Le propos d'Aristote sur le village (1252b15-27) comme la communauté transitive entre la famille et la *polis* est plus brève. Selon lui, le village est la communauté élémentaire formée de plusieurs familles ; mais différemment d'une famille, le village est formé pour son « utilité » qui n'est plus quotidien.²⁷ Le village est formé de plusieurs familles mais c'est dans un sens spécifique, parce que, d'après Aristote, les familles qui composent les premiers villages sont liées l'une à l'autre par un lien de parenté.²⁸ Le village, dit Aristote, « semble être une colonie [ὄπουκία] de la famille ». Les familles composant le village sont fondées par

²⁴ La communauté de procréation entre le mâle et la femelle et la communauté des frères ne sont pas économiques comme les autres dans le sens d'être εἰς τὸν βίον.

²⁵ *Pol.*, I, 2, 1252b20-21 : πᾶσα γὰρ οἰκία βασιλεύεται ὑπὸ τοῦ πρεσβυτάτου et *Pol.*, III, 14, 1285b31-32 : ἡ οἰκονομικὴ βασιλεία τις οἰκίας ἐστίν.

²⁶ *Pol.*, III, 7, 1279a32-34.

²⁷ *Pol.*, I, 2, 1252b15-16 : ἡ δ' ἐκ πλείονων οἰκιῶν κοινωνία πρώτη χρήσεως ἔνεκεν μὴ ἐφημέρου κόμη. Les deux autres passages où Aristote parle de la κόμη dans son rapport avec la *polis* sont : *Pol.*, II, 2, 1261a27-29 : διοίσει δὲ τῷ τοιοῦτῳ καὶ πόλις ἔθνοϋς, ὅταν μὴ κατὰ κόμας ὅσι κεχωρισμένοι τὸ πλῆθος, ἀλλ' οἷον Ἀρκάδες et *Pol.*, III, 9, 1280b40-81a1 : πόλις δὲ ἡ γενῶν καὶ κομῶν κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους. Je pense que le contexte du dernier de ces passages atteste que la κόμη, chez Aristote, n'est pas seulement un phénomène appartenant au passé d'une *polis* accomplie, mais elle continue à exister synchroniquement avec et au sein de la *polis* à laquelle elle appartient. Sur la notion de village dans l'antiquité, voir Edmond Levy, « Apparition en Grèce de l'idée de village », *Ktéma*, XI, 1986, pp. 116-127 et M. Herman Hansen, « *Kome*. A Study in How the Greeks Designated and Classified Settlements Which Were Not *Poleis* », dans *Studies in Ancient Greek Polis*, ed. M.H. Hansen et K.A. Raaflaub, Stuttgart : Steiner, 1995, pp. 45-81. Hansen discute longuement la notion aristotélicienne de κόμη ; et il la compare avec celle de Thucydide dans son *Archéologie*.

²⁸ Cf. Saunders, *Aristotle. Politics Books I and II, op. cit.*, p. 66. Saunders souligne que cette homogénéité parentèle du village aristotélicien est différente de l'idée de village de Platon dans les *Lois*, III, 680e-681d. Platon, dans ses analyses sur les origines de la vie politique, prend en compte la possibilité que les villages soient composés des familles qui ne sont pas liés par un lien de sang, d'où viennent les différences des mœurs et, donc, le besoin de législation.

les fils quittant leurs maisons une fois qu'ils arrivent à l'âge de mariage.²⁹ Le village est vraiment une famille élargie selon Aristote.

Aristote pense qu'à l'origine, les premiers cités devaient avoir des rois parce que les premiers villages étaient dirigés par le plus âgé de leurs familles constitutives. Il semble supposer que ces *poleis protais* étaient bien les premiers villages.³⁰ Un village est donc une famille élargie non seulement au niveau numérique mais au niveau politique aussi.³¹

Cependant, le village n'est pas identique à une agglomération des familles individuelles et indépendantes construites pour la vie quotidienne : le village surgit une fois que le mode de vie cyclopienne des familles sporadiques est dépassé vers un nouveau mode de vie communautaire, laquelle est dirigée en vue des besoins qui ne sont plus quotidiens. Autrement dit, le village est une communauté que les familles isolées ne sont pas, parce qu'il existe pour une fin différente que la famille. Le village ne correspond plus au mode de *praxis koinonike* propre à la famille.

Le caractère d'être une communauté émergente se voit plus nettement dans la cas de la *polis*. Aristote décrit la *polis* parfois comme la communauté composée des villages et parfois il parle des familles comme sa partie constitutives. Dans le développement du récit génétique du chapitre *Pol.*, I, 2, la *polis* est décrite comme la communauté achevée, formée de plusieurs villages.³² Mais quelque ligne plus tard, au tout début du chapitre 3, il dit qu'il faut

²⁹ Dans la *Génération des Animaux*, II, 4, pour expliquer pourquoi, parmi les parties qui sont en puissance dans l'embryon, c'est tout d'abord le cœur qui se distingue, Aristote fait une analogie intéressante entre l'embryon se détachant des deux parents et le fils d'une maison : « ὅταν γὰρ ἀπ' ἀμφοῖν ἀποκριθῆ δεῖ αὐτὸ αὐτὸ διοικεῖν τὸ γενόμενον καθάπερ ἀποικισθὲν τέκνον ἀπὸ πατρός. ὥστε δεῖ ἀρχὴν ἔχειν ἀφ' ἧς καὶ ὕστερον ἡ διακόσμησις τοῦ σώματος γίγνεται τοῖς ζώοις. »

³⁰ Voir cependant Mogens Herman Hansen, « *Kome* », *loc. cit.*, pp. 53-54. Selon lui, la différence principale entre la notion aristotélicienne de village et celle de Thucydide consiste en ce que selon le premier, un « village » est un phénomène absolument pré-politique et *poleis kata kōmas oikoumenai* n'existent pas, alors que pour Thucydide les premières *poleis* avait été habitées *kata kōmas*. Hansen pense que cette notion de *kōme* prévalait dans les autres *Constitutions* aujourd'hui perdues d'Aristote (p.53).

³¹ On pourrait objecter que cette compréhension du village comme une famille élargie contredit ce qu'Aristote dit dans le chapitre I, 1 des *Politiques* et l'idée principale de sa critique de Platon, dans le livre II surtout. Cependant, il faut bien être précis sur ce qui est dit dans le chapitre I, 1 : la différence entre l'*oikonomikon* et le *basilikon* ne dépend pas du nombre de personnes dirigées, c'est-à-dire que le nombre des personnes dirigées n'a aucun rapport ni avec la différence ni avec l'identité de ces régimes. Quant à l'idée principale de la critique de Platon, le fait qu'un village est une famille élargie ne nécessite pas que la *polis* soit une famille encore plus élargie.

³² 1252b27-28 : ἡ δ' ἐκ πλείονων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις.

commencer l'étude de la *polis* par l'administration familiale parce que toute *polis* est composée de familles.³³ Après, en livre III, 9, 1280b40, il fait une synthèse de ces deux perspectives et il dit qu'une *polis* est la communauté des lignages et des villages.³⁴ Or, Aristote est très claire sur un point : la *polis* n'est pas une réunion d'entre-aide des maisons individuelles³⁵, ni est-elle une masse de gens qui, bien qu'habitant en villages, ne sont pas complètement séparés, sans cependant être liés à la manière d'une communauté de bien-vivre.³⁶ La différence d'une *polis* par rapport à un *ethnos* est aussi à noter : la différence principale entre ces deux réside dans le fait qu'une *polis* correspond à unification politique des villages alors qu'un *ethnos* est plutôt une cohabitation économique des villages.³⁷

Ces différences entre la *polis* et les autres types de communauté ne équivalent pas, tout de même, à nier à ces derniers la nature d'être l'œuvre de la *praxis* communautaire de l'homme. Surtout en ce qui concerne l'*ethnos*, bien qu'Aristote prenne soin de le distinguer de la *polis*, son récit sur la genèse de la *polis* suggère une origine commune pour l'*ethnos* avec la *polis*.³⁸ Cette dernière n'est qu'une (quoique la plus importante) parmi une pluralité des communautés construites par l'homme, bien qu'Aristote souligne, à chaque occasion, le fait de l'irréductibilité de la *polis* aux autres type de communautés.³⁹

Évidences textuelles autre que *Pol.*, I, 2 ne manquent pas pour appuyer l'idée que l'activité communautaire de l'homme se caractérise par la possession d'une multiplicité de communautés et que la *polis* les comprend toutes sans toutefois se laisser réduire à l'une ou à l'autre. La notion aristotélicienne d'amitié, en tant qu'elle est exposée dans les septième et huitième livres de l'*EN* serait la référence principale pour cette discussion, étant donné que d'après Aristote c'est de la communauté que dépend l'amitié.⁴⁰ Aristote affirme aussi, dans

³³ 1253b2-3 : πᾶσα γὰρ σύγκειται πόλις ἐξ οἰκιῶν.

³⁴ πόλις δὲ ἡ γενῶν καὶ κωμῶν κοινωμία.

³⁵ *Pol.*, III, 9, 1280b24-28.

³⁶ *Pol.*, II, 2, 1261a27-29.

³⁷ Pour les similarités et les différences entre la *polis* et l'*ethnos*, voir aussi *Pol.*, I, 9, 1257a23ff ; III, 3, 1276a28-30 ; 14, 1285b30-31 et VII, 4, 1326b4ff. Pour une brève analyse du sujet, voir Sakellariou, *The Polis-State, op. cit.*, pp. 280-282.

³⁸ *Pol.*, I, 2, 1252b19-20. Voir aussi Sakellariou, *The Polis-State, op. cit.*, p. 280.

³⁹ Parmi les autres, deux chapitres des *Politiques* sont particulièrement destinés à montrer l'irréductibilité de la *polis* par rapport à ses parties composantes, que ces dernières soient les individus ou les autres types de communauté : il s'agit du chapitre II, 2 où Aristote introduit sa critique du « communisme » platonicien, et du chapitre III, 9 où on trouve sa critique de Lycophon.

⁴⁰ *EN*, VIII, 9, 1159b31-32 : ἐν κοινωμία γὰρ ἡ φιλία.

ces mêmes paragraphes, que toutes sortes de communautés sont comme les parties de la communauté politique qu'est la *polis*.⁴¹ Bien que ces évidences ne manquent pas, ce n'est qu'après une analyse détaillée de l'argument des *Pol.*, II, 2 que nous reviendrons sur les autres textes.

IV. L' ὁρμή politique de l'homme : une explication par la causalité matérielle

On a vu que quand Aristote compare l'homme avec les autres animaux politiques, il suppose avoir déjà montré que l'homme construit une multiplicité de communautés d'espèces différentes. Lorsqu'il affirme d'avoir expliqué le degré supérieur du caractère politique de l'homme, il se réfère à ce fait. Or, son emploi du terme « dioti » (1253a7) montre qu'Aristote croit, en effet, avoir fait une démonstration plus stricte qu'une simple attestation de fait. Il suppose donc avoir aussi démontré pourquoi l'activité communautaire de l'homme se différencie de cette manière précise. Pourquoi l'homme, construit-il une multiplicité de communautés ? Comme réponse à cette question, Aristote semble donner deux explications : une explication par nécessité et une explication téléologique. La première consiste à dire que l'homme construit *tant* de communauté parce que c'est sa nature ; et la deuxième consiste à dire que l'homme est *tant* politique en vue de l'autosuffisance. Cela dit, la longue version de la réponse d'Aristote à la question de savoir pourquoi l'homme est plus politique serait : parce qu'il établit une multiplicité de communautés en vue d'autosuffisance et aussi parce que cela est sa nature, il a une impulsion (*hormê*) d'agir ainsi.

Jusqu'en 1253a1, Aristote ne parle que des compositions des communautés précédant la *polis* et l'argument du chapitre dépend d'une perspective plutôt historique. La naturalité de la *polis* est déduite de la naturalité de ses communautés constitutives et cette déduction n'a rien d'inattendue. En 1253a1, à la naturalité de la *polis*, Aristote ajoute la naturalité du caractère politique de l'homme comme une deuxième conclusion à déduire de son récit sur la genèse de la *polis*. Cependant, contrairement à la naturalité de la *polis*, rien dans les lignes précédant prépare le lecteur à une telle conclusion parce que la politicité de l'homme n'était pas un sujet annoncé au début de la discussion, dans le chapitre 1. Aristote semble éprouver le besoin de préciser que tout ce développement, raconté jusqu'à ce point du chapitre, n'est pas contre la nature de l'homme. Le propos au sujet de l'homme *apolis* par nature (1253a3) atteste ce point. Si la *polis*, en tant que communauté naturelle, est conforme à la nature

⁴¹ *EN*, VIII, 9, 1160a8-30.

humaine, c'est que l'homme n'est pas un être *apolis* par nature. Si l'homme était moins ou plus que ce qu'il est par nature, tout ce développement qui finit par la naissance de la *polis* serait *malgré* et *contre* la nature de l'homme. L'homme n'est pas naturellement passionné de guerre ; un tel homme serait « sans lignage, sans loi, sans foyer », comme décrit par Nestor.⁴² Du fait que le développement de différentes communautés de manière à donner naissance à la *polis* est conforme à la nature de l'homme, Aristote semble déduire, après la citation d'Homère, le degré supérieur de la politicité humaine : que l'homme construite *tant de communautés* n'est pas contre sa nature ; au contraire l'homme est plus politique *par nature*. Comme on a vu, être tant politique, c'est ce qu'est l'homme *par nature*.⁴³

Cette idée prend une forme plus élaborée en 1253a27-30 où il est dit que :

Celui qui ne peut pas appartenir à une communauté, ou qui n'en a nullement besoin du fait qu'il est autosuffisant n'est en rien une partie d'une cité : par conséquent c'est soit une bête soit un dieu. C'est donc par nature qu'il y a chez tous les hommes une tendance à constituer une telle communauté.⁴⁴

C'est donc *κατὰ τὴν ὀρμὴν* que l'homme constitue « une telle communauté », selon Aristote. L'homme n'est pas une bête et lorsqu'il constitue cette communauté, il agit conformément à sa nature. Aristote ne dit pas que l'autarcie est le *telos* de cet *hormê*. Cependant, par « une telle communauté », il est clair qu'il se réfère à la cité et à la cité en fonction de sa *compréhension*, c'est-à-dire, en tant que communauté *des communautés*. Toute forme de vivre en communauté avec les autres membres de son espèce est une tendance naturelle pour l'homme ; c'est sa nature qui le « pousse » à agir d'une manière communautaire.

Or, il est des passages qui suggèrent que, selon Aristote, expliquer un processus par référence à l'*ὀρμή* des choses impliquées dans ce même processus est l'expliquer par la nature

⁴² Branden Nagle, *The Household, op. cit.*, pp. 89-90, suggère que cette citation d'Homer reflète les rapports communautaires qui lient les individus à la *polis*.

⁴³ William Charlton, *Aristotle. Physics Books I and II*, Oxford: Clarendon Press, 1970, p. 89, suggère que l'idée aristotélicienne de la nature comme une source interne de changement peut s'expliquer simplement comme suit : « Wherever we feel that we can explain a thing's behaviour, partly at least, without looking beyond the thing, we think that its behaviour, and the feature it acquires or retains, is natural. It is natural for stones to fall, natural for dogs to chase rabbits, it is the nature of beeches to have broad flat leaves. »

⁴⁴ ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν οὐθὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός. φύσει μὲν οὖν ἡ ὀρμὴ ἐν πᾶσιν ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν. Je suppose que ce passage reprend, dans le cadre d'un argument au sujet de la priorité de la *polis* sur les individus, les lignes 1252a1-7.

matérielle de ces choses⁴⁵ comme la source interne de leur comportement caractéristique.⁴⁶ Bien que cela paraisse inhabituelle, même étrange, dans la mesure où il s'agit de l'homme, l'explication que suggère Aristote ici dans les *Politiques* I, 2, a une affinité avec le type d'explication par nécessité matérielle. L'homme n'est pas un élément comme feu, ni est-il matière comme bronze. Peut-être, on ne doit pas dire que ce qu'Aristote fait ici par cette référence à l'ὄμῆ de l'homme, c'est un appel à la nécessité matérielle au sens strict. On pourrait cependant dire qu'Aristote prend son modèle sur l'explication par nécessité matérielle car il cherche à faire plus qu'une analogie avec ce type de nécessité : il prend soin, par deux fois dans le même chapitre, à préciser la place de l'homme sur la *scala naturae* et il suggère que l'homme agit ainsi parce qu'il est ni plus ni moins que ce qu'il est. La *praxis koinonique* de l'homme se différencie de cette manière précise, l'homme constitue toutes ces communautés : c'est sa manière naturelle d'agir. Laissé à sa nature, l'homme agit nécessairement ainsi.

Or, si cette dernière remarque correspond à ce qu'Aristote veut dire ici, elle suggère qu'il s'agit en effet d'une explication par la causalité formelle qui fonctionne d'une manière combinée à la causalité matérielle. C'est Pierre Pellegrin qui a montré que dans le syllogisme scientifique aristotélicienne la cause formelle, bien que *conceptuellement distincte* des autres causes, a cependant la possibilité de fonctionner combinée à ces dernières.⁴⁷ Selon lui, la combinaison entre la cause formelle et les autres causes transforme *épistémologiquement* ces dernières⁴⁸ : dans une telle combinaison, la cause formelle joue un rôle de filtre à travers lequel les autres causes peuvent trouver leurs places dans le syllogisme scientifique et donc dans l'étude scientifique.⁴⁹ C'est notamment dans la science de vivant que se montre, d'après Pellegrin, les figures de cette combinaison des causes. Pellegrin donne, parmi les autres,

⁴⁵ Voir surtout A. *Po.*, II, 2, 94b37-95a2 et un passage parallèle PA, I, 1, 64234-35.

⁴⁶ Sur ce point Charlton, *Aristotle. Physics Books I and II, op. cit.*, dit : « [Aristotle] several times uses a word for nature which seems to mean active striving: *hormê*, A. *Po.* II 95^a1, *Phys.* II 192^b18-20, *Met.* Δ 1023^a9, 18, 23, and, most important and because it is a careful passage *E.E.* II 1224^a18-^b9. In every case but the last the nature involved seems to be the material element in a thing, and the last is not a serious exception, because Aristotle is there explaining freedom and constraint in human action by comparison with natural and constrained movements on the parts of things like stones. This strongly suggests that he thinks that the material of a thing can be a source of change because it has an active tendency to change independent of any external cause. » Sur le lien entre nécessité *kata tèn hormên* et la nécessité matérielle dans le passage cité par Charlton des *Secondes Analytiques* (II, 2, 94b37-95a2), voir aussi Leunissen, *Aristotle's Science of Nature, op. cit.*, p. 106-107.

⁴⁷ « De l'explication causale dans la biologie d'Aristote », *Revue de Métaphysique et de Morale* 2, 1990, p. 214.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 217.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 219.

l'exemple du sommeil : *De Somno*, 3, 458a28-29 donne la cause formelle du sommeil comme la catalepsie du sens premier. Le même passage donne aussi la cause efficiente et la cause finale du sommeil. Pellegrin indique que dans ce passage de récapitulation, des quatre causes, seule la cause matérielle est absente, alors qu'elle a été donnée précédemment dans le texte comme une affection de la région péri-cardiaque ou de son analogue chez les non-sanguins (456a22-24). Pellegrin explique cette absence de la cause matérielle par l'identification, dans ce passage de récapitulation, de la cause formelle à la cause matérielle : c'est de la catalepsie, dit Pellegrin, que *le sommeil est fait*.

Cependant, il ne va pas de soi de dire que la cité et ses communautés constitutives *sont faites* de l'*hormê* de l'homme. Mais, selon le récit sur la genèse de la *polis*, il est évident que l'activité *koinonique* de l'homme se développe sur le modèle de la causalité matérielle comme τὸ ἐξ οὗ : les communautés plus élémentaires servent de la matière pour les communautés supérieures. On peut donc dire que certains niveaux de l'activité *koinonique* de l'homme *sont faits* de certains autres niveaux plus élémentaires. L'*hormê* politique de l'homme sert d'un constant naturel en œuvre à chaque étape du développement de l'activité *koinonique* de l'homme. Selon les deux types de nécessité distingués en *An. Po.*, II, 11, 94b37-95a2, à savoir la nécessité matérielle (94bb37-95a1 : ἡ μὲν γὰρ κατὰ φύσιν καὶ τὴν ὁρμήν) et la nécessité forcée (95a1-2 : ἡ δὲ βίη ἢ παρὰ τὴν ὁρμήν), la mention d'une *hormê* politique chez l'homme sert à rendre compte à la fois de la nécessité de ce développement et de sa conformité à la nature de l'homme. Autrement dit, la mention de l'*hormê* politique de l'homme indique qu'il y a un côté à la forme spécifique que prend la *praxis koinonique* de l'homme qui tient à une sorte de nécessité matérielle relevant de la nature humaine. C'est ce dernier point qui nous permet d'entrevoir qu'il s'agit ici d'une combinaison, du type analysé par Pellegrin, entre la causalité formelle et la causalité matérielle. La place qu'Aristote cherche pour la politicalité de l'homme sur la *scala naturae* confirme ce point : l'explication donnée ici veut simplement dire que l'homme est exactement cet être vivant à vivre dans *une telle communauté*. Et la cause de ce phénomène est précisée comme l'*hormê* que l'homme en possède en vertu du fait qu'il est ce qu'il est.

En *An. Po.*, II, 11, 94a21 (cf. a24), Aristote définit la causalité matérielle comme « le fait que, certaines choses étant, il est nécessaire que cette chose soit ». En *Pol.*, III, 6, 1278b20-21, Aristote semble s'appuyer sur cette notion de la causalité matérielle pour expliquer la politicalité naturelle de l'homme. Il dit que l'homme est par nature un animal politique et « c'est pourquoi, même quand ils n'ont pas besoin de l'aide des autres, les hommes n'en ont

pas moins tendance à vivre ensemble ». ⁵⁰ Ainsi, on peut expliquer la politicalité naturelle de l'homme comme le fait que, l'homme étant, il est nécessaire que se forment le phénomène de vivre ensemble. On a donc de bonne raison pour penser que c'est bien sur le type de nécessité qu'implique la causalité matérielle que prend Aristote son modèle lorsqu'il fait appel à l'*hormê* politique de l'homme « vers une telle communauté » (ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινότητα – 1253a30).

Cependant, la nécessité ici ne saurait pas être la *nécessité absolue* propre au domaine des choses éternelles et selon laquelle la présence de la cause est toujours, c'est-à-dire sans exception, suffisante pour le venir-à-être de l'effet. Comme il est toujours possible qu'une *polis* ne soit pas et que les communautés qui la précèdent dans l'ordre de genèse échouent à venir-à-être, il n'est pas selon une nécessité absolue que l'*hormê* politique de l'homme cause à cette différenciation spécifique de l'activité *koinonique* de l'homme de manière à résulter dans une *polis*. Il s'agit plutôt de la nécessité du type mécanique, ou « démocratéenne » comme on l'appelle parfois. Il s'ensuit donc que l'explication qu'envisage Aristote par son appel à une *hormê* politique naturelle chez l'homme ne consiste, en effet, qu'à dire qu'il finisse ou pas par construire une *polis*, il est de la nature de l'homme de vivre dans ces types de communauté : tant qu'il y aura des hommes, il y aura des communautés de type constitutif de la *polis*.

V. Le besoin de l'autosuffisance : la raison pour construire multiple communautés

La seconde explication donnée, dans *Pol.*, I, 2, pour le degré supérieur du caractère politique de l'homme est du type téléologique, et elle consiste à dire que c'est en vue de l'autarcie que la *praxis koinonique* de l'homme se différencie de cette manière précise. Selon cette explication, l'autarcie est le bien pour lequel l'homme construit et maintient toutes les communautés qu'il possède ; et l'autarcie lui appartient en vertu de son être à ce point politique. Le passage principal est le suivant :

[Toute cité est naturelle] puisque le sont les premières communautés qui la constituent. Car elle est leur fin, et la nature est fin : car ce que chaque chose est une fois que sa genèse est complètement achevée, nous disons que c'est la nature de cette chose, ainsi pour un homme, un cheval, une famille. De plus le ce en vue de quoi, c'est-à-dire la

⁵⁰ διὸ καὶ μηδὲν δεόμενοι τῆς παρὰ ἀλλήλων βοήθειας οὐκ ἔλαττον ὀρέγονται τοῦ συζῆν·

fin, c'est le meilleur ; et l'autarcie est à la fois une fin et le meilleur. (1252b30-1253a1)

Ce qui n'est pas évident dans ce passage, c'est le sens à donner à l'analogie entre les substances comme l'homme et le cheval, d'une part, et la famille, de l'autre part. La difficulté réside dans le fait que ce qui est l'achèvement de la genèse pour un homme (ou un cheval) ne correspond pas exactement à l'achèvement de la genèse pour une famille. Par ce dernier, Aristote semble entendre la *polis* ; mais cette analogie ne peut pas fonctionner comme il le veut. Quand un enfant complète son développement, il finit par être un membre mature de son propre espèce. Cependant, la *polis* n'est pas ce qu'une famille est destinée à être : la *polis* et la famille sont différentes par espèces et la *polis* n'est pas une famille élargie. Quand une famille achève son développement, elle ne devient pas une *polis* mais elle devient une famille avec des enfants.⁵¹ La *polis* n'est pas la forme de maturité qu'une famille prend une fois que son développement est complété.

Cette difficulté peut se dissiper si, au lieu de considérer la famille sur le modèle des substances naturelles, on la considère comme une étape du développement de la *praxis koinonike* de l'homme dont la fin ultime consiste en autarcie. Le message immédiat de ce passage consiste à dire que l'autarcie est le ce en vue de quoi de l'activité communautaire de l'homme. Considérée sous l'angle de ce message, la naturalité de la *polis* - dont Aristote cherche à rendre compte ici par une mauvaise analogie - est celle d'une communauté qui correspond à l'aboutissement de ce *telos*. Ainsi, le rapport téléologique entre les communautés doit être considéré comme celui de différentes étapes d'un même type d'activité : l'activité communautaire de l'homme prend sa forme de maturité par la naissance de la *polis* qui « a déjà atteint la limite de l'autarcie pour ainsi dire complète » (1252b28-29). La *polis* est donc la limite de l'autarcie parce que le niveau de l'autarcie qu'elle permet d'atteindre est le *telos* de ses communautés plus élémentaires et constitutives.⁵² En effet, cette description de la *polis* comme le niveau de l'autarcie complète sert de l'introduction à

⁵¹ *Pol.*, I, 3, 1253b1-7.

⁵² Le *telos* d'une chose est aussi son limite. Pour différents sens de *telos* comme limite, voir *An. Po.*, I, 24, 85b30 ; *Phys.*, III, 6, 207a15 ; *De Caelo*, I, 2, 269a22 et II, 1, 284a5 ; *Met.*, α, 2, 994b14 ; *Pol.*, I, 9, 1257b28. Il y a un autre sens dans lequel la *polis* serait la limite des activités propres à ses communautés constitutives : selon *De Caelo*, II, 1, 284a6-7, il est une propriété de ce qui englobe d'être aussi une limite (τό τε γὰρ πέρας τῶν περιεχόντων ἐστί). Selon *Pol.*, I, 1, la communauté politique achevée qu'est la *polis* englobe les autres communautés et aussi les biens qu'elles visent. Pour une notion téléologique de τὸ περιέχον, voir *De Caelo*, II, 13, 293b13-15.

l'analogie entre les substances vivantes et la famille. Cela peut nous expliquer comment Aristote aurait pu choisir une analogie aussi mauvaise: parce qu'il est évident dans ces lignes du chapitre qu'il s'agit d'un rapport téléologique, en vue d'une vie complètement autarcique, entre différents niveaux de l'activité communautaire de l'homme, l'analogie est censée expliquer le rapport entre la famille et la *polis*, toutes les deux prises comme différents niveaux d'un même type d'activité. Au niveau de la *polis*, la *praxis koinonique* de l'homme atteint la limite de complexité requise pour répondre au besoin de l'autarcie.

Le fait que c'est en vue de l'autarcie que la *praxis* communautaire de l'homme se différencie de manière à construire « une telle communauté » indique, en même temps, que, selon Aristote, le manque de l'autosuffisance est une condition naturelle de l'homme. Aristote suggère que ce manque est une caractéristique animale de l'homme et c'est en réponse au besoin d'autosuffisance que la *praxis* communautaire de l'homme-animal se modifie de cette manière précise. Pour le dire plus correctement, l'homme est, en fait, un animal autarcique, mais il ne l'est qu'étant à *ce point* politique.⁵³ L'autarcie de l'homme ne

⁵³ L'idée de l'autarcie comme condition animale n'est pas explicitement élaborée dans le corpus biologique. La question de l'autarcie est plutôt traitée dans le cadre des affaires humaines. Cependant, un passage de *GA*, II, 1, 732a16-20, nous permet d'entrevoir que l'idée de l'autarcie comme condition animale n'est pas complètement étrange à la biologie aristotélicienne. Dans ce passage, Aristote dit que certains animaux émettent du sperme dans l'accouplement, parce qu'étant « plus nobles et plus autarciques par nature », ils prennent plus de grandeur. Or un tel développement ne serait possible sans la chaleur. Comme plus de chaleur cause plus de concoction, ces animaux « nobles et auto-suffisants » produisent du sperme en vertu de leur chaleur. Dans ce passage, l'émission du sperme est expliquée par la chaleur et par la grandeur de l'animal, et ces dernières semblent s'expliquer par la « nobilité » et par le niveau de l'autarcie de l'animal. Ce dernier, à son tour, s'expliquerait, probablement, par le niveau de la « nobilité » de l'animal (Au sujet de la corrélation entre la chaleur et la perfection de l'animal, voir A. Coles, « Animal and Childhood Cognition in Aristotle's Biology and the *Scala Naturae* », dans *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, éd. D. Devereux et P. Pellegrin, Paris, Editions du C.N.R.S., 1990, p. 287-323). Bien qu'Aristote considère l'homme comme l'animal le plus noble, cette corrélation entre la grandeur et la nobilité ne saurait cependant pas être valable pour l'homme, tout simplement parce que l'homme n'est pas l'animal le plus grand. Tout de même, on peut déduire de ce passage de *GA* qu'étant le plus noble, l'homme serait également l'animal le plus autarcique selon Aristote. Le point crucial ici est, crois-je, de voir que pour les animaux « nobles », une telle autarcie ne saurait pas être immédiate : plus on monte sur l'échelle de perfection, plus le phénomène de la vie devient complexe. C'est pourquoi on peut dire, à leur sujet, que les animaux supérieurs sont, dans un certain sens, non-autarciques : à moins que leur action totale ne s'accomplisse comme il faut, ils ne sont pas autarciques. L'accomplissement de l'autarcie devient plus en plus compliqué aux niveaux supérieurs de la *scala naturae*. On ne saurait pas trouver un meilleur exemple que l'homme et sa *polis* pour expliquer cette idée (Pour une élaboration plus détaillée de cette idée, voir le chapitre V de notre travail). Bien que l'action totale de l'homme, parmi les animaux, est la plus complexe à réussir, Aristote pense que l'homme est suffisamment doué pour la réussir. Sur ce sujet voir aussi la critique qu'Aristote adresse, en *PA*, IV, 10,

saurait pas être immédiate comme celle du Dieu.⁵⁴ Le besoin d'autarcie chez l'homme prend une telle forme que, pour répondre à ce besoin, le *bios politikos* chez lui va au-delà de ses formes familiales.⁵⁵ La *praxis* politique de l'homme s'étend au-delà de la famille ; et même au-delà du domaine domestique, la modification de la *praxis* politique n'est pas seulement en vue des besoins économiques mais elle s'étend aussi jusqu'à établir les institutions de type administratif en vue du gouvernement de la communauté construite. C'est-à-dire, le besoin d'autosuffisance chez l'homme prend une telle forme qu'il n'est pas limité au domaine « économique » mais s'étend également au domaine « politique ».

L'idée de différenciation de *bios* en vue de l'autosuffisance trouve une expression précise dans un autre passage très connu des *Politiques*, I, 8. Ce qui est particulier dans ce passage, c'est sa référence explicite à l'*HA*, VII(VIII), 1, 588a17-18, où Aristote commence une longue élaboration de l'idée que « les actions et les modes de vie des animaux exhibent des différences selon leurs caractères et selon leur nourriture ».⁵⁶ Dans le passage des *Politiques*, il ne s'agit que des différences des modes d'alimentation, mais la référence à l'idée de l'*HA* est, tout de même, évidente :

Mais il y a de nombreuses espèces de nourriture, et c'est pourquoi il y a beaucoup de genres de vie tant chez les animaux que chez les hommes. Il leur est en effet impossible de vivre sans nourriture, si bien que les différences d'alimentation ont produit les différents modes de vie des animaux. Parmi les bêtes, en effet, les unes

687a24-b10, à « ceux qui disent que l'être humain n'est pas constitué correctement ». Selon Aristote, le fait que la main est agencée pour multitâche serait la preuve pour le contraire.

⁵⁴ On dirait que la conception aristotélicienne de l'autarcie est le contraire de la conception cynique. Il est tout à fait loisible de prendre les lignes *Pol.*, I, 2, 1253a 27-29 comme une critique du cynisme : « celui qui n'est pas capable de 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 ». Cette formulation est à contraster avec ce que Diogène le cynique aurait dit, selon Diogène Laërce : « Diogène disait que s'il appartient aux dieux de n'avoir besoin de rien, il appartient aux gens semblables aux dieux d'avoir des besoins limités » (D.L. VI 105). Comme le sage cynique saurait limiter et réduire sa dépendance aux biens extérieurs animés ou inanimés, pour Diogène, le besoin, qui est à l'origine de la cité pour Platon et pour Aristote, ne constituerait pas un *telos*, ni un motif pour fonder une cité. Le sage cynique autarcique n'a nul besoin d'être aussi politique que l'animal politique aristotélicien. Sur l'autarcie cynique et une critique éventuelle d'Aristote voir Audrey N. M. Rich, « The Cynic Conception of Auterkeia », *Mnemosyne*, vol. 9, 1956, pp. 23-29 ; et plus récemment Suzanne Husson, « La cité de l'autarcie » dans *La république de Diogène*, ch. III, Paris, Vrin, 2011, pp. 75-101.

⁵⁵ Pour le dire comme Jean-Louis Labarrière, l'homme a besoin d'aller au-delà des formes solitaires d'être politique. Pour ce point voir la Conclusion de ce travail.

⁵⁶ αἱ δὲ πράξεις καὶ οἱ βίοι κατὰ τὰ ἦθη καὶ τὰς τροφὰς διαφέρουσιν.

vivent en groupes, les autres isolément : dans les deux cas cela est avantageux pour trouver leur nourriture, du fait que les uns sont carnivores, d'autres frugivores, d'autres omnivores, de sorte que c'est pour leur en faciliter la collecte que la nature a distingué leurs genres de vie. Et comme ce qui est naturellement agréable n'est pas le même pour tous, mais que telle chose est agréable à tel animaux, même parmi les carnivores et les frugivores les genres de vie diffèrent. Il en est de même aussi pour les hommes, car leurs modes de vie diffèrent beaucoup. [...] Voici donc à peu près combien il y a de modes de vie, ceux du moins qui ont une activité autonome et qui n'ont recours ni au troc ni au commerce pour se procurer de la nourriture : modes de vie des nomades, des paysans, des brigands, des pêcheurs, des chasseurs. Mais certains aussi, en combinant ces modes de vie, vivent agréablement, palliant ainsi les plus graves insuffisances de leur mode de vie originel quand il se révèle incapable de les rendre autarcique : ainsi certains nomades sont-ils aussi brigands, certains paysans sont-ils aussi chasseurs. Et de même pour les autres : quand le besoin les y contraint ils vivent ainsi. (1256a19-b7)

À partir de du fait que, juste comme les autres animaux, l'homme aussi se procurent de la nourriture des manières diverses, Aristote arrive à la conclusion que le *bios* de l'homme se modifient en vue de l'autarcie.⁵⁷ Les variations du *bios* humain en vue de l'autarcie ne sont pas limitées aux catégories fixes comme « nomade », « pêcheur », « chasseur », etc. Selon le cas, pour répondre aux besoins de l'autosuffisance, les hommes parfois combinent ces différents modes de vie. Il est à noter qu'Aristote discute ces modes de vie comme les exemples de la provision (*he ktêsis*) naturelle chez les animaux (1256b7-8); d'où s'explique le parallélisme étroit avec les cas des autres animaux : répondre aux besoins de l'autosuffisance constitue bien une activité naturelle pour les animaux (l'homme compris), et leurs modes de vie se varient et se modifient dûment.

⁵⁷ Dans ce passage, il est aussi à noter que le mode de vie grégaire ou sporadique des animaux est expliqué par référence à leurs régimes alimentaires, lesquels tombent, selon Aristote, sous le groupe des *diaphorai kata tas praxeis* (HA, I, 1, 487b33ff). C'est pour leur faciliter la collecte de la nourriture que la nature a distingué le genre de vie des animaux carnivores de celui des omnivores, par exemple. Ce point est important, parce qu'il montre que ce n'est pas seulement les parties des animaux qui se différencient et se modifient selon les besoins de la vie de l'animal ; mais le *bios* aussi se modifient selon les besoins de l'animal. Cela dit, contrairement à ce que suggère Alain Gotthelf, « First Principles in Aristotle's *Parts of Animals* », *loc. cit.*, le *bios*, chez Aristote, n'est pas nécessairement un principe premier qui explique sans être expliqué lui-même.

VI. Le besoin de l'autosuffisance outre les nécessités de survivre

Cependant, l'homme se distingue des autres animaux en ce que ses besoins d'autosuffisance sont plus variés et ils ne sont pas limités aux « nécessités de la vie ». Aristote suggère que pour être autosuffisant, l'homme a besoin d'aller au-delà des activités en vue de la nourriture et de se procurer une *politeia* pour l'administration de sa vie communautaire. Selon Aristote, il y a un sens dans lequel la *politeia* fait partie des conditions d'autosuffisance pour l'homme. À la fin du livre VI des *Politiques*, comme la suite de ses discussions des régimes démocratiques et oligarchiques, Aristote entreprend d'analyser les magistratures constitutives d'un régime politique en tant que tel et dont l'arrangement et la distribution donnent son identité au régime d'une *polis* et font l'objet de débat entre, surtout, les démocrates et les partisans de l'oligarchies. Le chapitre VI, 8 s'ouvre ainsi :

D'un côté, en effet, sans les magistratures indispensables il est impossible qu'il y ait une cité, et d'un autre côté sans celles qui visent à l'harmonie et au bon ordre civiques il est impossible qu'elle soit bien administrée.⁵⁸ (1321b6-8)

Selon ce passage, il y a des magistratures qui sont parmi les conditions nécessaires de l'existence d'une *polis*.⁵⁹ Il est tout à fait loisible d'en déduire que de par leur indispensabilité pour l'existence de la *polis*, ces mêmes magistratures sont également indispensables pour l'autosuffisance de l'homme parce que la *polis* l'est. La suite du passage montre que les activités en vue de la satisfaction des nécessités de vivre ne suffisent pas pour l'autosuffisance humaine, mais il est également indispensable qu'elles soient gouvernées et même bien gouvernées:

D'abord donc l'une des fonctions parmi celles qui sont indispensables, c'est celle qui concerne l'agora, pour laquelle il faut qu'il y ait une magistrature déterminée qui veille à la régularité des contrats et au bon ordre. Car il est pour ainsi dire indispensable que dans toutes les cités il y ait des achats et des ventes pour vue de la satisfaction mutuelle des besoins indispensables, et c'est le moyen le plus accessible pour obtenir

⁵⁸ τῶν μὲν γὰρ ἀναγκαίων ἀρχῶν χωρὶς ἀδύνατον εἶναι πόλιν, τῶν δὲ πρὸς εὐταξίαν καὶ κόσμον ἀδύνατον οἰκεῖσθαι καλῶς.

⁵⁹ Voir aussi, *Pol.*, IV, 4, 1291a35-38 : « [S]ans magistrats il est impossible qu'il y ait cités [ἄνευ ἀρχόντων ἀδύνατον εἶναι πόλιν]. Il est donc nécessaire qu'il existe certaines personnes capables de commander et de servir, que ce service soit rendu continûment ou à tour de rôle. »

une autarcie en vue de laquelle, de l'avis général, les hommes s'assemblent dans une *politeia* unique. (1321b12-18)

Il est sans doute vrai que l'idée défendue dans ce passage n'est pas celle d'Aristote lui-même : il parle d'un « avis général » selon lequel l'assemblément politique des hommes est, avant toute autre chose, en vue de l'autarcie. Cependant il est aussi vrai qu'Aristote fait un usage dialectique de cet « avis général » : il l'approprie pour justifier sa propre position, laquelle consiste à dire que certaines institutions constitutionnelles sont au service de et indispensables pour l'autarcie de l'homme.

Dans un autre passage du livre VII, 4, Aristote compare le sens dans lequel un *ethnos* peut être dit autosuffisant avec l'autosuffisance « à la *polis* ». L'autosuffisance numérique en vue des nécessités ne suffit pas à faire d'une multitude une *polis* :

[Une cité] qui a trop peu de monde n'est pas autarcique (or la cité est autarcique), celle qui en a trop est bien autarcique pour les choses indispensables, comme <l'est> une peuplade, mais non <comme> une cité ; car il n'est pas facile d'avoir une *politeia*. (1326b2-5)⁶⁰

Selon Aristote donc, le type d'autarcie « ethnique » est différent du type propre à une *polis*. Ce dernier requiert, outre la satisfaction des nécessités de survie, l'accomplissement des tâches administratives et gouvernementales : la *politeia* fait partie intégrante d'être autarcique comme (ὥσπερ)⁶¹ une *polis*.

Si la *politeia* fait partie de l'autarcie en vue de laquelle l'activité *koinonique* de l'homme se modifie de manière à construire une multiplicité de communautés, la *polis* doit être une de ces communautés, non seulement en tant qu'elle englobe les familles et les villages, etc. mais aussi en tant qu'elle est la communauté des citoyens au niveau constitutionnel. C'est ce qu'affirme Aristote en *Pol.*, III, I, 1275b18-21 :

⁶⁰ πόλις ἢ μὲν ἐξ ὀλίγων λίαν οὐκ αὐτάρκης (ἢ δὲ πόλις αὐταρκές), ἢ δὲ ἐκ πολλῶν ἄγαν ἐν μὲν τοῖς ἀναγκαίοις αὐτάρκης ὥσπερ ἔθνος, ἀλλ' οὐ πόλις· πολιτείαν γὰρ οὐ ῥάδιον ὑπάρχειν· Cf. aussi *Pol.*, VII, 4, 1326a25-27.

⁶¹ Certains traducteurs ne lisent pas ὥσπερ avant πόλις en 1326b5. Voir par exemple Jowett (1908) and Reeve (1998).

De celui qui a la faculté de participer au pouvoir délibératif ou judiciaire, nous disons qu'il est citoyen de la cité concerné, et nous appelons, en bref, cité la multitude de gens de cette sorte, suffisante pour une vie autarcique.⁶²

La différenciation de l'activité *koinonike* en vue de l'autarcie s'étend donc à la citoyenneté et les actions que l'homme accomplit, sous la *politeia* de sa cité, en vue l'autarcie constituent un autre *ergon*, parmi une multiplicité d'autres, autour duquel l'homme vit ensemble avec les autres membres de son espèce. L'*ergon* définitoire du citoyen est le cœur d'un autre type de communauté⁶³ que l'homme constitue en vue de l'autarcie.

Parmi les fonctions constitutionnelles nécessaires pour l'autarcie de l'homme, Aristote compte, outre les « agoranomes » : l'« astynomie » qui veille les biens publics et privés en ville ; une autre qui s'exerce la même fonction à la campagne ; les « receveurs » et les « trésoriers » qui récoltent les revenus des biens publics ; encore une autre qui consigne par écrit les contrats privés et les sentences des tribunaux ; et enfin il y en a une qui est « peut-être la plus indispensable et la plus difficile des magistratures : celle qui veille à l'exécution des peines des condamnés et des gens inscrits sur les listes de débiteurs, ainsi qu'à la garde des prisonniers » (1321b40-1322a1). Ce magistrature est la plus indispensable parce que :

Il ne sert à rien de rendre des jugements dans des procès s'ils ne sont pas exécutés, de sorte que, s'il est vrai que sans jugement une communauté est impossible [κοινωνεῖν ἀδύνατον ἀλλήλοις], il en est de même s'ils ne sont pas suivis d'effet.

Comme cette dernière citation l'indique, selon Aristote, pour l'autosuffisance de l'homme les « institutions de justice particulière » sont aussi indispensables. Les critiques qu'Aristote adresse, dans le livre IV, 4 des *Politiques*, contre Platon, au sujet de sa conception de « la première cité », montrent qu'en effet pour Aristote, déjà au niveau des « besoins indispensables », l'administration de la justice et les tribunaux sont nécessaires. Selon Aristote, la cité première de Platon est une cité apolitique, sans fonctions constitutionnelles qui répondraient aux besoins judiciaires de ses activités « économiques ». Le livre III, 9 des *Politiques* est en accord avec le livre IV, 4 pour dire que l'administration de la justice dans les échanges est l'une des conditions nécessaires pour l'existence de la cité.

⁶² ὃ γὰρ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς καὶ κριτικῆς, πολίτην ἤδη λέγομεν εἶναι ταύτης τῆς πόλεως, πόλιν δὲ τὸ τῶν τοιούτων πλῆθος ἰκανὸν πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς, ὡς ἀπλῶς εἶπεῖν.

⁶³ L'idée que la *politeia* est une communauté et que les actions constitutionnelles font un *ergon* autonome trouve confirmation dans un autre passage du livre III, 4 : « Bien qu'ils [les citoyens] soient différents, le salut [*soteria*] de la communauté est leur office [*ergon*], et la constitution est cette communauté » (1276b27-29).

Les analyses du livre V de l'*Ethique à Nicomaque* concourent à ses conclusions. Le cas de la « réciprocité » serait le plus évident.⁶⁴ Cette forme de justice porte sur les associations qui sont faites pour les échanges, et la cohésion de ce type de communautés dépend de cette forme de justice, dit Aristote. Or, la portée de la réciprocité s'étend au-delà des transactions immédiates entre les individus ; c'est bien une question à l'échelle de la *polis*. Selon Aristote, « c'est en effet parce qu'on retourne en proportion de ce qu'on reçoit que la cité se maintient » (1132b33-4). Les analyses sur l'invention de la monnaie dans ce même chapitre attestent que la seule présence du besoin d'échange en vue de l'autarcie⁶⁵ n'est pas suffisante pour la constitution des communautés en vue de cette fin. La réglementation de la question de la justice nécessairement impliquée dans ce genre de communautés est aussi une condition nécessaire pour leurs constitutions et donc pour l'achèvement de l'autarcie.

Or, outre les activités économiques et la réciprocité dans les transactions des biens, il semble que les autres formes de justice particulière⁶⁶, c'est-à-dire la justice proportionnelle et la justice corrective, elles aussi, jouent leurs rôles dans la modification de l'activité politique de l'homme en vue de l'autarcie. Le chapitre 9 du livre III des *Politiques* est clair sur le fait qu'outre les échanges de biens, la prévention des autres sortes d'injustices mutuelles est aussi à compter parmi les conditions nécessaires de l'existence d'une *polis* et donc de l'autosuffisance dont cette dernière permet.⁶⁷ Le besoin d'administrer les affaires concernant la justice s'étend bien au-delà du seul échange et il couvre toutes sortes de rapports dans lesquelles l'injustice mutuelles est possible, comme le domaine du « juste politique » : la justice politique regarde, en fait, l'autarcie. Le juste politique (*to dikaion politikon*) est la désignation globale qu'Aristote emploie pour l'ensemble des domaines de la justice proportionnelle et de la justice corrective. Elle « s'applique, dit Aristote, aux personnes qui partagent leur existence dans le but d'atteindre à l'autosuffisance, des personnes libres et égaux, soit proportionnellement soit numériquement »⁶⁸ (*EN*, V, 6, 1134a25-28). Or ceux-ci

⁶⁴ *EN*, V, 5, 1132b22-1133b29.

⁶⁵ Cf. *Pol.*, I, 9, 1257a21-30.

⁶⁶ Je prends la réciprocité comme une forme de la justice particulière. Elle est aussi une forme de justice proportionnelle. Or, dans la réciprocité proportionnelle, contrairement au cas de la distribution proportionnelle, c'est selon la proportion des biens échangés que les personnes impliquées sont mises en proportion. Selon Gauthier et Jaulif la justice par réciprocité proportionnelle n'est pas une troisième espèce de justice qui s'ajoute à la distributive et à la corrective.

⁶⁷ *Pol.*, III, 9, 1280b30-31.

⁶⁸ [τὸ πολιτικὸν δίκαιον] ἔστιν ἐπὶ κοινωνῶν βίου πρὸς τὸ εἶναι αὐτάρκειαν, ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἢ κατ' ἀναλογίαν ἢ κατ' ἀριθμὸν·

ne sont autres que les citoyens d'une *politeia*.⁶⁹ Il s'agit bien des gens dont les rapports sont régis par la loi (1134a30). La satisfaction du besoin de l'autosuffisance et l'administration de justice en vue de cette fin s'étendent donc à la communauté des citoyens qu'est la *politeia*. Pour le dire autrement, comme le type de communauté que constitue la *politeia* fait bien partie de la modification de l'activité politique de l'homme en réponse au besoin de l'autarcie, les dispositions judiciaires propres à ce type de communauté font, elles aussi, partie de cette réponse. Dans la suite de ce chapitre *EN*, V, 6, Aristote distingue cette forme de justice de ses « semblables » appartenant aux autres types de communautés, à savoir *to despotikon dikaion*, *to patrikon dikaion* et *to oikonomikon dikaion*⁷⁰ : autant de communauté, autant de forme de *dikaion*.

VII. Autosuffisance et le rôle de la vertu dans la vie politique de l'homme

Tant d'accent sur l'autarcie pour expliquer la différenciation du caractère politique de l'homme par rapport aux autres animaux politiques peut susciter une objection : on dirait que cette explication sous-estime le rôle de la vertu dans la vie politique de l'homme. Après tout, Aristote dit, toujours dans le deuxième chapitre des *Pol.*, I que la cité est née en vue de vivre mais existe pour bien-vivre ; et bien-vivre pour l'homme consiste en une vie vertueuse. Cette perspective sur la spécificité « morale » de la vie politique de l'homme est répétée dans le livre III, 9 et elle constitue le cœur de la critique d'Aristote du sophiste Lycophon. Selon cette objection, la fin ultime de la différenciation de la vie politique humaine serait le bien-vivre et non l'autarcie. En plus, il existe des communautés qui sont autosuffisantes sans toutefois être *polis* (par exemple, les *ethnê*). On dirait donc que nos analyses n'expliquent pas la forme spécifique que prend la vie politique de l'homme, parce qu'elles sont applicables à la fois aux *ethnê* et aux *poleis*. Bref, selon cette objection, l'idée de la différenciation de la *praxis koinonique* de l'homme en réponse au besoin de l'autarcie n'explique pas la forme ultime que prend la vie politique humaine, parce qu'elle ne prend pas en compte le rapport entre la vertu et le bien-vivre qui caractérise la *polis*. Dans le livre III, 9, Aristote insiste qu'à moins que l'homme construise une communauté dans la poursuite de bien-vivre, il n'y a pas de *polis*.

⁶⁹ Gauthier et Jaulif disent que le juste politique est « le juste correctif et le juste distributif, mais envisagés cette fois dans leur réalisation au sein de cité » (*L'Éthique à Nicomaque*, Tome II, Deuxième partie, Commentaire, Louvain-la-Neuve, Edition Peeters, 2002, p. 386).

⁷⁰ *Pol.*, V, 6, 1134b8-18.

Le premier point à souligner contre cette objection est le suivant : la distinction entre l'autarcie et le bien-vivre n'est pas aussi catégorique qu'elle la veut. Pour commencer par le rapport, selon la philosophie naturelle d'Aristote, entre la genèse et l'être : selon le Stagirite, la genèse est toujours en vue de l'être, et non l'inverse.⁷¹ En conséquence, la genèse de la cité en vue de l'autosuffisance sera en vue de son existence pour bien-vivre. Autrement dit, la différenciation de la *praxis koinonike* de l'homme, de sorte à construire une multiplicité de communautés en vue de l'autarcie, est, elle-même, en vue de bien-vivre. Cela est en conformité avec l'idée de la différenciation des traits d'animaux en vue de bien accomplissement de leur action totale, l'idée que nous avons essayé d'expliquer dans le chapitre précédent.

Il est, en outre, des passages qui ne tracent pas la frontière entre bien-vivre et l'autarcie aussi fortement que le veut cette objection. Et assez curieusement, les exemples le plus évidents se trouvent dans les *Politiques*, III, 9. Vers la fin du chapitre, dans une espace de quelques lignes, Aristote répète, par deux fois, la même formulation pour le *telos* de la *polis*. En 1280b33-35, il est dit « qu'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 [ή τοῦ εὖ ζῆν κοινωμία καὶ ταῖς οἰκίαις καὶ τοῖς γένεσι, ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους.] ». Quelque ligne plus tard, en 1280b40-1281a2, à cette première formulation, Aristote ajoute une phrase pour expliquer ce qu'il entend par εὖ ζῆν comme ζωὴ τελεία καὶ αὐτάρκης : « Une cité est la communauté des lignages et des villages <en vue d'une> vie parfaite et autarcique. C'est cela, selon nous, mener une vie bienheureuse et belle [πόλις δὲ ἡ γενῶν καὶ κωμῶν κοινωμία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους <χάριν>. τοῦτο δ' ἐστίν, ὡς φαμέν, τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς.] ».

Ce qui est à noter dans ces formulations, c'est la préférence d'Aristote, dans un chapitre visant avant toute autre chose à souligner la place de la vertu dans la vie politique de l'homme, d'une expression moralement moins chargée, presque neutre, comme « ζωὴ τελεία καὶ αὐτάρκης » pour dire « τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς ». Avec le second de ces passages, on obtient une équivalence, voire une identification, entre « εὖ ζῆν », « ἡ ζωὴ τελεία καὶ αὐτάρκης » et « τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς ».

⁷¹ PA, I, 1, 640a18-19. Selon A. Gotthelf, « Aristotle's Conception of Final Causality », dans *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, éd. A. Gotthelf et J. G. Lennox, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 204-242, chez Aristote, une chose qui n'est pas venue-à-être pour une fin, n'existe non plus en vue de cette fin. Si une chose existe en vue d'une fin, c'est qu'il est venu-en-être en vue de cette fin.

Bien qu'une telle équivalence ne soit pas étrange à ce qu'Aristote cherche à dire dans ce fameux chapitre du livre III, il est sans doute vrai que la vraie visée de ce chapitre n'y est pas. Ce chapitre cherche à rendre compte du rôle de la vertu pour l'existence de la *polis* en vue de la « vie complète », une « vie achevée ». En plus, l'autarcie dont nous avons discuté jusqu'ici dans ce chapitre était l'autarcie comme la « condition nécessaire » du bien-vivre. La question de l'autarcie de la vie complète, c'est-à-dire l'autarcie comme l'état limite de perfection n'est pas traitée dans notre discussion. Or ce chapitre III, 9 des *Politiques* insiste sur l'idée que l'autarcie dans le sens de la satisfaction des conditions nécessaires du bien-vivre doit être soigneusement distinguée de ce dernier. L'autarcie dans ce sens n'est pas identique à l'autarcie de la *vie complète*. De plus, la vie autarcique dans le premier sens semble être dépourvue du contenu moral de la *vie complète*. Il semble que c'est dans ce dernier point que réside la vraie discussion de ce chapitre. Ce qu'Aristote veut de son lecteur ici, c'est d'entendre la connotation morale de l'expression ζωή τελεία par opposition à ζῆν μόνον. C'est par une version de cette opposition que commence cette partie du chapitre en 1280a31-32 : « ce n'est pas, dit Aristote, en vue de vivre seulement mais plutôt en vue de bien-vivre [μήτε τοῦ ζῆν μόνον ἔνεκεν ἀλλὰ μᾶλλον τοῦ εἶ ζῆν] <qu'on s'assemble en une cite > ». À partir de ces lignes, Aristote fait une longue élaboration de l'idée que les types de communauté constituant les conditions de vivre ensemble pour les habitants d'une cité ne font vraiment pas une cité à moins qu'ils ne constituent une communauté en vue d'une vie « bienheureuse et belle ». Donc, quand on arrive à la fin du chapitre, l'opposition entre ζῆν μόνον et εἶ ζῆν se trouve remplacée par l'opposition entre ζῆν μόνον et ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς, en passant par ζωή τελεία. C'est par une telle accumulation du sens moral que l'opposition entre ζῆν μόνον et ζωή τελεία finit par être moralement chargée et par aller au-delà d'un sens que l'on pourrait lui attribuer dans le cadre de la science naturelle. Comme nous avons essayé de montrer dans le chapitre précédent, dans une perspective relevant de la science de la nature, la ζωή τελεία serait la réussite de la vie dans tous ses sens qu'elle appartient à l'animal et dont l'âme spécifique de l'animal est la cause. La vie complète sera la réussite de l'action totale de cet animal. Lisons encore une fois le passage suivant de l'*Ethique* à *Eudème*, qui a été déjà cité dans le chapitre précédent parce qu'il se laissait lire à l'intersection de la biologie et l'éthique. Ce passage suggère qu'Aristote s'appuie sur un sens de « vivre » relevant de la science naturelle, pour montrer que la vie ne serait jamais complète, pour l'homme, dans l'absence des actions vertueuses : un tel « vivre » ne serait que « vivre seulement », une vie incomplète pour l'homme. Aristote dit :

En outre, admettons que l'œuvre de l'âme est de faire vivre [ἔτι ἔστω ψυχῆς ἔργον τὸ ζῆν ποιεῖν], et que cela consiste dans l'usage et être éveillé (car le sommeil est une certaine inaction et un repos) : l'œuvre de l'âme et de sa vertu étant nécessairement une et identique, l'œuvre de sa vertu sera donc la vie excellente [ζωὴ σπουδαία]. (*EE*, II, 1, 1219a23-27)

La formule de l'œuvre de l'âme comme «faire vivre» rappelle sans doute le rapport causal entre l'âme et la vie dans le *DA*. Après avoir donné, en *DA*, II, 1, 412a27-28, la définition de l'âme comme la réalisation première d'un corps naturel qui a potentiellement la vie, dans le chapitre suivant, Aristote développe l'idée que la chose animée se distingue de la chose inanimée par le fait qu'il est en vie (413a21-2) et que l'âme est le principe des manifestations de la vie chez les êtres animés (413b11-2) : ce qui fait que les êtres animés vivent, c'est l'âme, et elle est responsable de la vie dans tous les sens que cette dernière appartient à un vivant (414a4-13). Ce qui est à noter dans ce passage de l'*EE*, c'est le passage rapide de cette perspective « physique » sur le phénomène de la vie à la question éthique de la « vie heureuse ». C'est le point commun avec *Pol.*, III, 9, où on voit un passage rapide similaire de l'opposition entre ζῆν μόνον et ζωὴ τελεία à une opposition, moralement plus chargée, du premier avec τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς.

La difficulté avec cette moralisation rapide de la notion de « ζωὴ τελεία » est la suivante. La vie, chez l'homme, comprend toutes les autres « vies » qu'il possède en commun avec les autres vivants, à savoir la vie nutritive et la vie sensitive. Cependant, la ζωὴ τελεία dans ce sens biologique a une plus grande extension que la ζωὴ τελεία qu'Aristote identifie à ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς, parce qu'il exclue de ce dernier les activités « vertueuses » des vies nutritives et sensibles. Dans la suite du passage dernièrement cité de l'*EE*, Aristote dit que la vertu de la partie nutritive de l'âme ne fait pas partie de la vertu totale (1219b19), laquelle est la vertu de la ζωὴ τελεία qu'est le bonheur (1219a38-9).⁷² Cet argument sur l'*ergon* de l'âme de l'*EE* réduit l'achèvement de cet *ergon* (dans lequel consiste la ζωὴ τελεία) à l'achèvement de la vie et de l'*ergon* d'une seule des parties de l'âme : celle qui est

⁷² On trouve un argument parallèle - et plus fameux - sur l'*ergon* de l'homme en *EN*, I, 6, 1097b22-1098a20. Il y a cependant une différence cruciale entre l'argument de l'*EN* et celui de l'*EE*. Dans celui-là, il s'agit de l'*ergon* de l'homme alors que dans celui-ci Aristote parle de l'*ergon* de l'âme. C'est pourquoi l'argument de l'*EE* se laisse lire dans l'intersection de la biologie et l'éthique.

proprement et exclusivement humaine. La ζωή τελεία est identifiée à cet achèvement *particulier* de la vie humaine.⁷³

Cette « moralisation » du concept « ζωή τελεία » dans l'*Ethique à Eudème* et dans les *Politiques*, III, 9 peut, toutefois, s'expliquer par le souci d'Aristote d'apporter une précision à sa propre conception de bien-vivre humain : par cette moralisation de la ζωή τελεία, Aristote cherche, sans doute, à souligner le fait que la vie humaine ne serait jamais achevée sans les vertus, éthiques et intellectuelles. Ce point peut être compris selon une perspective qui ressort du sens de bien-vivre que nous avons essayé de mettre en relief dans le chapitre précédent, à savoir, bien-vivre comme un état de vivre correspondant à l'action totale réussite. Les arguments sur l'*ergon* de l'homme (dans l'*EN*) et de l'âme humaine (dans l'*EE*) visent à montrer qu'il existe dans la vie humaine un groupe de *praxeis* qui constituent l'*ergon* propre de l'homme et qui ne sauraient être réussies si elles ne sont pas performées selon une disposition vertueuse. La vie proprement humaine n'est pas limitée aux vies nutritive et sensitive ; elle comprend aussi un aspect rationnel. À moins que cet aspect, et surtout cet aspect, ne soit vécu vertueusement, l'action totale humaine ne serait pas complétée et achevée. La *zoê teleia anthropinê* n'est pas possible sans les vertus et les actions vertueuse de la partie proprement humaine de l'âme.

Il y a donc une part de vérité dans l'objection contre expliquer la forme spécifique que prend la vie politique de l'homme par son besoin d'autarcie. Selon cette objection une telle explication n'insisterait pas assez sur le lien entre la vertu et la fin ultime de la cité, le bien-vivre. Il est évident que selon Aristote l'action totale de l'homme ne sera jamais réussie sans les vertus et les actions vertueuse.

VIII. Les limites du rôle explicatif de la vertu

Toutefois, la vraie difficulté à laquelle se heurtera cette objection est ailleurs. Lorsque nous expliquons la forme spécifique que prend la politicité humaine par le besoin de l'autarcie, nous ne cherchons pas à nier le lien intrinsèque entre le bien-vivre humain et la vertu. Notre argument nie, cependant, à la vertu et à son lien à au bien-vivre, le statut d'être les raisons ultimes pour la différenciation du caractère politique de l'homme de manière à

⁷³ L'argument sur l'*ergon* de l'homme de l'*Ethique à Nicomaque* (voir la note précédente) procède d'une manière plus explicite qu'ici dans l'*EE*. Dans l'*EN*, Aristote dit explicitement que le bien-vivre humain consiste en « une certaine sorte de vie (*zoê tis* – 1098a13)».

construire une multiplicité de communautés englobés dans une *polis*. Le lien nécessaire entre le bien-vivre humaine et la vertu n'explique pas pourquoi l'homme se développe à *ce point* politique, pourquoi il construit *tant* de communautés. Seul son besoin d'autarcie peut le faire. S'il était possible pour l'homme d'atteindre l'autarcie dans un stade antérieur de l'évolution sociale, le bien-vivre resterait toujours la fin ultime de l'existence humaine ; et il serait aussi la fin ultime de ce stade de l'évolution social où l'homme aura atteint la limite de l'autarcie. Bien que l'autarcie soit hypothétiquement nécessaire pour bien-vivre, la forme spécifique qu'elle prend et son contenu factuel sont tout à fait contingents et logiquement indépendants du statut du bien-vivre comme fin ultime. Autrement dit, les conditions spécifiques et factuelles de l'autarcie humaine ne sont pas aussi les conditions du fait que le bien-vivre est un bien et le bien ultime.⁷⁴ Or c'est la forme spécifique que prend le besoin d'autarcie chez l'homme qui nous explique pourquoi il continue à construire toutes ces communautés qu'il construit: c'est son besoin spécifique de l'autarcie, et non sa fin ultime qu'est le bien-vivre, qui le pousse d'aller aussi loin, et exactement si loin, dans la multiplication des communautés dans lesquelles il vit. Le bien-vivre, étant la fin ultime de l'existence humaine, l'est à chaque moment de son existence. Il en va de même pour les étapes de l'évolution sociale, c'est-à-dire, pour les étapes de la *praxis* communautaire de l'homme : à chaque moment de ce développement, le bien-vivre demeure la fin ultime des actions de l'homme. Si l'homme pouvait établir les conditions de son autarcie dans une étape antérieure et moins complexe que la cité, c'est pour cette étape de l'évolution sociale que l'on dirait que « elle est née en vue de vivre mais existe en vue de bien-vivre ». Dans ce cas-là, l'homme n'aurait pas moins besoin de la vertu pour atteindre le bien-vivre. Peut-être, les contenus des vertus particulières seraient différents : la justice dans la famille n'est pas la même que la justice dans la *polis*. Cependant le rapport entre le bien-vivre et la vertu en tant que telle demeurerait identique.

Les critiques d'Aristote contre le communisme de Platon illustre le rôle décisif du besoin de l'autarcie. Lorsque, dans le livre II des *Politiques*, Aristote reproche Platon de chercher une unification excessive de la cité, il l'accuse, en fait, de renverser l'ordre de supériorité en autarcie entre l'individu et la *polis*: Selon Aristote, Platon cherche à réduire la *polis* à l'unité d'un individu. Or, dit Aristote, le niveau de l'autarcie augmente dans la direction inverse de celle voulue par Platon : la cité est plus autarcique qu'une famille et cette

⁷⁴ Le fait que le bien-vivre est le bien suprême ne dépend pas du contenu de l'autarcie humaine. Aristote fait une remarque parallèle par l'exemple de la santé, en *EE*, I, 8 1218b20-22 : le fait que la santé est un bien ne dépend pas, comme sa cause, de ce qui procure la santé.

dernière est plus autarcique qu'un individu.⁷⁵ « Il y a cité, dit Aristote, du moment où (ἤδη τότε) il se trouve que la communauté de la multiplicité <des gens> est autarcique » (1261b12-13).⁷⁶ Aristote dit exactement la même chose qu'en *Pol.*, I, 2 : La *polis* advient le moment où la communauté des gens atteint la limite de l'autarcie. Le point critique qu'Aristote fait contre Platon, par la reprise de cette même idée dans le livre II, consiste à dire que bien qu'il sache très bien que c'est le besoin de l'autarcie qui pousse la multiplicité humaine à se rassembler en *polis*, Platon, en prenant son modèle de l'autarcie sur l'individu, enlève à la *polis* cette caractéristique.

IX. L'autosuffisance de l'homme *makarios* et la contingence du lien entre autosuffisance et la *polis*

Ces critiques contre Platon n'empêchent, cependant, pas Aristote de s'interroger sur la question de savoir si les individus *makariois* ont besoin d'amis (*EN*, IX, 9, 1169b3-1170b19)⁷⁷ : on dit que les individus qui atteignent à la félicité atteignent aussi à l'autosuffisance ; donc on pense qu'ils n'ont plus besoin d'amis. Selon Aristote, l'homme *makarios* a besoin d'amis. Cependant, sa solution à cette aporie ne consiste vraiment pas à faire appel à l'inévitabilité de l'appartenance à une communauté et, finalement, à la *polis* pour l'autosuffisance. C'est-à-dire, il n'explique pas les conditions d'autosuffisance, pour un tel individu, par l'appartenance à la *polis*⁷⁸ et il ne dit pas que l'homme *makarios* aurait nécessairement besoin d'amis parce qu'il aura besoin de leur compagnie pour être autosuffisant. Aristote considère sérieusement la possibilité d'un individu bienheureux et se suffisant en tout à lui-même. Par des arguments divers, il essaie de montrer que l'homme *makarios* aura besoin d'amis pour l'exercice et pour la contemplation de son propre bonneté. Toutefois, Aristote mène ses interrogations sur cette question *sous l'hypothèse* de

⁷⁵ *Pol.*, II, 2, 1261b6-15

⁷⁶ *Pol.*, II, 2, 1261b12-13.

⁷⁷ Les passages parallèles se trouvent en *EE*, VII, 12, 1244b1-1246a25. Sur l'autosuffisance de l'activité théorique et de la vie contemplative voir *EN*, X, 7, 1177a27-1178a8.

⁷⁸ Toutefois, cela ne veut pas dire que sa possession des amis n'a rien à voir avec la nature politique de l'homme *makarios*. Ce dernier est aussi un animal politique et dans le même endroit de l'*EN*, en 1169b16-21, Aristote affirme que c'est de par sa nature politique que l'homme bon aura naturellement des amis. Or, selon notre perspective générale dans cette étude présente, nous n'identifions pas la nature politique de l'homme à sa possession de la *polis*. Selon notre interprétation d'Aristote, l'homme n'est pas politique parce qu'il a la *polis* mais c'est l'inverse.

l'autosuffisance d'un tel individu et il prend comme acquis qu'il possède déjà tout ce qui est bien pour l'homme. Ses réponses consistent à montrer que c'est exactement sous l'hypothèse qu'un homme *makarios* soit autosuffisant qu'il aura, en effet, des amis, contrairement à ce que les gens tendent à penser sous cette même hypothèse : « Il y a cependant, dit Aristote contre ceux qui soulèvent cette aporie, comme une absurdité à concéder tout les biens à l'homme heureux sans lui attribuer des amis, alors que c'est cela qui passe pour être le plus grand des biens extérieurs » (1169b8-10). Quelques lignes plus loin, il ajoute que c'est exactement parce qu'un tel homme bon jouirait d'une bonne fortune qu'il aura besoin d'amis : « car, pense-t-on, autant l'infortuné éprouve le besoin de ceux qui peuvent lui faire du bien, autant ceux qui jouissent d'une bonne fortune réclament des gens à qui en faire » (b15-6).⁷⁹

Le fait qu'Aristote travaille sous une telle hypothèse malgré sa critique de Platon nous montre qu'il ne voit aucune inconvenance logique dans l'idée de prendre l'individu (et non pas nécessairement la *polis*) comme l'unité de cette heureuse conjonction entre l'autarcie et le bien-vivre. Autrement dit, il semble que selon Aristote, que l'homme aille jusqu'à se construire une *polis* autosuffisante en vue de bien-vivre n'est pas une nécessité *logique* : *sous l'hypothèse* qu'il puisse se suffire en tout à lui-même, on n'a aucune raison de refuser à l'homme le bonheur sous le prétexte que son autosuffisance ne suppose pas la *polis*.

Tout de même, on a des bonnes raisons à penser que ces réponses hypothétiques ne représentent pas la réponse considérée d'Aristote au sujet du lien entre la condition humaine de l'autarcie, le bien-vivre et la *polis*. Dans le livre *EN*, X, 7, sur l'autosuffisance de la vie contemplative, Aristote dit que bien qu'une telle vie soit « le bonheur achevé » pour l'homme, l'homme sage a sans doute besoin de ce qui est nécessaire pour vivre (*to zên anagkaion* – 1177a28-9)⁸⁰ et que « ce n'est pas en effet en tant qu'homme que quelqu'un peut vivre ainsi, mais comme détenteur d'un élément divin qui réside en lui » (1177b27-8). L'existence contemplative dépasse ce qui est humain, selon Aristote. Donc, l'idée d'une vie dans une félicité achevée *individuelle*, tout en se suffisant à soi-même, n'est pas une impossibilité logique, mais elle est trop belle pour être vraie pour un individu humain. Il est peut-être vrai

⁷⁹ Le caractère hypothétique de ces passages diaporétiques est plus évident dans l'*EE* : « On pourrait, en effet, se demander si quelqu'un, se suffisant en tout à lui-même, aura un ami, à supposer qu'on se cherche un ami par insuffisance et l'homme bon sera le plus autosuffisant » (VII, 12, 1244b3-5). Le texte de ce passage est controversé mais je suis ici l'émendation que J. Solomon apporte dans sa traduction (*Eudemian Ethics, The Complete Works of Aristotle*, vol. II, ed. J. Barnes, Princeton, Princeton University Press, 1991, p. 64 n. 91) au texte de Susemihl.

⁸⁰ Voir aussi *EN*, X, 8, 1178a23-27.

qu'entre l'autarcie et la *polis*, il n'y a pas de nécessité logique. C'est, tout de même, une nécessité pour le bien-vivre humain et c'est une nécessité contingente, relevant de la nature de l'homme. Aristote est clair sur l'idée que, pour homme, la multiplication des rapports mutuels et d'espèces différentes est due au besoin d'autarcie. C'est le point qu'Aristote fait explicitement dans son introduction à l'*Ethique à Nicomaque* : l'« autarcie » humaine implique une multiplicité des rapports au-delà de l'individu pris isolement :

Le bien final en effet semble se suffire à lui-même. Toutefois, l'autosuffisance, comme nous l'entendons, n'appartient pas à une personne seule, qui vivrait une existence solitaire. Au contraire, elle implique parents, enfants, épouse et globalement les amis et concitoyens, dès lors que l'homme est naturellement un animal politique... Quant à l'autosuffisance que nous posons [comme caractéristique du bonheur], elle est le caractère de la chose qui, réduite à elle seule, rend l'existence digne d'élection et sans le moindre besoin. Or ce caractère appartient au bonheur, croyons-nous. (1097b7-16)⁸¹

Bien qu'il y ait une étrangeté à comparer les sens de l'autarcie en tant qu'elle est dite pour un individu humaine et pour le bonheur, ce passage fait le point suivant : l'autosuffisance de l'homme est conditionnée alors que celle du bonheur ne l'est pas parce que ce dernier ne dépend de rien pour être ce qu'il est, c'est-à-dire le bien suprême capable de « rendre l'existence digne d'élection ». Mais si ce dernier point est vrai, il ressort donc que le fait que le bonheur est le bien suprême pour l'homme ne dépend pas de conditions d'autosuffisance pour l'homme non plus. C'est-à-dire que le fait que le bonheur est la fin ultime et que l'homme le poursuit par nature n'implique pas et ne nécessite pas qu'il soit à *ce point* politique et que les conditions de son autosuffisance comprennent une multiplicité des rapports couvrant, comme il est dit dans ce passage, la famille et les concitoyens. Pour dire brièvement, l'homme n'a pas besoin de la *polis* pour que le bonheur soit un bien, même le bien suprême, pour lui. Il s'ensuit que le besoin que l'homme a de la *polis* (à la fois en tant que communauté des communautés et en tant que corps administratif) s'explique par le besoin de l'autarcie et non par le fait que le bonheur est la fin ultime de son existence : pour être vrai, ce dernier fait ne dépend ni de l'existence de la *polis* ni du caractère politique de l'homme ni de son degré spécial. Certes, l'homme ne saurait atteindre au bonheur sans être autarcique. Or

⁸¹ τὸ γὰρ τέλειον ἀγαθὸν αὐταρκες εἶναι δοκεῖ. τὸ δ' αὐταρκες λέγομεν οὐκ αὐτῷ μόνῳ, τῷ ζῶντι βίον μονώτην, ἀλλὰ καὶ γονεῦσι καὶ τέκνοις καὶ γυναικὶ καὶ ὄλῳς τοῖς φίλοις καὶ πολίταις, ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος... τὸ δ' αὐταρκες τίθεμεν ὁ μονούμενον αἰρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ· τοιοῦτον δὲ τὴν εὐδαιμονίαν οἰόμεθα εἶναι·

ce lien de nécessité hypothétique entre l'autarcie et le bonheur, étant en même temps contingents, aurait pu s'achever pour l'homme à une étape antérieure à la *polis* : si l'homme pouvait achever son autarcie à une telle étape, le bonheur ne serait pas moins ultime comme fin. Il s'ensuit que même le rapport entre l'autarcie et le bonheur est logiquement indépendant de la *polis* : ses conditions auraient pu être différents, et cela sans rendre le bonheur moins ultime comme fin.

Si, donc, l'homme se construit *tant* de communautés, ce n'est pas parce qu'il poursuit le bonheur comme sa fin ultime mais parce qu'il est impossible pour lui d'être heureux sans qu'il soit autarcique et il n'est autarcique qu'étant *tant* politique.

X. La *polis* n'est pas le terminus de la recherche du bonheur

Ces considérations nous amène à une deuxième réponse contre le reproche de sous-estimer le rôle de la poursuite des actions vertueuses dans la forme spécifique que prend la vie politique de l'homme : la *polis* n'est pas un point d'arriver dans l'évolution sociale où l'homme enfin attient le bonheur ; ni elle peut être le point où l'homme commence à se soucier des actions vertueuses pour la première fois, n'ayant, dans les étapes précédents du développement social, que le « vivre seulement » comme souci.

Aristote ne dit jamais que la poursuite humaine du bonheur s'achève avec la *polis*. Il ne dit que la *polis* existe *en vue de* bien-vivre. C'est-à-dire que la *polis* elle-même est un moyen pour le bonheur humain. Certes, elle est le moyen le plus architectonique mais elle est, en dernier analyse, *un* moyen. La *polis* et la vie politique qu'elle présente n'est pas, selon Aristote, la fin morale ultime pour l'homme. Les activités politiques vertueuses ne peuvent pas correspondre, chez le Stagirite, à l'état de bonheur. Cela dit, la distinction entre, d'une part, le gouverné qui obéit simplement à la loi, se bornant à ne se soucier que de la légalité de ses actions et dont le profil « ne répond plus au profil de l'homme de bien en état d'être heureux », et, d'autre part, le gouvernant qui, par vertu, accomplît les actes de justices et qui est le seul à correspondre « au profil de l'homme de bien en état d'être heureux »⁸², est un faux problème aristotélicien. Aucun de deux, considérés en fonction de leur fonction politique, ne donnerait un profil correspondant à « l'état d'être heureux ». Le type d'action politique propre à chacun de deux respectivement ne saurait qu'être en vue d'une fin au-delà

⁸² Richard Bodeüs, « La justice, état de choses et état d'âme », dans *Aristote : bonheur et vertus*, ed. Pierre Destrée, Paris, PUF 2003, p. 133-146 (p. 145).

d'eux-mêmes, à savoir le bonheur. Les activités du citoyen en tant qu'citoyen (qu'il soit gouvernant ou gouverné, qu'il soit vertueuse ou simplement respectueux à la loi) ne sont pas les activités du bonheur, elles sont différentes du bonheur parce qu'elles excluent le loisir, c'est-à-dire qu'elles sont toujours en vue de quelque chose autre qu'elles-mêmes, alors que le bonheur implique le loisir :

[A]ux vertus liées à l'actions correspond l'activité qu'on déploie dans les affaires politiques ou les opérations de guerre. Or les actions alors en cause semblent exclure le loisir. Les actions guerrières semblent même l'exclure tout à fait [...] Mais l'activité de l'homme politique aussi l'exclut le loisir et en dehors de l'action politique elle-même, elle cherche à obtenir des formes de pouvoir et d'honneur ou, le bonheur pour soi-même et ses concitoyens, qui est une chose différente de l'activité politique et que précisément nous recherchons de toute évidence parce qu'il est une chose différente. Donc, parmi les actions vertueuses, celles qui se manifestent dans la politique ou la guerre [...] ne sont pas appréciable par elles-mêmes. (EN, X, 7, 1177b6-18)

Selon ce passage, les vertus et les actions vertueuses, se manifestant dans la forme spécifique que prend la vie politique de l'homme, ne constituent pas sa fin ultime mais elles sont *en vue de* cette fin. Autrement dit, contrairement à ce que J. Annas, par exemple, laisse entendre⁸³, la *polis* n'est pas le *telos* moral de l'homme et les actions qu'elle permet à l'homme d'accomplir ne correspondent pas à l'état de bonheur.

De plus, on n'a pas de raison à supposer que les vertus sont (ou étaient) absentes dans les formes plus élémentaires de l'évolution sociale et que la *polis* est la première étape de ce développement à partir de laquelle l'homme devient capable des actions vertueuses et commence à se soucier du bonheur. Au contraire, il semble que pour Aristote les actions vertueuses sont parties intégrantes du venir-à-être de la cité. Déjà dans notre chapitre *Pol.*, I, 2 Aristote dit que la distinction du juste de l'injuste est indispensable aussi bien pour la constitution de la famille que pour celle de la cité.⁸⁴ En plus, il pense que les sources de la justice, de l'amitié et de la *politeia* se trouve déjà dans la famille (*EE*, VII, 10, 1242b1). C'est-à-dire que selon Aristote les formes plus élémentaires de la communauté humaine sont ni dépourvues d'une structure politique au sens administratif ni elles sont dépourvues du souci de vertu et d'actions vertueuse. Juste comme Aristote le dit pour la *polis* dans *Pol.*, III, 9, les

⁸³ J. Annas, « Ethical Arguments from Nature », *loc. cit.*, p. 188 et p. 192, passages cités *supra*, dans notre chapitre IV.

⁸⁴ *Pol.*, I, 2, 1253a15-18.

bonnes administrations pré-étatiques des communautés humaines ne peuvent pas moins se soucier de la qualité des caractères de leurs membres.⁸⁵

Des considérations de nos dernières deux sections, on peut conclure que la *polis* ne vient donc pas à être comme le résultat de la poursuite des actions vertueuses. Cette dernière n'explique pas la différenciation de la vie politique humaine, parce que l'homme pouvait et peut poursuivre la vertu toujours indépendamment de la *polis*. C'est-à-dire : comme le bonheur est toujours, à chaque moment de son existence, la fin ultime de l'homme et comme la surveillance de la qualité de son propre caractère et celle de ses compagnons à chaque étape de leur communauté est une nécessité pour atteindre cette fin, on dirait que, dans les limites de ces critères, c'est-à-dire juste pour être vertueux et pour être bienheureux, le développement de la *polis* n'est pas une nécessité logique. La *polis* n'est ni le commencement ni le *telos* (la fin et la limite) de la poursuite des actions vertueuses. Si le bonheur est logiquement indépendant de la *polis*, il doit en aller de même pour ses composants proprement parlé : les vertus et les actions vertueuses.

XI. L'autosuffisance et l'amitié des hommes vertueux

Une autre objection dirait que parmi la multiplicité des communautés, par laquelle nous expliquons le degré supérieur du caractère politique de l'homme, il y en a certaines qui n'existent pas en vue de l'autarcie, comme par exemple l'amitié entre les personnes vertueuses. Selon cette objection, l'existence de ce type de communauté serait un contreexemple à l'idée d'expliquer la différenciation du caractère politique de l'homme par le besoin d'autarcie.

Le chapitre 9 du livre IX de l'*Ethique à Nicomaque* serait le texte central pour cette objection aussi. Ce chapitre est consacré à discuter la question de savoir si l'homme *makarios* aura besoin d'amis, étant donné qu'il atteint à l'autarcie. L'une des réponses d'Aristote à cette aporie semble soutenir, en effet, explicitement cette objection : il dit que l'on ne peut pas faire de l'homme *makarios* un solitaire parce que la possession des amis est un bien conforme à la nature politique de l'homme, et l'homme *makarios* ne peut pas être, par définition, dépourvu d'un bien conforme à sa nature. Autrement dit, les rapports avec les amis font partie naturelle de la nature politique de l'homme et l'homme *makarios* aura besoin d'une communauté des

⁸⁵ C'est qui ce qui ressort des *Politiques*, I, 13 où Aristote discute les différences entre les vertus des différents membres de la famille, à savoir, l'homme, la femme, l'esclave et l'enfant.

amis pour la complétude de son bonheur (1169b16-22). Il s'agit ici de l'amitié des hommes heureux qui ont la plénitude des biens. L'amitié fondée sur l'utilité et celle fondée sur le plaisir sont d'emblée exclues de considérations (1169b22-28). Donc, bien qu'elle fasse partie naturelle de la multiplicité des communautés relevant de la nature politique de l'homme, l'amitié des hommes *makariois* ne dépendrait pas de l'autarcie.

L'introduction dialectique de ce chapitre IX, 9 (1169b3-29) semble aussi justifier cette objection : Aristote accepte les arguments niant à l'amitié des hommes de bien la caractéristique d'être une réponse au besoin d'autarcie dépendant des biens extérieurs.⁸⁶ Toutefois, à partir de 1169b29, Aristote entreprend de montrer que ce type d'amitié correspond à un *autre besoin* pour les hommes *makariois*. L'idée générale qui ressort de ce chapitre est la suivante : D'après Aristote, l'homme *makarios* a *besoin* de la communauté des gens comme lui-même pour le perfectionnement et pour l'achèvement de sa propre activité. C'est pour que son activité trouve son plaisir propre et se complète ainsi que la communauté des gens vertueux est un besoin pour l'homme de bien. Il s'ensuit que la communauté des hommes de bien est aussi *en vue du bonheur*⁸⁷, quoiqu'elle ressemble moins à une condition nécessaire et extérieure à leurs activités qu'une activité intérieure à l'état de bonheur.

On dirait que le développement diaporétique du chapitre IX, 9 de l'*Ethique à Nicomaque* trouve ses ressources conceptuelles dans les analyses du plaisir dans le livre X, 4-5.⁸⁸ Selon ce dernier, « à chaque activité correspond un plaisir propre » (1175b26-7) et les différences entre les activités se retrouvent entre leurs plaisirs correspondants aussi (b36). Chaque activité, selon Aristote, est perfectionnée, augmentée, aiguisée, prolongée et améliorée par le plaisir qui lui est intimement lié.⁸⁹ Finalement, « sans activité en effet, il n'y a pas de plaisir et en même temps, chaque activité est achevée par son plaisir » (1175a20-1).

⁸⁶ Aristote accepte cependant que l'homme *makarios* aura besoin des amis comme biens extérieurs : « Il y a cependant, dit-il, comme une absurdité à concéder tous les biens à l'homme heureux sans lui attribuer des amis, alors que c'est cela qui passe pour être le plus grand des biens extérieurs » (*EN*, IX, 9, 1169b8-10). Aristote ne nie donc pas à l'homme *makarios* le type d'amitié fondée sur l'utilité. Cependant cette dernière ne caractérise pas, selon lui, l'amitié entre les gens vertueux.

⁸⁷ Selon David Lefebvre aussi, « Bonheur et amitié. Que font les hommes heureux ? », dans *Aristote. Bonheur et vertus, op. cit.*, p. 147-174, la solution qu'Aristote apporte à l'aporie de l'amitié des hommes heureux consiste à montrer « qu'un homme dépourvu de besoin a encore besoin d'amis vertueux *pour être heureux* » (p. 161, italique de Lefebvre).

⁸⁸ Cette discussion dans le livre X, 4-5 a des passages parallèles dans l'*EN*, VII, 11-14. Il est donc très probable qu'avant la discussion de l'*EN*, IX, 9 Aristote avait déjà développé sa conception de plaisir.

⁸⁹ Cf., *EN*, X, 4, 1174b 23 ; 5, 1175a30-1, a36 et b13-15.

Cependant, l'effet d'achèvement que le plaisir apporte à son activité relative n'est pas sans condition et elle est qualifiée. Le perfectionnement qu'apporte le plaisir doit être distingué, selon Aristote, du perfectionnement que l'activité doit à la qualité de son *hexis* relative. C'est-à-dire que le rapport « téléologique » entre le plaisir et son activité correspondant n'est pas du même caractère que celui entre une *hexis* et son activité correspondant. Le plaisir est plutôt une fin qui se surajoute (ἐπιγινόμενόν τι τέλος – 1174b33) à l'achèvement de la téléologie entre l'*hexis* et l'activité. Le plaisir survient comme le couronnement de son activité relative et il la complète : il est le dernier mais le plus décisif moment de l'activité car il complète le statut du « bien » que l'activité assume comme une fin. Ce dernier point est particulièrement important pour les activités dans lesquelles consiste le bonheur⁹⁰ parce que le plaisir est inextricable du bonheur⁹¹ : le bonheur consiste dans les activités parfaites et agréables au degré le plus élevé. Le bonheur n'y est pas avant la survenance du plaisir.

Or, la survenance de plaisir n'est pas sans condition. La survenance, dans sa plénitude, d'un plaisir propre à une activité dépend de la perfection de cette dernière.⁹² Or, la perfection de l'activité a ses propres conditions. Le chapitre X, 4 discute ce point et suggère que les conditions du perfectionnement d'une activité sont, finalement, la condition de la survenance du plaisir dans sa plénitude. On comprend ainsi pourquoi la contribution que fait l'*hexis* à l'achèvement de l'activité doit être distinguée celle du plaisir : la première est parmi les conditions de la seconde.⁹³

Comme les conditions de la survenance du plaisir achevant une activité, Aristote pose l'état de la capacité relative et l'état de l'objet sur lequel l'activité porte. Ce point est élucidé par les exemples de la faculté de sensation, *dianoia* et la faculté contemplative. Aristote ne donne aucune justification pour son choix de ses facultés comme exemple. Mais on peut le

⁹⁰ Lesquelles sont les activités théorétiques, selon le même livre X, cf. 7, 1177a18ff.

⁹¹ Voir *EN*, VII, 13, 1153b15 et X, 7, 1177a22-3.

⁹² La remarque de Richard Bodeüs (dans sa traduction de l'*EN*, p. 513, n1) sur ce point est éclairante. Il prend l'exemple de l'activité de connaissance : « Le plaisir n'est pas la forme parfaite de la connaissance lorsqu'elle est un acte, mais la forme (plaisante) que prend cet acte lorsqu'il est parfait ».

⁹³ Le plaisir et son degré dépendent de l'*hexis* de l'activité qui le produit. Au sujet de l'activité théorétique, Aristote dit : « La plus agréable des activités qui traduisent une vertu est, de l'avis unanime, celle qui est selon la sagesse » (*EN*, X, 7, 1177a23-5). Aristote accepte qu'il peut y avoir une différence de degré non seulement entre les plaisirs des activités spécifiquement différentes mais aussi entre les activités de même espèce : les gens peuvent être plus ou moins courageux, etc. Les plaisirs que produisent leurs activités courageuses différeraient selon leurs perfections. Au sujet de degrés du plaisir, voir *EN*, X, 3, 1173a15-28.

deviner : déjà dans sa discussion sur l'amitié des gens vertueux au livre IX, 9, Aristote affirme que, pour les humains, vivre c'est principalement sentir ou penser (voεῖν – 1170a19). Juste comme dans ce chapitre IX, 9, ici aussi dans le chapitre X, 4, ces deux activités sont posées comme les sources principales de plaisir pour la vie humaine. En plus, cette longue dissertation au sujet du plaisir, par laquelle s'ouvre le livre X, sert d'introduction à un exposé sur les plaisirs liés à la vie contemplative. C'est donc ainsi qu'Aristote décrit les conditions du plaisir :

[L']activité la plus parfaite est celle du sujet le mieux disposé en présence du meilleur des objets qui lui soient accessibles. Or cette activité qui est la plus achevée doit être aussi la plus agréable. A chaque sens en effet correspond un plaisir, ainsi d'ailleurs qu'à la pensée et la méditation. Cependant, l'activité la plus agréable, c'est la plus achevée, c'est-à-dire celle du sujet dans le meilleur état, en présence de l'objet le plus excellent de ceux qui lui soient accessibles. Et si l'activité est achevée, c'est par le plaisir. [...] Ainsi donc, aussi longtemps que l'objet intelligible ou sensible est comme il faut, et le sujet qui en juge ou le contemple en est autant, il y aura du plaisir dans l'activité. (1174b18-1175a1)

En conséquence, la contemplation poursuivie selon sa propre vertu sera l'activité la plus heureuse et la plus agréable, non seulement parce qu'elle est l'activité de la partie la plus élevée en nous mais aussi parce qu'elle porte sur les objets connaissables les plus élevés et elle le fait conformément à une *hexis* parfaite, à savoir la *sophia*.⁹⁴

Maintenant, pour l'homme *makarios*, si l'amitié de ses semblables n'est pas fondée sur utilité et n'a pas l'autarcie externe comme but, elle est tout de même l'une des conditions de la survenance du plaisir sans lequel le bonheur n'est pas. Elle est en vue de l'achèvement de l'activité de l'homme *makarios*. Cela suggère que ce dernier tout seul n'est pas suffisant pour rendre sa propre vie aussi agréable qu'elle le serait en compagnie de ses amis.

Selon le chapitre IX, 9 de l'*EN*, la communauté des ses amis vertueux sert, à l'homme *makarios*, à la fois à la perfection de l'objet de son activité et celle de sa capacité pour cette activité. Elle prépare ainsi les conditions du plaisir qui achèvera son activité.

Selon le passage suivant, l'homme de bien aurait besoin des amis vertueux parce que les actions de ces derniers constitueraient, pour lui, un meilleur objet de contemplation que

⁹⁴ Cf., *EN*, X, 7, 1177a12-27.

ses propres actions, et le plaisir que produit la contemplation de leurs actions ne peut provenir que de cette source :

Nous sommes malgré tout mieux en mesure d'observer les autres que nous-mêmes et leurs actions plutôt que nos actions personnelles. Dans ces conditions, les actions des gens vertueux qu'ils comptent pour amis sont donc agréables aux hommes de bien, puisqu'elles possèdent ce double agrément naturel [d'être vertueuses et d'être très semblables aux actions personnelles de l'homme bon lui-même]. Le bienheureux par conséquent aura besoin [δεήσεται] d'amis de cette espèce, si tant est qu'il veuille avoir de préférence le spectacle d'actions honnêtes et qui lui sont propres et que tels sont les actes de l'homme bon, s'il l'a pour ami. (1169b33-1170a4)

Donc, sans les amis vertueux, la vie de l'homme bon sera insuffisante et déficiente en plaisir, ce qui n'est pas, en effet, acceptable pour une vie *makaria*. Pour la complétude de son bonheur, l'homme bon a besoin des amis vertueux comme lui-même : dans cette communauté des gens vertueux, il serait capable d'un plaisir plus grand qu'il ne le serait lorsque tout seul.

Le passage qui suit ce premier met en évidence la contribution que la communauté des amis vertueux fait à la perfection de l'homme bon en tant que sujet de ses activités heureuses :

On croit aussi que l'homme heureux doit avoir une vie agréable. Bien ! Pour un solitaire, cependant, l'existence est difficile, car il est malaisé, livré à soi-même, d'avoir une activité continue. Mais en compagnie des autres et en relation avec d'autres, c'est plus facile. Donc il y aura, dans ces conditions, plus de continuité dans l'activité par elle-même agréable que l'on doit supposer dans le cas du bienheureux. (1170a4-8)

La contribution que fait la communauté des amis vertueux au bonheur de l'homme bon consiste en ce qu'elle permet à l'auteur de la contemplation de s'y livrer plus long temps qu'il le pouvait tout seul. Elle améliore les conditions de sa « subjectivité », pour ainsi dire, en la rendant plus divine. La communauté de ses amis vertueux permet à l'homme bon de vivre dans les conditions de plaisir dont il n'est pas suffisant de créer tout seul : elle lui rend la vie plus agréable. Cependant, elle ne change pas l'espèce de plaisir qu'il éprouve mais elle lui permet seulement de l'éprouver plus long temps. L'activité contemplative ne doit pas son plaisir à sa continuité : elle est plaisante par elle-même et son plaisir est complet à tout moment de l'activité. Donc, la continuité ne change pas la nature de l'activité, ni celle de son

plaisir; mais elle permet à l'homme bon d'éprouver ce plaisir plus durablement.⁹⁵ C'est dans ce sens temporel qu'elle augmente le plaisir ; sinon le plaisir reste spécifiquement le même à chaque instant de l'activité. Quoi qu'il soit, la compagnie des amis vertueux contribue à la perfection de l'activité de l'homme bon parce qu'elle rend son auteur plus compatible au type d'activité à laquelle il prétend – une activité plus divine qu'humaine.

Le dernier argument qu'Aristote présente, dans l'*EN*, IX, 9, 1170a13-b19, en faveur d'une réponse positive à la question de savoir si l'homme bon a besoin des amis, consiste à dire que comme la perception de sa propre existence est une chose désirable et agréable à l'homme bon, celle de son amis vertueux l'est aussi, étant donné surtout que ce dernier est un autre lui-même pour l'homme bon :

[L'existence] est appréciable à cause du sentiment qu'on est soi-même homme de bien, et c'est ce genre de sentiment qui est agréable en lui-même. Donc, on doit [δεῖ], dans le même temps, avoir aussi le sentiment que son ami existe. Et c'est ce qui arrive quand on vit ensemble et partage les paroles et les pensées – car c'est ainsi, semble-t-il, qu'on doit entendre la vie en commun dans le cas des hommes : ce n'est pas, autrement dit, comme dans le cas du bétail, le fait de paître au même endroit. Si donc le bienheureux trouve l'existence appréciable par elle-même, parce que c'est une chose naturellement bonne et agréable, et qu'à peu de chose près, il accorde le même à l'existence de son ami, alors cet ami fera partie lui aussi des biens appréciables. Or ce qu'il trouve appréciable, il doit [δεῖ] l'avoir sous peine de déficience [ἐνδεῆς ἔσται] de ce point de vue. Il lui faudra [δεήσει] donc, s'il veut être heureux, des amis vertueux. (1170b8-19)⁹⁶

Selon ce passage, la communauté des amis vertueux est nécessaire pour l'autosuffisance du bonheur de l'homme bon: sans le plaisir que fournit la communauté « dialogique » et intellectuelle de ses amis vertueux, il serait déficient et le bonheur n'advierait pas pour lui. Donc, pour la complétude de son bonheur et de ses activités caractéristiques, la communauté des amis vertueux est une *nécessité* pour l'homme bienheureux.

⁹⁵ Sur ce point voir les arguments qu'Aristote développe, dans *EN*, X, 4, 1174a13-b14, pour montrer que le plaisir n'est pas mouvement ou génération. Selon lui, le plaisir est « une sorte de tout ; et à aucun moment, l'on ne peut concevoir un plaisir qui devrait durer plus longtemps pour atteindre sa forme achevée » (1174a17-19).

⁹⁶ Sur ce passage, voir Irene Lui, « Love life: Aristotle on Living Together with Friends », *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 53 (6), 2010, p. 579-601. Selon elle, « the happy person needs friends not *qua* happy, but *qua* human being ». C'est dans ce sens que le besoin des amis vertueux serait fondé dans la nature humaine (p. 595).

En somme totale, d'après Aristote, outre les amis qui sont nécessaires pour l'autosuffisance en biens extérieurs, l'homme bon a aussi besoin des amis *makariois* comme lui-même. Pour lui, les amis sont parmi les conditions qui préparent le perfectionnement de son activité en la complétant par le plaisir. Pour que l'activité de l'homme *makarios* atteigne sa propre plaisir et qu'elle atteigne donc à son perfectionnement, la communauté des amis vertueux est un *besoin*.

Cependant, l'amitié de ses semblables n'est pas seulement nécessaire pour jouissance de leurs actions moralement bonnes. Si bien-vivre, pour un être vivant, consiste dans la réussite de la vie dans tous les sens qu'elle lui appartient, les discussions dans l livre X de l'*EN* suggèrent que la communauté des amis vertueux est aussi une condition pour la réussite de la vie de l'intellect.

XII. Le rôle politique du langage

Le passage dernièrement cité de l'*Ethique à Nicomaque* (IX, 9, 1170b8-19) nous amène à la question du rôle politique de la capacité langagière de l'homme. Selon l'idée qui sera défendue dans ces quelques pages suivantes, dans les *Politiques*, I, 2, ce n'est pas en fonction de sa capacité langagière qu'Aristote explique le degré supérieure de la politicité humaine. Ce n'est pas la capacité langagière de l'homme qui explique l'animal politique qu'est l'homme mais c'est l'inverse : la signification politique de cette capacité s'explique par référence au caractère politique spécifique de l'homme. Dans ce chapitre des *Politiques*, Aristote fait mention de la capacité langagière de l'homme du point de vue de son lien avec la perception du juste et de l'injuste, qui est propre à l'homme. Selon nous, ces deux propriétés de l'homme n'expliquent pas pourquoi, c'est-à-dire, pour quel motif l'homme aurait éprouvé le besoin d'aller au-delà de sa sphère familiale et fonder des *poleis*. Ce dernier point semble correcte indépendamment de la thèse soutenue dans ce travail : même si l'on n'explique pas le degré élevé du caractère politique de l'homme par sa possession d'une multiplicité des communautés, on ne saurait pas expliquer comment le langage et la perception du juste pourraient pousser l'homme jusqu'à aller construire des *poleis*. L'homme aurait pu bien se suffire dans sa propre maison, indépendamment de toutes autres maisons individuelles, et il aurait pu bien régler les affaires concernant la justice dans ce même cadre ; et cela tout en restant une sorte d'animal politique. Ces deux propriétés de l'homme ne nous expliquent pas la naissance de la *polis*, et, donc, l'animal politique qu'est l'homme.

Selon l'*EN*, IX, 9, 1170b8-19, le type de vivre-ensemble le plus propre à l'homme est celui constitué sur le partage ou sur la mise-en-commun des paroles et des pensées. Cependant, si on lit ce passage avec un autre passage complémentaire de l'*EE*, on voit que l'usage de langage par l'homme n'a pas nécessairement un contenu et un caractère politique. On voit aussi que toute conversation humaine n'est pas politique dans le même sens qu'ici en *EN*, IX, 9, 1170b8-19 : une partie considérable de l'activité langagière de l'homme correspond à un autre type de communauté que celui mentionné ici. Ce sont des communautés « didactiques » qui constituent une partie considérable de la vie politique de l'homme.

En *EE*, VII, 12, le chapitre où Aristote discute la même difficulté qu'en *EN*, IX, 9, à savoir la question de savoir si les hommes vertueux auto-suffisant auraient besoin d'amis, il est dit que ce n'est pas n'importe quelle forme de vivre-ensemble qui est souhaitable pour l'homme bon :

Choisir de vivre-ensemble semblerait donc être sous un certain angle, sot – d'abord pour ce que l'homme a aussi en commun avec les autres animaux comme de manger ensemble ou de boire ensemble ; car en quoi cela diffère-t-il de poser ces gestes les uns à côté des autres ou séparément, si tu fait abstraction de la parole. Mais de plus, partager n'importe quelle parole est quelque chose d'analogue ; et en même pour les amis autosuffisants, il n'est possible ni d'enseigner ni d'apprendre : car celui qui apprend n'est pas dans l'état qu'il faut, et pour qui enseigne, c'est son ami qui n'y est pas ; or la ressemblance constitue l'amitié. (1245a12-18)

Selon ce passage, la capacité langagière de l'homme peut bien être utilisée de n'importe quelle manière. Le partage de « n'importe quelle parole » ne diffère pas vraiment de *συμβαίνειν* des animaux grégaires (non politiques). Il s'ensuit donc que tout usage du langage n'est pas politique par nature. La seule présence de la parole entre ceux qui vivent ensemble ne les fait pas politique. La parole n'implique pas un rapport politique de par sa simple présence.

Ce passage dit aussi que l'usage du langage en vue de l'utilité et de l'autarcie a un caractère didactique. L'usage du langage, décrit en *Pol.*, I, 2, pour manifester l'utile, le nuisible, le juste et l'injuste semble correspondre à cet usage didactique du langage.⁹⁷ Cependant, ce dernier n'est pas le propre de l'homme, selon Aristote. En plus, outre le fait que le langage n'est pas un caractère commun aux animaux politiques, la capacité d'émettre

⁹⁷ Etant donné surtout que le tranchement des questions de justice fait partie intégrante de la recherche humaine de l'autarcie, comme nous avons essayé d'expliquer dans les pages précédentes.

des sons articulés n'est pas l'affaire exclusive des animaux politiques non plus. En *PA*, II, 17, 660a35-660b1, Aristote dit :

Tous les oiseaux servent de leur langue pour se comprendre mutuellement, mais certain mieux que d'autres si bien qu'il semble même que dans certains cas ils apprennent les uns des autres.⁹⁸

On s'attendrait que la compétence en cet usage « herméneutique » de la langue s'augmente dans le cas des oiseaux qui sont physiologiquement mieux doués pour la *dialektos* qu'Aristote définit comme « articulation de la voix par le moyen de la langue »⁹⁹ Après tout, en *DA*, II, 8, 420b17-20, Aristote accorde une fonction herméneutique en vue du bien à la *dialektos* ; et il attribue cette dernière, d'une manière comparative, à au moins deux groupes d'oiseaux : « la *dialektos*, dit Aristote, appartient surtout (μάλιστα) aux oiseaux qui ont une langue large et à ceux qui ont une langue fine » (*HA*, IV, 9, 536a20-22).

Cependant, l'échelle de la compétence en usage herméneutique de la langue ne suit pas celle de la *dialektos*. Aristote dit que ce sont les oiseaux dotés d'une langue large qui sont plus aptes à la *dialektos*¹⁰⁰ et il est clair qu'il pense plutôt aux rapaces lorsqu'il parle de la capacité vocale des oiseaux dotés d'une langue large. Or, selon Aristote, les rapaces ne vivent pas ensemble ; ils ne sont pas grégaires et donc ils ne sont pas les premiers à faire un usage herméneutique de leur capacité pour la *dialektos*.¹⁰¹

Le niveau où l'animal fait un usage herméneutique de sa langue ne dépend pas de sa compétence en *dialektos*, et cette dernière n'est pas caractéristique des animaux politiques.¹⁰²

⁹⁸ χρῶνται τῇ γλώττῃ καὶ πρὸς ἑρμηνείαν ἀλλήλοις πάντες μὲν, ἕτεροι δὲ τῶν ἐτέρων μᾶλλον, ὅστ' ἐπ' ἐνίων καὶ μάθησιν εἶναι δοκεῖν παρ' ἀλλήλων.

⁹⁹ *HA*, IV, 9, 535a30-31 : διάλεκτος ἢ τῆς φωνῆς ἐστὶ τῇ γλώττῃ διάρθρωσις.

¹⁰⁰ Sur la capacité d'émettre des sons articulés des oiseaux dotés d'une langue large, voir surtout *PA*, II, 17, 660a27-34 ; *HA*, II, 12, 504b1-3 et IV, 9, 536a20-22.

¹⁰¹ Sur ce point voir Labarrière, *Langage, vie politique, op. cit.*, p. 47, p. 50 et p.51 n.1. Dans sa note 1 à la page 50, à propos de perroquet, Labarrière écrit : « Comme tous les oiseaux à serres recourbés, ce n'est pas un animal grégaire et il ne fait donc pas un usage communautaire de ses capacités vocales ».

¹⁰² Sur la physiologie du langage et les différences entre les capacités phonétiques des différents groupes d'animaux, voir Ronald A. Zirin, « Aristotle's Biology of Language », *Transactions of the American Philological Association* 110, 1980, p. 325-347. Zirin entreprend à montrer les points sur lesquels, selon Aristote, le langage humain ne diffère des systèmes communicatifs des autres animaux que par degré. Selon lui, d'un point de vue physiologique, la *dialektos* ne diffère de la *phonê* que par la complexité de l'articulation (*diarthôsis*) dont sont capables certains animaux grâce à leurs organes relatifs, comme la bouche, les dents, etc. Il pense que selon les analyses des *PA* et de l'*HA* au sujet de la *phonê* et de la *dialektos*, « the additional feature

La compétence en *dialektos* ne s'explique pas par le caractère politique de l'animal ; et ce dernier ne la suppose pas comme condition ni comme un aspect définitoire : les abeilles n'ont pas de langage et elles sont sourdes. Ce n'est donc pas sa capacité langagière ni le niveau de cette dernière qui fait un animal politique : un animal n'est pas politique parce qu'il est phonétique ou parce qu'il l'est à un niveau développé.

Cependant, l'usage philosophique du langage, c'est-à-dire son usage entre les amis vertueux pour la communication de pensées, suggère, au prime abord, le contraire de cette conclusion pour l'humain : c'est rien d'autre que sa capacité de langage qui crée, selon l'*EN*, IX, 9, 1170b8-19, la communauté « dianoétique » entre les hommes bons. Ce passage dit, en plus, que la vie en commun dans le sens le plus humain du terme s'incarne surtout dans une telle amitié fondée sur la communication des pensées. Toutefois, le fait que l'usage philosophique du langage rend compte de l'instance la plus humaine de la vie politique de l'homme n'équivaut pas à rendre compte de l'animal politique qu'est l'homme dans tous ses aspects. Or, pour que l'homme soit un animal politique, il n'est pas nécessaire que toutes les instances de sa vie politique soit « trop humain » comme il est le cas dans l'amitié des hommes bons. La vie de l'animal politique humain aurait des aspects « moins humains », communs aux autres animaux aussi. Cela dit, bien que l'usage philosophique du langage corresponde, selon Aristote, à une instance politique de la vie humaine, c'est-à-dire, à une communauté parmi une multiplicité des communautés, cette capacité langagière du philosophe pour construire une communauté avec ses semblables ne saurait pas nous expliquer la naissance de la *polis*. Dans la mesure où cet usage spécial du langage n'est pas destiné à l'utilité et donc à l'autarcie des biens extérieurs, il ne nous expliquera pas pourquoi l'homme chercherait à aller au-delà de la sphère familiale de manière à fonder des *poleis*. L'usage philosophique du langage ne nous explique pas la forme particulière que prend le caractère politique de l'homme.

imposed upon voice which makes it into speech (*dialektos*) is a purely physiological one, since speech is the articulation of the voice by the tongue and the lips » (p. 336). La différence, selon Zirin, qui fait la *dialektos* humaine *logos* est moins physiologique que psychologique. Une autre étude indispensable sur la même question est celle de Labarrière, « Des signes de la voix au langage des animaux », dans son *Langage, vie politique et mouvement des animaux*, *op. cit.*, pp.19-59. Voir aussi l'article récent de Marcello Zanatta, « Voice as Difference in Aristotelian Zoology », *Journal of Ancient Philosophy* 7 (1), 2013, p. 1-18.

XIII. La nature ne fait rien en vain : expliquer l'usage politique du langage

La clé pour comprendre le rôle assigné, dans les *Pol.*, I, 2, à la capacité langagière de l'homme dans sa vie politique est le fameux principe téléologique qu'Aristote emploie ici (1253a9) et selon lequel « la nature ne fait rien en vain ». Aristote l'utilise pour rendre compte du rapport entre le langage et la vie politique humaine. Plus précisément, ce principe est censé rendre compte du rapport d'explication entre la possession du langage par l'homme et son être plus politique. La question est de savoir dans quelle direction fonctionne-t-il, ce rapport d'explication.

Pour reprendre le texte :

Car un tel homme [un homme hors cité par nature] est du même coup naturellement passionné de guerre, étant comme un pion isolé au jeu de trictrac. C'est pourquoi 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. (1253a6-18)

Selon Pierre Pellegrin, cet argument sur le langage peut se comprendre de deux façons : « **1)** La nature, qui ne fait rien en vain, a pourvu l'homme du langage pour qu'il puisse remplir ses fonctions d'animal (plus) politique, ce qui est sa fin propre ; **2)** le fait que l'homme soit doué de langage est un signe que l'homme est un animal politique car, autrement, le langage ne servirait à rien. La seconde lecture, plus proche de la lettre du texte, est en outre plus forte : le langage humain y est donné comme ayant une destination essentiellement politique ».¹⁰³

Selon la lecture pour laquelle opte Pellegrin, le caractère politique de l'homme peut être inféré du fait qu'il possède le langage, parce que si l'homme n'était pas politique, il

¹⁰³ Pierre Pellegrin, *Aristote. Politiques Livres I*, Paris, Nathan, 1983, p. 65.

n'aurait pas le langage : s'il n'était pas politique, le langage serait en vain.¹⁰⁴ C'est en fonction de ce lien étroit que le langage est essentiellement politique, d'après Pellegrin.

Le problème avec l'idée d'assigner un caractère « essentiellement » politique au *logos* est le suivant : comme nous en avons partiellement parlé plus haut, selon Aristote certains usages du langage ne sont pas en vue de la réalisation d'une « œuvre commune » sans, cependant, être usage homonyme. Nous avons vu que le langage peut bien être utilisé d'une manière « désœuvrée », sans aucune intention sérieuse communautaire. Mais il y en a plus que cela.

L'usage du langage décrit dans ce passage des *Politiques* sera, sans doute, *apophantique*. Car il s'agit bien d'affirmer ou de nier, pour certaines situations, les prédicats « utile », « non-utile », « bien », « mal », « juste », « injuste ». Il s'agit donc des types de proposition (*logos*) « dans lesquels on peut dire qu'il y a vérité ou fausseté » (*De Int.*, 4, 17a3-4). Or selon Aristote toute proposition n'est pas apophantique : la prière, par exemple, n'est ni vrai ni fausse.¹⁰⁵ Il s'ensuit que les domaines de l'usage du langage et les éléments linguistiques caractéristiques de ces domaines ne sont pas limités à celui décrit comme son usage politique dans les *Politiques*, I, 2. Or, il n'y a aucune raison pour supposer que les autres usages non apophantiques du langage sont homonymes, métaphorique ou contre la nature : ils ne sont pas moins propre à l'homme et ils ne sont cependant pas politiques. Le langage n'est pas « essentiellement » politique pour Aristote.

En plus, outre les propositions non apophantiques, il y a des autres éléments phonétiques dont seul l'homme est capable, et donc qui appartiennent proprement à son *logos* mais qui, tout de même, ne relèvent toujours pas de l'usage politique comme décrit dans les *Pol.*, I, 2. Un nom¹⁰⁶ ou un *rhème*¹⁰⁷, dit Aristote, ne sont que des paroles (φάσεις) dont les

¹⁰⁴ Outre les problèmes expliqués dans la suite, cette lecture manque de rendre compte du lien entre le langage et le degré supérieur de la politicalité humaine, alors que c'est tout le but de ce passage. En plus, cette lecture suppose le contraire de ce que Pellegrin a choisi comme titre pour cette section de son essai : « L'homme est politique parce qu'il possède le langage ».

¹⁰⁵ Voir *De Int.*, 4, 17a-2-6.

¹⁰⁶ Selon Aristote, un nom est « un vocable signifiant par convention, sans référence à un temps, et dont aucune partie, considérée séparément, n'est signifiante [ὄνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην ἄνευ χρόνου, ἧς μὴδὲν μέρος ἐστὶ σημαντικὸν κερχωρισμένον.] » (*De Int.*, 2, 16a19-21). Voir aussi *Poétiques*, 20, 1457a10-12.

¹⁰⁷ Aristote définit un *rhème* comme « ce qui ajoute une signification temporelle et dont aucune partie ne signifie séparément [τὸ προσσημαῖνον χρόνον, οὗ μέρος οὐδὲν σημαίνει χωρὶς.] » (*De Int.*, 2, 16b6-7). Voir aussi, *Poétiques*, 20, 1457a14-16.

manières de manifester quelque chose (δηλοῦν τι) n'aboutissent pas à celle d'une déclaration.¹⁰⁸ Ces éléments relèvent bien du *logos* humain. Et aussi fortuite soit-elle, toute énonciation d'un nom ou d'un *rhème* sera une instance de l'usage du langage humain, sans cependant être homonyme ou politique, c'est-à-dire destinée à la réalisation d'une œuvre commune.

La lecture que Pellegrin a donnée dans la première position semble plus prometteuse, bien qu'il n'ait pas expliqué ce dont il entend exactement de cette première manière de rendre compte du lien entre le langage humain et le principe finaliste selon lequel la nature ne fait rien en vain. Selon cette deuxième lecture, le langage sert à l'homme pour l'accomplissement de ses fonctions d'animal plus politique. Bien que ce qu'il faut entendre ici par « les fonctions d'animal plus politique » ne soit pas claire¹⁰⁹, cette première lecture nous semble poser dans la bonne direction le rapport explicative entre le langage et la politicalité humaine, parce qu'elle met le langage dans la position de l'*explanandum*. Selon cette lecture, l'explication du caractère plus politique de l'homme ne se fait pas par référence au langage. Ce n'est pas le langage qui cause le degré supérieur de la politicalité humaine. C'est le fait que l'homme est un animal plus politique qui est le trait en fonction duquel la fonction politique du langage s'expliquera. Selon la lecture que nous allons offrir dans la suite, le langage est hypothétiquement nécessaire pour la réalisation de l'animal politique que l'homme est : l'homme n'est pas (plus) politique parce qu'il possède le langage ; mais son langage lui sert à la réalisation de sa politicalité, laquelle exhibe un degré supérieur par rapport aux autres animaux politiques.

Le fonctionnement, dans les traités zoologiques, du principe finaliste selon lequel la nature ne fait rien en vain a été l'objet des analyses perçantes de la part de James. G. Lennox et de M. Leunissen. Ils fournissent une analyse éclairante du rôle explicatif que joue ce principe finaliste dans la science de la nature et dans la démonstration scientifique chez Aristote.¹¹⁰ Selon Leunissen, le rôle explicatif des principes finalistes¹¹¹ auxquels Aristote fait

¹⁰⁸ *De Int.*, 5, 17a17-20 : τὸ μὲν οὖν ὄνομα καὶ τὸ ῥῆμα φάσις ἔστω μόνον, ἐπεὶ οὐκ ἔστιν εἰπεῖν οὕτω δηλοῦντά τι τῆ φωνῆ ὥστ' ἀποφαίνεσθαι, ἢ ἐρωτῶντός τινος, ἢ μὴ ἀλλ' αὐτὸν προαιρούμενον.

¹⁰⁹ Pellegrin, lui aussi, cherche à donner une élaboration naturaliste pour le lien entre le langage et la politicalité de l'homme. La première lecture ne lui aurait pas semblé appropriée pour une telle lecture qu'il l'abandonne. Il est donc loisible de supposer que « les fonctions d'animal (plus) politique » sont, selon Pellegrin, les fonctions politiques que la vie dans la *polis* impose sur les citoyens, comme les débats ecclésiastique et juridiques, etc.

¹¹⁰ Lennox, *Aristotle's Philosophy of Biology*, op. cit., p. 205-22 et Leunissen, *Aristotle's Science of Nature*, op. cit., p. 119-134.

recours dans ses traités zoologiques consistent en ce qu'ils fonctionnent comme des « outils heuristiques » indiquant l'explication ultime pour un phénomène, comme la présence ou l'absence d'un trait chez un animal.¹¹² Ces principes fonctionnent comme les « hypothèses »¹¹³ utilisées « to generate a set of inferences that will lead to the identification of the causally relevant features »¹¹⁴ pour expliquer un phénomène. Elles fournissent, selon Leunissen, le cadre qui permet au naturaliste de détecter et d'identifier les éléments relatifs pour l'explication causale du phénomène sur lequel il travaille.

Le principe finaliste, utilisé en *Pol.*, I, 2, pour expliquer le langage, n'est, en effet, qu'une version raccourcie. La version complète de ce principe dit que « la nature ne fait jamais rien en vain, et qu'elle réalise toujours le mieux dans le possible, conformément à l'essence de chaque espèce d'animal ».¹¹⁵ Lennox et Leunissen indiquent que la partie « la nature ne fait rien en vain » de ce principe est utilisée, pour la plupart, afin d'expliquer l'*absence* des traits. Mais Leunissen indique qu'elle est parfois, dans la minorité des cas, utilisée afin de découvrir les causes de la *présence* des traits étudiés.¹¹⁶ Or, Leunissen souligne aussi que le

¹¹¹ Leunissen, *Aristotle's Science of Nature*, *op. cit.*, p. 124-125 et 129, en identifie deux grands types: le premier selon lequel « la nature n'agit jamais que par nécessité ou en vue du mieux possible » (pour les exemples de l'application de ce principe, voir *PA*, III, 7, 670a23-29 ; b23-27 ; IV, 2, 691b32-692a8 ; *GA*, I, 4, 717a11-21) ; et le second, celui sur lequel nous travaillons maintenant et dont la forme complète dit que « la nature ne fait jamais rien en vain, et qu'elle réalise toujours le mieux dans le possible, conformément à l'essence de chaque espèce d'animal ». Cette formulation complète de ce deuxième type se trouve en *IA*, 2, 704b12-18 ; 8, 708a9-12 et 12, 711a18-29. Leunissen identifie deux différentes variations de ce dernier principe, l'une concernant la distribution des parties dans le corps de l'animal et l'autre concernant le nombre des organes (p. 124, notes 30 et 31 pour les références dans le *corpus* biologiques).

¹¹² Leunissen, *Aristotle's Science of Nature*, *op. cit.*, p. 121. C'est le point où Leunissen critique Lennox sur le rôle que ce genre de principes finalistes joue pour les explications syllogistiques. Lennox pense que les principes finalistes, comme « la nature ne fait rien en vain », sont utilisés par Aristote comme prémisses dans les explications fournies dans les *Parties des Animaux*. Alors que selon Leunissen, ils ne figurent pas comme une prémisses mais fournissent seulement le cadre pour ces explications. Leunissen donne trois raisons pour lesquelles ces principes ne peuvent pas être une prémisses dans une démonstration. Pour ces raisons et son mépris de la validité des analyses de Leunissen, voir *Aristotle's Science of Nature*, *op. cit.*, p. 121-123. Je trouve convaincantes les critiques de Leunissen contre Lennox; et je la suis ici.

¹¹³ Pour le statut d'hypothèse des principes finalistes, Leunissen (*Aristotle's Science of Nature*, *op. cit.*, p. 120) renvoie à l'*IA*, 2, 704b12-705a2 et la *GA*, V, 8, 788b20-24.

¹¹⁴ Leunissen, *Aristotle's Science of Nature*, *op. cit.*, p. 121 et p. 123.

¹¹⁵ Voir la note 106 au-dessus.

¹¹⁶ Leunissen, *Aristotle's Science of Nature*, *op. cit.*, p. 130. Pour les exemples de cet usage, voir *DA*, III, 9, 432b21-26 au sujet de la présence des organes de locomotion chez les animaux non-attachés ; *DA*, III, 12,

« mécanisme heuristique » sous-jacent à ces deux usages est le même. Le cas des *Pol.*, I, 2 se laisse lire dans tous les deux sens : dans la mesure où il s'agit d'une comparaison entre l'homme et les autres animaux, dans un tel contexte, ce principe peut expliquer à la fois la présence du langage chez l'homme ou son absence chez les autres animaux. Quoi qu'il en soit, le mécanisme heuristique en œuvre dans ces deux types d'usage de ce principe téléologique fonctionne, selon Leunissen, d'une manière contrefactuel :

The underlying heuristic mechanism, I believe, is the same in both cases: imagine the opposite scenario where the phenomenon that is *now* present (or absent) is absent (or present), and the “observable” consequences of the reversed condition for the living being in question will point towards the causally primary facts related to its substantial being.¹¹⁷

Selon Leunissen, pour pouvoir discerner les éléments causalement liés à la présence ou à l'absence d'un caractère chez un animal, Aristote suggère de concevoir un scénario hypothétique afin de voir pourquoi la nature aurait créé cet animal comme il est maintenant, c'est-à-dire avec ou sans le caractère en question.

L'un des exemples les plus claires pour le mécanisme hypothétique serait le *DA*, III, 12, 434a30-b8.¹¹⁸ Ce passage montre aussi un parallélisme avec les *Pol.*, I, 2 en ce qu'il explique non pas l'absence mais plutôt la présence d'un trait par le principe « la nature ne fait rien en vain ». Le passage du *DA* se lit ainsi :

L'animal [...] doit nécessairement posséder le sens, si la nature ne fait rien en vain. Tout ce qui est naturel, en effet, se trouve répondre à un but, à moins d'avoir affaire à une coïncidence de choses qui visent un but. Si donc tout corps capable de locomotion n'est pas un corps doué du sens, il va périr sans parvenir à sa fin, alors que c'est ce à quoi travaille la nature. Comment, en effet, se nourrira-t-il ? Car ceux qui sont fixés sur place, disposent, quant à eux, du milieu naturel dont ils sont précisément constitués.

Polansky pense que le principe « la nature ne fait rien en vain » s'applique dans ce passage au mouvement progressif. Selon lui, « le mouvement progressif chez les animaux requiert la

434a30-b8 au sujet de la présence de la sensation chez les animaux et *GA*, II, 5, 741b2-7 pour la présence des mâles chez les espèces dont les mâles et femelles sont distincts.

¹¹⁷ Leunissen, *Aristotle's Science of Nature*, *op. cit.*, p. 130.

¹¹⁸ Ni Lennox ni Leunissen n'étudie ce texte.

sensation », et si la nature n'avait pas doué les animaux capables du mouvement local avec la sensation, leurs capacités motrices seraient en vain.¹¹⁹ Cependant, la suite de ce passage suggère qu'ici Aristote emploie ce principe finaliste pour expliquer plutôt *la présence de la sensation*. Dans la deuxième partie de cet argument sur la nécessité de la sensation chez les animaux locomoteurs, Aristote cherche à montrer la vanité d'une *absence* possible de la sensation chez ce type d'animaux : par un scénario hypothétique dans lequel ces animaux seraient privés de la sensation, il montre qu'une telle *absence* ne serait pas à l'avantage de l'animal ; elle serait donc en vain.¹²⁰ Cela suggère que dans la deuxième partie de son argument, Aristote présente juste une explication contrefactuelle pour ce qu'il veut dire dans la première partie : dans cette dernière, il s'agit d'expliquer donc *la présence* de la sensation.¹²¹ La vanité de son absence justifierait son présence : l'*absence* de la sensation serait en vain, donc la nature n'aurait pas créé sa *présence* en vain parce qu'elle ne fait rien en vain : la sensation assume une fonction.

Si on fait - comme Polansky le suggère- le mouvement local l'*explanandum* visé par le principe « la nature ne fait rien en vain », on ne voit plus en quoi consiste l'explication finaliste à laquelle ce principe est destiné. Ce passage du *DA* ne dit pas que le mouvement est en vue de la sensation, mais il dit évidemment l'inverse. Si c'était la capacité locomotrice des animaux qui était l'*explanandum* de cet argument ici, on n'aurait plus un usage téléologique de ce principe téléologique d'Aristote.¹²²

¹¹⁹ Polansky, *Aristotle's De Anima*, *op. cit.*, p. 536-7.

¹²⁰ *DA*, III, 12, 434b3-8.

¹²¹ Il y a sans doute une part étrange avec l'idée d'expliquer la présence de la sensation d'une manière dérivative à partir du fait qu'elle est en vue de quelque chose d'autre (mouvement local) parce que la sensation n'est pas un trait secondaire mais bien définitoire pour un animal (Bodeüs aussi, dans sa traduction du *DA*, p. 252, n. 5, note cette étrangeté dans ce passage). Mais on a exactement la même « étrangeté » dans le fait que la capacité sensitive de l'animal, bien que définitoire, fonctionne aussi en vue de sa vie nutritive, alors que d'un point de vue ontologique, cela doit être le contraire : c'est en effet la vie nutritive qui est en vue de la vie sensitive de l'animal parce que cette dernière fait partie de la substance de l'animal. Ce passage n'est pas, nous avons vu dans le chapitre précédent (pp. ???), la seule instance où on voit la sensation fonctionnant en vue de la nutrition. Comme la vie consiste pour les animaux dans une action totale intégrée et composée des « vies » interdépendantes, les rapports téléologiques entre leur trait peuvent prendre plusieurs directions.

¹²² Plus précisément : Ce passage ne dit pas que la sensation est une nécessité (quoiqu'hypothétique) pour la *présence* même de la capacité motrice chez certains animaux.¹²² Il dit seulement qu'elle est nécessaire pour réussir le mouvement local, pour que ce dernier puisse atteindre son but. Selon ce passage, c'est dans ce dernier sens que le mouvement requiert la sensation. Si c'était le mouvement qui était le visé du principe téléologique en question, le raisonnement d'Aristote serait comme suit : la nature donne le mouvement à l'animal, et elle donne

Ainsi, dans ce passage du *DA*, le principe « la nature en fait rien en vain » est destiné à expliquer la présence de la capacité de sentir chez les animaux locomoteurs. Le mécanisme heuristique dans le cadre duquel la présence de la sensation trouve son explication fonctionnera alors comme suit : selon le scénario dans lequel l'animal locomoteur serait dépourvu des sens qu'il possède maintenant, son mouvement serait entravé et sa capacité locomotrice ne pourrait plus fonctionner proprement. Or, l'entrave à la capacité locomotrice de l'animal résulterait dans une incapacité de trouver la nourriture, ce qui causerait la mort d'animal avant qu'il devienne un membre mature de son espèce, « sans parvenir à sa fin », dit Aristote. Ce scénario nous permet de voir pour quelle fonction (donc pour quelle raison), « l'animal doit nécessairement posséder le sens ». ¹²³ Il met ainsi en relief les aspects qui sont relatifs à l'explication causale de la présence de la sensation chez les animaux locomoteurs. Ces aspects sont le mouvement local et la nourriture. Selon le mécanisme heuristique construit par le principe « la nature ne fait rien en vain », la présence de la sensation, chez ce type d'animaux, est en vue de la réussite du mouvement local dans son rapport à la nourriture.

Pareille explication, semble-t-il, est envisagée, en *Pol.*, I, 2, pour la capacité langagière de l'homme. Selon l'option qu'abandonne Pellegrin comme une explication pour la fonction politique du *logos*, la nature a pourvu l'homme du langage pour qu'il puisse remplir ses fonctions d'animal (plus) politique. Pellegrin n'élabore pas cette idée. Le langage serait donc en vue de la vie plus politique de l'homme. Je pense que cela est la bonne perspective : le

aussi tout ce qui est requis pour le réussir, de telle sorte que le mouvement n'est pas en vain. Autrement dit, s'il n'était pas possible, pour l'animal, de réussir son mouvement local, ce dernier serait en vain. Selon cette lecture, ce passage dirait que les choses tombent tellement bien, chez les animaux locomoteurs, pour le bien achèvement de leur mouvement local que le mouvement n'est pas en vain. Le problème avec cette lecture est qu'en tant que telle, elle explique moins la non-vanité du mouvement que celle des conditions nécessaires pour son réussite. Elle est correcte *malgré* elle-même.

¹²³ On objecterait, peut-être, qu'un scénario selon lequel l'animal perd sa capacité de sensation n'a aucun sens parce que selon Aristote, si l'animal perd toute sensation, il est mort. En plus, ce dernier fait, dirait-on, prouve que ce n'est pas le mouvement local qui tient la priorité explicative sur la sensation mais c'est bien inverse : la sensation est une condition nécessaire pour la présence du mouvement parce que sans sensation animal n'existe même pas. Bien que tout cela soit correct, il est également correct que ce n'est pas de ce côté de la question qu'Aristote parle ici : toute la logique de ce passage est fondée sur une supposition préalable d'un cas hypothétique : le lecteur est bien invité à imaginer un animal sans perception. Un tel animal ne mourra que parce qu'il échoue à trouver son nourriture. Aristote dit qu'un tel animal va périr *avant* de parvenir sa fin. Cela suppose évidemment qu'il vit, *en tant qu'animal*, pour un certain temps avant de mourir de faim. Donc, je trouve que l'insertion de la phrase « <οὐδὲ ἄνευ ταύτης οἷόν τε οὐθὲν εἶναι ζῶον,> », en 434a31 (: τὸ δὲ ζῶον ἀναγκαῖον αἰσθησιν ἔχειν, <οὐδὲ ἄνευ ταύτης οἷόν τε οὐθὲν εἶναι ζῶον,> εἰ μὴθὲν μάρτην ποιῆι ἢ φύσις.) est bien inutile, voire déroutante.

passage sur le langage en *Pol.*, I, 2 suppose que ce dernier est hypothétiquement nécessaire pour que l'homme soit l'animal politique qu'il est.

Selon la thèse soutenue dans cette étude, l'homme est plus politique parce qu'il construit une multiplicité de communautés d'espèces différentes. Cette multiplicité comprend toutes les communautés que l'homme construit, en vue de l'autosuffisance, à partir de la famille jusqu'à la *polis*. Autrement dit, elle comprend toutes les communautés que comprend la *polis*. Selon Aristote, le langage est nécessaire pour que tout ce développement de la famille à la *polis* soit possible ; il est nécessaire pour que la multiplicité des communautés propre à l'homme soit possible. L'homme a besoin de sa capacité langagière dans ce développement, parce que son progrès requiert que l'homme régularise la question de la justice qu'il aura à chaque instance de ce développement. L'évolution sociale décrite comme introduction à ce chapitre dépend, pour son accomplissement, de la mise en œuvre d'une perspective commune sur les questions de la justice dans *chaque* communauté, à partir de l'intérieur même de la famille jusqu'à la *polis*. C'est ainsi qu'Aristote conclut, dans les *Pol.*, I, 2, ses élaborations sur la fonction politique du langage :

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. (1253a15-18)

Le langage est donc indispensable pour que l'homme puisse effectivement passer de la famille à la *polis* ; mais il n'est pas la *raison* de ce passage. Qu'Aristote mentionne la famille avec la *polis* dans ce dernier passage est significatif : cela est absolument conforme au développement précédent du chapitre. Jusqu'à ce point du chapitre, Aristote nous donne, d'abord, une vue sur la naissance *des communautés* constitutives de la *polis* ; après il déduit de cette première partie la conclusion que l'homme est un animal politique et qu'il est plus politique que les autres animaux politiques. La famille et la *polis* sont comme les deux extrêmes de son être « plus politique » pour l'homme. Maintenant, par un argument sur le rôle du langage, Aristote indique ce qui est indispensable pour que ces deux extrêmes puissent être liés l'un à l'autre. Ces deux extrêmes ne peuvent être ainsi liés que si certaines notions, dont la perception est propre à l'homme, sont mises en commune. Or une telle mise en commune n'est possible que par le moyen du langage. L'emploi du principe « la nature ne fait rien en vain » invite le lecteur à imaginer, contrefactuellement, ce qui serait le cas pour l'homme dans l'absence du langage : l'homme, bien que destiné à être à *ce point* politique par nature, ne

pourrait achever son *telos* faute de capacité de communication : dans ce cas, bien qu'il demeure toujours politique par nature, l'homme ne parviendra pas à être ce qu'il est en tant qu'animal politique et il sera dépourvu de tous les bien que la *polis* fait. Ce scénario rend compte, d'une manière contrefactuelle, du fait que la *présence* du langage n'est pas en vain.

Le fait que l'homme possède la perception de certaines notions morales et le langage pour les communiquer ne suffit pas pour expliquer l'animal politique qu'est l'homme parce qu'il était tout à fait possible qu'il reste dans la sphère domestique s'il n'avait pas un besoin naturel d'aller au-delà. Dans son sphère domestique l'homme n'est pas moins capable du langage ni moins perceptive de ces notions morales. Aristote dit que l'homme aurait sans doute une question de justice à régler même s'il ne vivait qu'une vie *oikonomique*. Ces deux traits humains ne nécessitent donc pas que l'homme construise une *polis*. Or, si l'homme est destiné, par un besoin naturel, de le faire, le langage est l'une des conditions nécessaires. C'est donc le degré supérieur du caractère politique de l'homme qui explique la « politicalité du langage », non pas l'inverse.

Une difficulté majeure qui attend cette interprétation est, sans doute, le « γάρ » de la ligne 1253a9 : « C'est pourquoi il est évident que l'homme est un animal politique plus que n'importe quelle abeille et que n'importe quel animal grégaire. Car (γάρ), comme nous le disons, la nature ne fait rien en vain ; or seul parmi les animaux l'homme a un langage. » On dirait que ce « γάρ » montre que le fait que l'homme soit plus politique est bien une conséquence de sa sensibilité naturelle au juste et à l'injuste et du fait qu'il possède donc naturellement le langage, puisque la nature ne fait rien en vain. Bien que cette lecture semble plus fidèle au texte, elle est spécieuse parce qu'elle donne la fausse impression que l'effet explicatif du principe téléologique que la nature ne fait rien en vain est limité au rapport entre le langage et la perception du juste et de l'injuste. Or, l'argument de ce passage ne se termine pas là : Aristote clôture cet argument en 1253a18 en reliant tout ce développement à son point de départ, à savoir, au fait que l'homme construit une multiplicité de communautés : « Or avoir de telle <notions> en commun, c'est qui fait une famille et une cité. »

L'argument entre les lignes 1253a7 (*dioti...dêlon*) et 1253a18 (*he de toutôn koinônia...*) passe par les étapes suivant :

(a) Après le récit sur la genèse de la *polis* comme la communauté *des communautés*, il est évident pourquoi l'homme est plus politique ;

(b) Car (γάρ) la nature ne fait rien en vain ;

(c) L'homme est le seul animal doté du langage ;

(d) Il est aussi le seul animal qui possède une perception du juste et de l'injuste pour la communication de laquelle, il utilise son langage ;

(e) La mise en commun de ces notions morales est ce qui fait une famille et la *polis*, (c'est-à-dire, en effet, toutes les communautés que l'homme construit par nature en tant qu'animal politique).

Le développement qui commence en 1253a7 ne se termine pas avant (e), et l'effet « heuristique » du (b) -pour le dire comme Leunissen- couvre (e) aussi et il n'est pas limité à (d). C'est-à-dire que le fait que la nature ne fait rien en vain en donnant le langage à l'homme ne concerne pas la simple expression des notions morales ; mais il concerne leur expression de manière à permettre de « faire la famille et la *polis* ». On ne peut donc pas comprendre proprement pourquoi le don du langage n'est pas en vain si on considère seulement son rôle dans l'expression des notions morales. On doit bien plutôt voir que la possession du langage permet à l'homme d'être l'animal politique qu'il est : le langage n'est pas en vain parce qu'il sert à l'homme pour construire ses communautés. Le fait que le langage est donné à un animal politique à multiple communautés *et* possédant une perception morale, montre qu'il n'est pas en vain : cet animal aura besoin de régler ses questions de justice qu'il aura nécessairement dans chacune des communautés qu'il construit ; et le langage lui permet de s'exprimer. Si l'homme n'était pas cet animal politique précis qu'il est maintenant, le langage aurait été en vain ; mais il ne l'est pas, car la nature ne fait rien en vain : l'homme est cet animal politique qu'il est et il a le langage.

Cela dit, comme cette objection soulevée contre notre interprétation, nous pensons aussi que le « γάρ » en 1253a9 a une fonction explicative. Cependant nous ne pensons pas qu'il introduit la *raison* pour le fait que l'homme est plus politique (il est plus politique *parce qu'il a le langage*), mais selon nous il indique la raison pour la présence du langage (il est le langage *parce qu'il est plus politique*). Il nous semble que c'est la lecture la plus conforme à l'usage générale du principe téléologique en question ici.

XIV. Le rôle politique de l'intelligence

Ces considérations nous ramènent à la question du rôle de l'intelligence dans la détermination du degré supérieur de la politicité humaine, parce que l'*aisthesis* du bien et du

mal, du juste et de l'injuste, constitue bien l'objet de la *phronesis* chez l'homme.¹²⁴ Le fait que l'homme aurait besoin de résoudre et de bien résoudre ses questions éthiques pour pouvoir achever une vie communautaire aussi complexe que celle d'une *polis* indique il y a un côté par lequel la capacité éthique de l'homme lui sert à répondre aux exigences de son *bios*. Ni sa capacité de délibérer et de discuter sur ses problèmes moraux, ni sa capacité de développer des dispositions stables dans ce domaine ne nous explique le besoin qu'éprouve l'homme pour aller au-delà de son sphère familiale et fonder des *poleis*. Il en va de même que sa capacité langagière : à moins que son *bios* n'en exige, l'homme ne compliquera pas sa vie juste parce qu'il est intelligent et qu'il peut intelligemment développer ses dispositions de caractère.

Nous avons suffisamment discuté la nécessité hypothétique de la vertu pour la génération de la *polis*. Cette dernière dépend de la régularisation constante de la question de la justice, et cela n'est pas uniquement au niveau étatique de l'évolution sociale. C'est à partir de la famille et à chaque étape du développement social que la question de la justice demande une régularisation appropriée. Par le rôle qu'elle tient dans la constitution de la vertu, la *phronesis* ferait naturellement partie de tout ce processus.

En parallèle à cet usage éthique de la raison, la naissance de la cité suppose aussi la capacité intellectuelle d'apporter de l'ingéniosité à vivre et à l'organisation de la vie sociale. La similarité et le fait qu'il y a une certaine continuité, chez Aristote, entre les capacités intellectuelles de l'homme et celles des animaux n'ont pas échappé à l'attention des interprètes.¹²⁵ Dans la suite, nous allons discuter le côté politique de cette même continuité.

Les *Politiques*, I, 2 n'est pas tout à fait explicite sur cette question. Mais il est cependant clair que de la capacité dianoétique du maître au début du chapitre à la *phronesis*

¹²⁴ Voir Jean-Louis Labarrière, « The Political Animal's Knowledge According to Aristotle », dans *Knowledge and Politics. Case Studies in the Relationship Between Epistemology and Political Philosophy*, éd. M. Dascal et O. Gruengard, Westview Press: London, 1989, pp. 33-47.

¹²⁵ La capacité intellectuelle des autres animaux est l'objet d'étude dans l'*HA*, VII-VIII. Sur ce sujet voir surtout Jean-Louis Labarrière, « De la *phronesis* animale » dans *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, op. cit., p. 405-428 et James G. Lennox, « Aristotle on the Biological Roots of Virtue. The Natural History of Natural Virtue » dans *Biology and the Foundation of Ethics*, éd. Jane Maienschen et Michael Ruse, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 10-31. Lennox pense que "the extended discussions of the ways in which animals are similar to and different from us that open *HA* VII and VIII are essentially justifications for extending language applied in its strict sense to virtuous human beings to characterize the behavior and character of other animals" (1999, p. 24). Sur cette même question, voir aussi Frédérique Woerther, *L'ethos aristotélicien : genèse d'une notion rhétorique*, Paris, Vrin, 2007, p. 126-145.

supposée à la fin du chapitre (1253a34-35) pour la régularisation de la question de la justice, l'argument de ce chapitre présume, du bout à bout, l'œuvre de la capacité intellectuelle de l'homme.

La capacité dianoétique du maître est le cas le plus explicite, dans les *Pol.*, I, 2, de l'ingéniosité qu'l'home apporte à vivre. La différence intellectuelle entre le maître et l'esclave ne relève pas de l'usage de l'intellect dans le domaine de l'éthique. Autrement dit, la distinction entre eux n'est pas une question d'éthique et elle ne dépend pas du fait que l'esclave est incapable, selon Aristote, de participer à une vie guidée par la *proairesis*. Il est sans doute vrai que leur rapport n'est pas exempte de tout contenu éthique ; mais ce dernier suit, et ne crée pas, la différence ente eux. Dans les *Politiques*, I, 13, Aristote examine la question de savoir s'il existe une vertu déterminée de l'esclave. Sa réponse est positive : l'esclave, aussi bien que le maître, doit participer à la vertu mais leurs vertus particulières ne leur appartiennent qu'en tant qu'maître et esclave, c'est-à-dire en tant que celui qui commande et celui qui est commandé. L'esclave est totalement dépourvu de la faculté de délibérer (τὸ βουλευτικόν – 1260a12) et, par conséquence, il n'est pas capable d'accomplir les tâches d'un maître. Son incapacité naturelle d'accomplir les taches d'un maître explique aussi la différence entre sa vertu et celle d'un maître (1260a2-4). Aristote ne nie pas toute raison à l'esclave, d'où la possibilité de sa participation à la vertu. Selon lui, l'esclave participe à la raison dans ce sens qu'il est capable de l'entendre et de la suivre : il n'est pas aveugle aux commandements de la raison et il n'est pas incapable de la suivre. Tout de même, il n'est pas capable de faire un usage intelligent de la raison ; d'où, semble-t-il, le Stagirite infère l'absence de τὸ βουλευτικόν chez les esclaves. Aristote semble donc tenir une perspective behavioriste au sujet de la différence naturelle entre le maître et l'esclave, dans la mesure où il ne peut avoir autre source que les comportements des esclaves pour leur nier la faculté de délibération. La différence entre le maître et l'esclave de vient donc pas de l'incapacité éthique du dernier. Selon Aristote, le couple maître-esclave est nécessaire parce que, comme le couple homme-femme, ils ne peuvent pas exister séparément. Leur rapport est « en vue de leur mutuelle sauvegarde ». La distinction qu'Aristote fait d'emblée entre le maître et l'esclave dépend de la présence, chez le premier, d'une aptitude *naturelle* à ce qu'il appellera, dans les chapitres suivants, la « epistêmê despotikê¹²⁶ » : « En effet, être capable de prévoir par la pensée [διανοία προορᾶν], c'est être par nature <apte à> commander c'est-à-dire être maître

¹²⁶ *Pol.*, I, 7, 1255b22-40. Au début du chapitre, Aristote dit qu'on n'est pas appelé maître en vertu d'une *epistêmê*. Mais ce qu'il nie ici c'est l'idée d'attribuer une science acquise au maître : on n'est pas éduqué à devenir maître, on l'est par nature.

par nature »¹²⁷ (1252a31-32). Cette description de la différence entre le maître et l'esclave suggère un parallélisme avec celle donnée en *Politiques*, I, 13 : il semble loisible de conclure que la capacité, chez le maître, de « prévoir par la pensée » relève de sa possession de la faculté de délibérer. Le fait que la différence créée par cette dernière n'est pas une différence éthique nous permet de considérer la capacité dianoétique du maître selon une perspective plus animale qu'humaine. En l'*HA*, I, 1, Aristote parle du caractère délibératif de l'homme comme l'une des traits par lesquels les animaux se différencient sous le rapport du caractère (κατὰ τὸ ἦθος – 488b11), bien que parmi les animaux, seul l'homme soit délibératif (488b25-6). Dans la mesure où seul l'homme est doté de ce trait, la différence entre l'homme et les animaux est catégorique ; mais dans la mesure où il s'agit d'un trait faisant partie du groupe de traits sous le rapport desquels les animaux se différencient l'un de l'autre, ce passage de l'*HA* suggère une certaine continuité entre l'homme et les autres animaux du point de vue de leur intelligence.

Maître est capable de prévoir par la pensée [διανοία προορᾶν], dit Aristote. Bien qu'un mot peu fréquent dans le *corpus*, προορᾶν désigne le fait de concevoir d'avance la fin vers laquelle mène un raisonnement ou un processus quelque chose de continu. Dans la *Rhétorique*, Aristote utilise ce mot pour la capacité chez l'auditoire d'un discours d'anticiper la conclusion et de garder en vue le but d'un syllogisme.¹²⁸ Alors, dans le cas du maître, on dirait que cette capacité fait partie de l'épistémologie du maître en tant que maître. La science de ce dernier est plutôt une science pratique, selon Aristote, parce qu'elle ne consiste qu'en savoir employer un esclave comme un instrument pour vivre.¹²⁹ C'est-à-dire qu'elle consiste à savoir ordonner à l'esclave ce qu'il doit faire.¹³⁰ La capacité dianoétique du maître lui permet de concevoir d'avance et de garder en vue la fin de son emploi de l'esclave. Or d'après Aristote, l'esclave est un instrument de l'action ; il est employé comme l'instrument d'action.¹³¹ Il s'agit bien, selon Aristote, d'une *praxis* du maître, une *praxis* portant sur les nécessités de vivre. La capacité intellectuelle de prévoyance chez le maître constitue donc l'épistémologie de ses actions, lesquelles sont finalisées vers la satisfaction d'exigences d'autosuffisance. Les actions « intelligentes » de maître constituent le secteur *oikonomique* du *bios* global de l'homme dont la réussite est indispensable pour la réussite globale de l'action totale de

¹²⁷ τὸ μὲν γὰρ δυνάμενον τῆ διανοίᾳ προορᾶν ἄρχον φύσει καὶ δεσπότην φύσει.

¹²⁸ Voir surtout *Rhét.*, II, 23, 1400b29-31 ; III, 9, 1409a29-34 ; III, 18, 1409a20-24.

¹²⁹ *Pol.*, I, 7, 1255b31 : δεσποτικὴ δ' ἐπιστήμη ἐστὶν ἡ χρηστικὴ δούλων.

¹³⁰ *Pol.*, I, 7, 1255b34-35.

¹³¹ *Pol.*, I, 4, 1253b23-1254a17.

l'homme. Même les personnes riches laissent le soin de ce domaine à un intendant pour qu'elles puissent s'occuper des autres domaines principaux constitutifs du bien-vivre humain, à savoir la politique et la philosophie.¹³² La capacité intellectuelle du maître est donc orientée vers les considérations des fins à réussir dans le domaine économique et vers l'organisation des actions en vue de l'autosuffisance. C'est de cette capacité tout à fait naturelle du maître que relève son ingéniosité à répondre aux exigences de son *bios*.

Quoi que rarement, Aristote parle, surtout dans l'*HA* et dans les *PA*, de la capacité dianoétique de certains animaux. La capacité dianoétique des autres animaux assume, dans les analyses d'Aristote, le même rôle que chez le maître. Comme Lennox le souligne, chez les autres animaux aussi, elle est le nom d'une aptitude à bien accomplir les actions et les tâches concernant le maintien de la vie. Ce sont surtout les petits oiseaux qui attirent l'attention d'Aristote par leur intelligence. Il dit, par exemple à propos de la crex, que « sous le rapport du discernement il apporte de l'ingéniosité à vivre [τὴν δὲ διάνοιαν εὐμήχανος πρὸς τὸν βίον] » (*HA*, VIII, 17, 616b20-21). Il donne l'édification du nid de l'hirondelle comme un exemple de « l'exacitute de discernement [τῆς διανοίας ἀκρίβεια] » chez les animaux.¹³³ On observe chez l'hirondelle un niveau élevé d'intelligence parce qu'en ce qui concerne l'élevage de ses petits, l'édification de son nid et l'organisation de la vie dans le nid, etc., elle montre une aptitude similaire à l'homme en ce que, tout en gardant en vue les fins qu'elle poursuit dans toutes ses actions, elle résout les problèmes qu'elle rencontre dans les situations difficiles.¹³⁴ Elle travaille pour le bien accomplissement de ces actions. Le cas de l'hirondelle constitue un bon exemple pour ce qu'entend Aristote par « apporter de l'ingéniosité à vivre par le discernement » : il s'agit de l'aptitude d'organiser ses actions en vue des exigences de son *bios*. C'est donc dans la manière dont l'animal cherche toujours le succès optimal de ses *praxeis* que se montre son intelligence.

La genèse de la cité et les *praxeis* communautaires de l'homme faisant partie de ce développement supposent certainement l'œuvre d'une telle intelligence pratique. L'invention des différents moyens d'échange au-delà de la sphère familiale (comme par exemple l'argent) constitue manifestement une réponse ingénieuse de la part de l'homme aux exigences d'autosuffisance. Le besoin de l'autosuffisance précède, dans l'ordre téléologique, l'intelligence pratique en œuvre dans les *praxeis* communautaires de l'homme. L'homme sert de son ingéniosité dans la naissance de la *polis* « en vue de vivre ».

¹³² *Pol.*, I, 7, 1255b35-37.

¹³³ *HA*, IX, 7, 612b18-32.

¹³⁴ Sur ce passage, voir aussi Lennox, « Aristotle on the Biological Roots of Virtue », *loc. cit.*, p. 22.

Le point de vue et le langage qu’adapte Aristote pour les capacités intellectuelles des animaux dans l’*HA*, montre une affinité remarquable avec ses évaluations de l’intelligence qu’exhibent les hommes dans le domaine législative aussi. Cette affinité suggère que le domaine des exigences immédiates de survivre n’en est pas le seul où on peut discerner les ressemblances entre l’homme et les autres animaux sous le rapport de l’intelligence pratique.

Selon Aristote, la *phronesis* et la politique sont le même état, bien que leurs essences soient différentes (*EN*, VI, 8, 1141b23-24). Elles sont un état de raison véridique portant sur domaine de l’action, le domaine de choix, de ce qui est à suivre et de ce qui est à éviter. Or c’est la science politique du législateur qui tient la connaissance architectonique dans ce domaine (1041b24-25) parce que c’est elle qui prescrivent par la loi ce que les citoyens doivent exécuter et ce dont ils doivent se garder.¹³⁵ Avec la législation, sous le nom de « *phronesis* » Aristote considère aussi la partie exécutive de la politique qui regarde les choses particulières. La législation et l’exécution, les deux composants de l’intelligence politique, sont différentes de la *phronesis* de l’individu en ce qu’elles sont les états véridiques portant, avec autant de « précision (*ἀκρίβεια*) »¹³⁶ possible, aux affaires de la cité quand sont en jeu les biens de la communauté humaine.

Les termes qu’Aristote a choisis, dans les *Politiques*, pour designer le contraire de l’œuvre de la *phronesis* politique sont significatifs. Dans les *Politiques*, II, 8, Aristote examine la question de savoir « s’il est dommageable ou avantageux pour les cités de changer les lois ancestrales s’il y en a une autre qui est meilleure. » (1268b26-28).¹³⁷ Il produit les arguments à la fois pro et contre l’idée d’apporter des révisions aux lois ancestrales d’une cité. Dans ce chapitre, Aristote semble pencher finalement vers une position conservatiste : l’introduction de l’habitude de changer les lois coutumières risque de causer plus de dommage qu’avantage. Dans les autres passages aussi, il reconnaît une certaine « précision » dans les lois des anciens législateurs.¹³⁸ Cependant, l’argument révisionniste peut défendre sa position, d’après Aristote, en disant que les anciennes lois sont très simplistes et barbares et

¹³⁵ *EN*, I, 2, 1094a26-1094b11.

¹³⁶ Cf. *Pol.*, II, 8, 1269a9-11; *Pol.*, II, 12, 1274b5-8 et *Pol.*, III, 11, 1282b1-6.

¹³⁷ Il s’agit du chapitre où Aristote examine la constitution d’Hippodamos de Milet et son idée d’accorder des honneurs à ceux qui invente quelque chose d’avantageux pour la cité.

¹³⁸ Voir *Pol.*, II, 12, 1274b5-8 pour la « précision » des lois de Charondas ; et pour ses appréciations de Pittacos comme législateur voir, dans le même chapitre, 1274b18-23. L’invention des repas communs et du système de la division de la cité en classes sont les autres exemples de la sagesse politique qu’Aristote apprécie chez les anciens législateurs de l’Égypte, de l’Italie et du Crète (*Pol.*, VII, 10, 1329a40-b35).

que les anciennes coutumes sont entièrement naïve (εὐήθης πάμπαν – 1268b42). Par exemple, « à Cumès, dit Aristote, 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 » (1269a1-3). En plus, on dirait (toujours selon l'argument révisionniste) que les premiers hommes devaient être ἀνόητοί (1269a6) si bien qu'il serait absurde de suivre aveuglement leurs dogmes.¹³⁹ Par analogie avec les avantages que produit le changement dans les cas des autres sciences et des autres arts, il serait raisonnable d'opter pour le changement dans le domaine de la science politique aussi. Comme la position révisionniste le pose, il s'agit ici bien d'une opposition entre l'intelligence pratique et sa vertu, d'une part, et ses contraires, à savoir la stupidité et la naïveté, de l'autre part. Or ce choix des termes de la part d'Aristote pour formuler l'aporie en question n'est pas fortuit parce que sur le tableau des dispositions de l'*Éthique à Eudème*, l'εὐήθεια figure, avec la πανουργία, comme l'un des contraires de la *phronesis*.¹⁴⁰ Ces termes désignent donc les états extrêmes de la capacité intellectuelle de l'homme dans le domaine de législation.

Or dans l'*HA* VIII, Aristote emploie les mêmes termes, exactement avec la même contrariété entre eux, pour évaluer les caractères des animaux et leurs habiletés à réussir certaines actions caractéristiques de leurs vies. Dans le livre VIII de l'*HA*, le propos sur les intelligences des animaux commence par le contraste entre les moutons et les cerfs. Le caractère de moutons est « naïf et inintelligent [εὐήθεις καὶ ἀνόητον], dit Aristote, car c'est le pire de tous les animaux à quatre pieds »¹⁴¹, alors que « parmi les animaux aux quatre pieds et sauvages, la biche semble particulièrement intelligente ». ¹⁴² Les moutons sont presque incapables de se protéger dans les conditions de la nature sauvage sans l'intervention du berger tandis que les cerfs développent toute sorte de stratégies dans toute sorte de condition pour venir en secours à eux-mêmes et à leurs petits. Le livre continue par les descriptions des comportements intelligents chez « beaucoup d'autres animaux à quatre pieds ». ¹⁴³

¹³⁹ Pour l'ensemble des arguments révisionnistes possibles, voir *Pol.*, II, 8, 1268b34-1269a13.

¹⁴⁰ *EE*, II, 3, 1221a12. Pour les autres emplois de ce concept dans un sens similaire, voir *EE*, II, 3, 1221a36-38 ; *EE*, VIII, 2, 1247a16-20 (Hippocrate était géomètre mais il était 'dupe' aux autres égards) ; *GA*, II, 5, 756b3-8 (Parce qu'ils ne peuvent pas faire des observations minutieuses, parfois les pêcheurs inventent des histoires 'stupides' au sujet des poissons) ; *PA*, III, 3, 664b18-19 (Thèses 'stupides' sur la fonction de trachée-artère) ; *Rhét.*, II, 12, 1389a16-17 (comme opposé à κακοήθης).

¹⁴¹ *HA*, VIII, 3, 610b22-24.

¹⁴² *HA*, VIII, 5, 611a15-16.

¹⁴³ *HA*, VIII, 6, 611a15-16.

Le contraste entre l'ingéniosité et la naïveté que l'homme manifeste devant les besoins organisationnels de sa communauté politique trouve donc un semblable chez les autres animaux dits « intelligents ». En *HA*, VIII, 1, 588a16-b3, Aristote affirme qu'il y a des ressemblances (*homoiotêtes*) entre les traits de caractère des animaux et ceux de l'homme, et que ceux-là sont susceptibles d'être comparés, juste comme les autres grandes *differentiae*, avec les traits humains, selon deux modèles : selon le plus et le moins ou selon l'analogie. Dans ce passage et dans un passage parallèle de l'*HA*, IX, 1 en 608a11-17, Aristote suggère aussi qu'il existe bien une « certaine faculté naturelle » (τις δύναμις φυσική) chez les animaux, en vertu de laquelle ils exhibent ces ressemblances avec l'homme.¹⁴⁴ La *phronêsis* et l'*euêtheia* sont le premier pair des contraires qu'Aristote donne comme exemple dans le passage de l'*HA*, IX, 1. Dans une excellente analyse de ces passages, Jean-Louis Labarrière montre que l'intelligence animale est susceptible d'être comparé avec l'intelligence humaine, à la fois selon le plus et le moins et selon l'analogie.¹⁴⁵ Or, même si on privilège la différence analogique, cette dernière s'appuiera sur une similarité, avec les hommes, qu'exhibe le fonctionnement de cette faculté naturelle pour l'intelligence chez les autres animaux. Même s'il est vrai qu'il n'y a qu'une différence de nature irréductible entre l'intelligence humaine et l'intelligence animale, l'analogie supposerait l'isolation de ce qui est semblable entre elles et la suspension des autres différences négligeables pour la comparaison. Aristote parle de l'analogie non seulement comme une « différence » mais aussi comme une sorte d'« identité »¹⁴⁶ : les traits analogiques le sont en vertu d'une certaine identité entre eux. Pour reprendre la formulation de Jean-Louis Labarrière, chez Aristote, un animal exerce un acte de *phronesis* lorsqu'il détermine son comportement en fonction d'un « bien » relatif à sa propre vie.¹⁴⁷ Cela dit, dans l'ordre de la logique, la réussite de sa vie précède la qualification d'« intelligent » de l'animal. C'est en fonction de l'ingéniosité que l'animal manifeste dans la

¹⁴⁴ L'extension de la faculté naturelle en question semble être différente dans ces deux passages. Selon *HA*, VIII, 588a16-b3, elle ne correspond qu'à la *tecnê*, la *sophia* et la *synesis* chez l'homme, et elle est analogiquement différente de ses correspondants humains, alors que selon *HA*, IX, 1, 608a11-17, avec la *phronesis*, elle couvre aussi les traits relevant du domaine de la vertu éthique chez l'homme, lesquels font partie, selon le premier passage, des ressemblances qui ne diffèrent que selon le degré de leurs semblables humains. Jean-Louis Labarrière, « De la *phronesis* animale », *loc. cit.*, suggère que cet entrecroisement des textes, supposant des extensions différentes pour la même faculté naturelle en question, montre que l'on peut parler de la *phronesis* (ou *synesis*) animale non seulement analogiquement mais aussi selon une différence de degré par rapport à l'homme.

¹⁴⁵ Voir la note précédente.

¹⁴⁶ Cf. *HA*, I, 1, 486b17-19.

¹⁴⁷ Jean-Louis Labarrière, « La *phronêsis* animale », *loc. cit.*, p. 420-421.

réussite des actions constitutives de sa propre vie que l'on le qualifie d'intelligent. C'est donc en fonction d'un même pattern de comportement que certains animaux exhibent (grâce à une certaine faculté naturelle ressemblant à celle de l'homme) en similarité avec l'homme, qu'ils se qualifient d'intelligent.¹⁴⁸

Le fait que la vie politique humaine est un autre domaine où on peut récupérer les éléments d'une telle comparaison avec les animaux intelligents a été suggéré, on l'a vu, par le choix des termes et les contrariétés que ces derniers suggèrent dans les remarques d'Aristote, dans les *Politiques*, au sujet des législations des anciens régimes. L'homme étant l'origine de toutes sortes de comparaison (analogique ou selon le degré) avec les animaux, il faut que le pattern de comportement intelligent observé chez ces certains animaux ait son correspondant chez les hommes. Il semble donc plus raisonnable de conclure que les exigences de la vie de l'animal politique qu'est l'homme précède les manifestations de son intelligence politique: c'est parce qu'il est capable de déterminer son comportement en fonction d'un bien de sa vie politique que son intelligence est un trait politiquement pertinent. C'est donc plutôt le fait que l'homme est l'animal politique qu'il est qui explique la « politicalité » de l'intelligence humaine, et non pas l'inverse. De ce point de vue, l'homme n'est pas tant politique parce qu'il est l'animal intelligent qu'il est. Ce n'est pas son intelligence qui détermine les œuvres politiques qui le rendent plus politique. Son intelligence répond aux exigences de ces œuvres.

Que le parallélisme, au sujet d'intelligence, entre l'homme et les autres animaux soit une analogie ou pas, les considérations précédentes montrent qu'un tel parallélisme se manifeste non seulement dans la capacité dianoétique du maître et dans la naissance de la *polis* en vue de vivre. Ce parallélisme se manifeste également dans l'organisation de la *polis* en vue de bien-vivre parce qu'il s'étend jusqu'au domaine de la science architectonique qu'est la politique.

¹⁴⁸ Labarrière, « La *phronêsis* animale », *loc. cit.*, p. 417, suppose qu'une comparaison selon le plus et le moins entre l'intelligence humaine et l'intelligence animale est possible s'il est loisible de transposer deux traits de la première à la seconde: son rapport avec l'expérience et son caractère impératif. Selon lui, la *phronêsis* animale « correspond à un mouvement déclenché par l'habitude et l'expérience, non par la seule sensation » (p. 420).

CONCLUSION GENERALE

Au centre de cette étude se trouve non seulement l'affirmation aristotélicienne que l'homme est un animal politique par nature mais aussi - et en fait bien plutôt - celle selon laquelle l'homme est un animal plus politique que les autres animaux de la même nature. Nous avons examiné longuement les analyses existantes de cette dernière affirmation et essayé de montrer leurs faiblesses et leurs problèmes. D'une manière générale, on peut dire que le problème pour une grande partie de ces interprétations contemporaines a une certaine affinité avec la distinction traditionnelle entre la nature et la culture (ou la distinction de « nature/nurture », comme on dit en anglais aujourd'hui). Tout en acceptant le caractère politique de l'homme comme un constant zoologique ou biologique qu'il partage avec les autres animaux dits politiques, on rapporte le plus haut degré de sa politicité aux traits qui le distinguent de tous les autres animaux, comme la raison, le langage et la moralité. Ces dernières sont les fondements et les conditions mêmes d'un « monde culturel » dont l'homme seul est capable, selon une approche la plus simpliste de cette distinction. Ainsi considéré, toute discussion de la question de l'homme en tant qu'animal politique dépend, dans un certain sens, d'où on met la frontière entre la « nature » et la « culture ». On peut suivre la ligne traditionnelle, et dire que la raison, le langage et la moralité sont les traits qui font l'homme d'un être culturel. Cependant, selon Aristote ces traits appartiennent naturellement à l'homme : ils ne sont pas les produits d'un « élevage » (nurture).

Bien que les commentateurs contemporains d'Aristote ne fixent pas la frontière entre ce qui est naturel et ce qui ne l'est pas de cette manière simpliste, il y a, cependant, toujours quelque chose dans leur approche, inspirée par cette distinction traditionnelle. Dans les interprétations que nous avons critiquées, l'esprit de la distinction nature/culture se trouve d'une façon plus raffinée : on distingue le fait que l'homme est un animal politique par nature du fait qu'il est plus politique ; et on le fait en s'appuyant sur un seuil déterminé par la raison, le langage et la moralité. Ici, il s'agit plutôt de distinguer l'animalité de l'homme de son humanité. Pour souligner une nouvelle fois : nous ne prétendons pas qu'une telle distinction n'a aucun sens et qu'elle n'est pas faisable pour Aristote. Nous ne prétendons pas non plus que ces traits exclusivement humains sont impertinents au caractère politique de l'homme, ni qu'ils le sont à son être-plus-politique. Nous pensons seulement qu'ils ne sauraient pas expliquer la comparaison qu'Aristote fait selon le plus et le moins entre le caractère politique de l'homme et ceux des autres animaux politiques. Nous ne nions pas l'existence, chez Aristote, d'un seuil de différence, déterminé par la raison, le langage et la moralité, entre

l'homme et les autres animaux. Nous affirmons uniquement que l'on ne peut pas s'appuyer sur un tel seuil pour expliquer le plus haut degré du caractère politique de l'homme.

Selon les approches critiquées dans notre travail, le plus haut degré de la politicalité humaine devrait être rendu compte par le *logos* (le langage et la raison) et les autres spécificités de sa capacité psychique. Cependant, ces derniers, quoiqu'ils appartiennent à l'homme naturellement, ne relèvent vraiment pas de son animalité. On en conclut que l'être-plus-politique de l'homme ne lui appartiendrait donc pas en vertu de son animalité. Cette conclusion indique une certaine vérité : les besoins administratifs et judiciaires de la vie politique humaine, et les besoins d'une vie intellectuelle autarcique ne peuvent certainement pas être réduits à l'animalité de l'homme. Cependant, le problème n'est pas vraiment dans le simple fait de faire une distinction entre l'humanité et l'animalité de l'homme. Le problème réside dans le rapport que l'on établit, à partir de cette distinction, entre le fait naturel d'être politique et le fait d'être plus politique : on pense comme s'il s'agit de deux couches naturelles mais distinctes de la vie politique de l'homme, qui sont, tout de même, articulées l'une à l'autre. Dès qu'on prend ces deux faits comme deux phénomènes naturels mais distincts, on cherche naturellement à les expliquer par les éléments différents. Or la nature ne se stratifie pas de cette manière selon Aristote.

Selon l'interprétation que nous avons développée dans cette étude, le caractère plus politique de l'homme est un fait de sa nature politique tout court. Si les animaux politiques sont ceux qui possèdent tous une œuvre une et commune, l'homme est plus politique parce qu'il est un animal à multiple communautés qui sont spécifiquement différentes et qui s'organisent autour des œuvres différentes. Si l'homme construit et conserve toute cette multiplicité des communautés, c'est en vue de l'autosuffisance. C'est aussi dans ce sens qu'il faut comprendre, selon nous, l'affirmation d'Aristote selon laquelle la *polis* existe en vue du bien-vivre : la communauté qui englobe toutes les autres communautés, la *polis*, de par tous les moyens gouvernementaux, administratifs, judiciaires, éducatifs, etc. joue un rôle architectonique dans le bon accomplissement de l'action totale de l'homme, dans lequel consiste son bien-vivre.

Pour conclure, on peut réviser tous les passages du *corpus* – sauf les *Politiques*, I, 2 – où on trouve l'idée que l'homme est un animal politique, et voir très brièvement si notre interprétation est en conformité avec eux et si elle saisit correctement leurs esprits.

Pour commencer par le passage qui soutient le plus explicitement notre interprétation, dans l'*Éthique à Nicomaque*, I, 7, 1097b8-11, Aristote dit :

Toutefois, l'autosuffisance, comme nous l'entendons, n'appartient pas à une personne seule, qui vivrait une existence solitaire. Au contraire, elle implique parents, enfants, épouse et globalement les amis et concitoyens, dès lors que l'homme est naturellement politique.¹

Dans ce passage, sans parler du plus haut degré de la politicalité humaine, Aristote met sa nature politique tout court à l'origine de la multiplicité des communautés dont l'homme a besoin pour l'autosuffisance. Les rapports humains mentionnés dans ce passage correspondent tous aux différentes sortes d'amitié que le Stagirite distingue dans l'*EN*, VIII. Or toute amitié est une sorte de communauté selon Aristote (*EN*, VIII, 9, 1159b32).

Deux autres passages desserrent ce rapport étroit entre la nature politique de l'homme et l'autarcie. En *Politiques*, III, 6, 1278b17-21, Aristote dit :

Nous avons dit, dans nos premiers exposés traitant de l'administration familiale et du pouvoir du maître, entre autres choses qu'un homme est par nature un animal politique. C'est pourquoi, même quand ils n'ont pas besoin de l'aide des autres, les hommes n'en ont pas moins tendance à vivre ensemble.²

Dans l'*Éthique à Nicomaque*, IX, 9, 1169b17-19, comme sa réponse à la question de savoir si l'homme heureux aura besoin des amies, le Stagirite fait une remarque parallèle au passage précédent :

Personne ne choisirait d'être laissé à lui-même avec tous les biens. Car l'homme est un être politique et il est fait à vivre ensemble de par sa nature même.³

Il est remarquable que dans le premier de ces passages, Aristote fait référence aux premiers chapitres des *Politiques*, I, pour dire que les hommes vivraient ensemble même s'ils n'ont pas besoin d'entraide, parce que ces chapitres semblent suggérer le contraire. La solution la plus simple de cette « contradiction » est de supposer qu'il ne s'agit pas de deux explications alternatives de la nature politique de l'homme. La tendance politique de vivre ensemble ne remplace pas le rôle que le besoin de l'autarcie joue dans la détermination de la politicalité

¹ τὸ δ' αὐταρκες λέγομεν οὐκ αὐτῷ μόνῳ, τῷ ζῶντι βίον μονώτην, ἀλλὰ καὶ γονεῦσι καὶ τέκνοις καὶ γυναικὶ καὶ ὅλῳ τοῖς φίλοις καὶ πολίταις, ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος.

² εἴρηται δὴ κατὰ τοὺς πρώτους λόγους, ἐν οἷς περὶ οἰκονομίας διωρίσθη καὶ δεσποτείας, καὶ ὅτι φύσει μὲν ἐστὶν ἄνθρωπος ζῶν πολιτικόν. διὸ καὶ μηδὲν δεόμενοι τῆς παρὰ ἀλλήλων βοηθείας οὐκ ἔλαττον ὀρέγονται τοῦ συζῆν.

³ οὐδεὶς γὰρ ἔλοιτ' ἂν καθ' αὐτὸν τὰ πάντ' ἔχειν ἀγαθὰ· πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός.

humaine. Selon l'interprétation développée dans le dernier chapitre (Chapitre 6) de notre étude, le fait que l'homme est un être vivant qui se comporte naturellement de manière συζῆν rend compte du fait que le degré spécifique auquel l'homme est politique est complètement conforme à sa nature : il est tout à fait naturel pour les hommes de rassembler dans *toutes* les communautés constitutives de sa vie politique. Pour *chacune* de ces communautés, l'homme a une propension naturelle. Cependant, les questions de savoir pourquoi les rapports entre ces communautés prennent cette structure précise et pourquoi l'homme les établit et les conserve *toutes* ensemble, ne sauraient s'expliquer que par référence au besoin de l'autarcie.

Il y a encore deux autres passages, parallèles entre l'*EE* et l'*EN*, où l'homme est qualifié de « politikos » :

Dès lors, chercher comment il faut se conduire avec un ami, c'est chercher une certaine justice car, en général, la justice entière est en rapport avec un être ami : il y a justice pour certains hommes, y compris des associés, et l'ami est un associé ou dans la famille. En effet l'homme n'est pas seulement un animal de cité mais aussi un animal de maison [ὁ γὰρ ἄνθρωπος οὐ μόνον πολιτικὸν ἀλλὰ καὶ οἰκονομικὸν ζῶν], et contrairement à tous les autres animaux, il ne s'accouple pas à un temps déterminé et avec ne femelle ou un mâle d'occasion ; mais, en un sens particulier, l'homme n'est pas un animal solitaire⁴, mais fait pour l'association avec ceux qui sont naturellement ses parents. Il y aurait donc une certaine association et une certaine justice, même s'il n'y avait pas d'état : la famille est une amitié.⁵ (*EE*, VII, 10, 1242a19-28)

Le passage parallèle de l'*Éthique à Nicomaque*, VIII, 14, 1162a16-25 se lit ainsi :

Entre l'homme et la femme, l'amitié semble exister conformément à la nature. Car l'être humaine, par nature, est un être fait pour le couple, plutôt que pour la cité [ἄνθρωπος γὰρ τῆ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν]. On peut le dire dans la mesure où la famille vient avant la cité, et constitue une chose plus nécessaire, dans la mesure aussi où se reproduire est plus commun chez les animaux. Ainsi donc, tandis que chez les autres animaux, la vie en commun se limite à cette exigence, les hommes,

⁴ Je lis donc « ἀλλ' ἰδιὰ οὐ μοναυλικόν ».

⁵ τὸ δὴ ζητεῖν πῶς δεῖ τῷ φίλῳ ὀμιλεῖν, τὸ ζητεῖν δίκαιόν τι ἐστίν. καὶ γὰρ ὅλως τὸ δίκαιον ἅπαν πρὸς φίλον. τό τε γὰρ δίκαιόν τισι καὶ κοινωνοῖς, καὶ ὁ φίλος κοινωνός, ὃ μὲν γένους, ὃ δὲ βίου. ὁ γὰρ ἄνθρωπος οὐ μόνον πολιτικὸν ἀλλὰ καὶ οἰκονομικὸν ζῶν, καὶ οὐχ ὥσπερ τᾶλλα ποτε συνδυάζεται καὶ τῷ τυχόντι [καὶ] θήλει καὶ ἄρρενι ἀλλ' αἱ διὰ δῦμον αὐλικόν, ἀλλὰ κοινωνικόν ἄνθρωπος ζῶν πρὸς οὓς φύσει συγγένεια ἐστίν· καὶ κοινωνία τοίνυν καὶ δίκαιόν τι, καὶ εἰ μὴ πόλις εἴη· οἰκία δ' ἐστὶ τις φιλία.

eux, constituent des familles, non seulement pour se reproduire, mais aussi pour mener leur vie. D'emblée en effet, les fonctions sont chez eux séparées et celles de l'homme sont différentes de celle de la femme. Les partenaires suppléent aux besoins l'un de l'autre, en mettant en commun les ressources qui sont propres à chacun. C'est d'ailleurs pour cela qu'à l'utile se trouve joint, semble-t-il, l'agréable dans cette amitié-là.⁶

Dans les contextes générales de ces passages, il s'agit de distinguer différents types d'amitié, dont celle entre les couples et celle entre les citoyens. C'est pourquoi il semble préférable de traduire le « πολιτικόν » dans la phrase « ἄνθρωπος γὰρ τῇ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν » (1162a17-18 ; et en 1242a23 du passage de l'*EE*) par son sens relatif à la *polis* et à la citoyenneté. Bien que le second passage attribue une certaine position privilégiée à la vie en couple, ce qui est dit pour justifier la nature communautaire du rapport entre l'homme et la femme (qu'il y a d'*emblée* une division de travail et une mise en commun des ressources) est davantage vrai pour la *polis* en tant que communautés des *citoyens*. C'est-à-dire que si une vie communautaire existe à l'intérieure de la famille, elle existe davantage au-delà de la famille. Autrement dit, si le rapport homme-femme est une sorte de communauté qui assume une fonction (de par la division et la mise en commun de travail) au-delà de la procréation dans la vie (*bios*) de l'être humain et si, en conséquence, l'homme est un animal *koinonique* à l'intérieur même de la famille, pour qui il y existe aussi une certaine justice, il est davantage cet animal *koinonique* au-delà de la famille. En plus, si ce qui fait le couple homme-femme une communauté, c'est leur utilité mutuelle pour mener la vie, il faut aussi admettre que c'est à l'intérieure même de la famille que naît le besoin d'aller au-delà d'elle pour construire des communautés plus autarciques. Ce sont les dynamiques définitoires de cet animal *koinonique* du type domestique qui l'incite à étendre les mêmes principes *koinoniques* au-delà de la sphère familiale. L'homme reconnaît ce besoin d'*emblée* à l'intérieure de la famille.

Trois autres passages des traités zoologiques peuvent être liés à ces derniers passages des *Éthiques*, dans ce sens précis qu'ils regardent aussi à l'intérieur de la famille. Mais ils sont

⁶ ἀνδρὶ δὲ καὶ γυναικὶ φιλία δοκεῖ κατὰ φύσιν ὑπάρχειν· ἄνθρωπος γὰρ τῇ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν, ὅσῳ πρότερον καὶ ἀναγκαιότερον οἰκία πόλεως, καὶ τεκνοποιία κοινότερον τοῖς ζώοις. τοῖς μὲν οὖν ἄλλοις ἐπὶ τοσοῦτον ἡ κοινωνία ἐστίν, οἱ δ' ἄνθρωποι οὐ μόνον τῆς τεκνοποιίας χάριν συνοικοῦσιν, ἀλλὰ καὶ τῶν εἰς τὸν βίον· εὐθὺς γὰρ διήρηται τὰ ἔργα, καὶ ἔστιν ἕτερα ἀνδρὸς καὶ γυναικός· ἐπαρκοῦσιν οὖν ἀλλήλοις, εἰς τὸ κοινὸν τιθέντες τὰ ἴδια. διὰ ταῦτα δὲ καὶ τὸ χρήσιμον εἶναι δοκεῖ καὶ τὸ ἡδὺ ἐν ταύτῃ τῇ φιλίᾳ. Traduction de Bodéüs est modifiée.

aussi à distinguer, parce qu'ils semblent parler d'une politicité catégoriquement différente de celles des animaux grégaires-politiques. Il s'agit des passages suivants : *Histoire des Animaux*, VIII, 1, 588b24-589a1, *Génération des Animaux*, III, 12, 753a7-15 et *Histoire des Animaux*, I, 1, 487b32-488a10. Les dernières lignes du dernier de ces trois passages étaient parmi les références principales de notre travail. Cependant, dans son contexte général, ce passage attribue à l'homme un deuxième type de politicité qui est différente de celle qu'il partage avec les abeilles, etc. Notre étude était limitée à explorer uniquement ce dernier sens.

Le premier de ces passages se lit ainsi :

Les plantes paraissent ne pas avoir d'autre œuvre que de produire un autre être semblable, du moins pour celles qui naissent d'une semence ; et il en est de même pour certains animaux dont on ne saisit aucune autre œuvre que de se reproduire. C'est pourquoi les actions de ce genre sont communes à tous ; mais dès que s'y ajoute la sensation, leurs <modes de> vie diff rent pour l'accouplement en raison du plaisir, et aussi pour la naissance et l'élevage des petits. Certains animaux, comme les plantes, se reproduisent simplement aux saisons fixées ; d'autres s'occupent encore de la nourriture de leurs petits, mais quand ils sont élevés, ils s'en séparent et ne forment plus aucune communauté ; d'autres enfin, qui sont plus intelligents et ont part à la mémoire, vivent plus longtemps et plus politiquement avec leur progéniture.⁷

C'est Jean-Louis Labarrière qui voit l'importance du parallélisme étroit entre ce premier passage et le second. Il arrive à la conclusion que les animaux qui vivent, selon ce premier passages, « plus longtemps et plus politiquement avec leur progéniture » doivent être ceux qui sont dit, dans le passage suivant, développer « des habitudes en commun et de l'amitié » avec leur progéniture jusqu'à leur maturité :

⁷ Traduction de Jean-Louis Labarrière, dans son « Z on politikon et z a politika : d'une prétendue métaphore chez Aristote », * pokh * 6, 1996, p. 11-33 (p. 18). En grec : T wn te g r fwt wn  rgon ou den  llo faίνεται πλὴν οἷον αὐτὸ ποιῆσαι πάλιν ἕτερον, ὅσα γίνεται διὰ σπ ρματος· ὁμοίως δ  και τ wn ζ φων  ντων παρ  τὴν γ νεσιν οὐδ ν  στιν  λλο λαβεῖν  ργον. Διόπερ αἱ μ ν τοιαῦται πράξεις κοιναὶ πάντων εἰσὶ· προσούσης δ' αἰσθήσεως ἤδη, περὶ τε τὴν ὀχεῖαν διὰ τὴν ἡδονὴν διαφέρουσιν αὐτῶν οἱ βῖοι, και περὶ τοὺς τόκους και τὰς  κτροφάς τ wn τέκνων. Τὰ μ ν οὖν ἀπλῶς, ὥσπερ φυτά, κατὰ τὰς ὥρας ἀποτελεῖ τὴν οἰκεῖαν γ νεσιν· τὰ δ  και περὶ τὰς τροφάς  κπνεῖται τ wn τέκνων, ὅταν δ' ἀποτελέσει, χωρίζονται και κοινωνίαν οὐδε μίαν  τι ποιοῦνται· τὰ δ  συνετώτερα και κοινωνοῦντα μνήμης  πὶ πλέον και πολιτικώτερον χρ νται τοῖς ἀπογόνους.

Il semble que la nature ait voulu adapter la ‘sensation’ des soins à donner aux petits ; mais chez les animaux inférieurs, elle la suscite seulement jusqu’à la naissance, chez d’autres jusqu’à l’achèvement complet et chez ceux qui sont plus intelligents jusqu’à <la fin de> l’élevage. Mais chez ceux qui participent le plus à l’intelligence, il se développe avec les mœurs des habitudes en commun et de l’amitié, comme chez les hommes et chez certains des quadrupèdes, tandis que chez les oiseaux <cela ne se produit> que quand ils se reproduisent et élèvent <leurs petits>.⁸

Dans le parallélisme entre ces deux premiers passages, Jean-Louis Labarrière voit la clé pour la solution d’une difficulté qui marque le troisième de nos passages : *Histoire des Animaux*, I, 1, 487b32-488a10. La différence cruciale entre les deux premiers et ce dernier passage consiste en ce que les animaux qui sont dits, dans les deux premiers, vivre de façon plus politique avec leurs congères en développant, grâce à leur intelligence et à leur capacité pour la mémoire, une sorte d’amitiés et des habitudes communes avec eux, ne sont pas les mêmes animaux – sauf l’homme – que ceux qui sont dits, dans le troisième, politiques, et dont on sait, par d’autres passages, qu’ils sont aussi intelligents selon Aristote, à savoir l’abeille, la fourmi, la grue, etc. Dans les premiers passages, il s’agit des quadrupèdes qui ne sont pas grégaires. Leur politicité ne saurait donc pas relever de leur grégarité. Cette différence nous explique, selon Labarrière, la notion difficile des animaux « solitaires-politiques », dont l’homme aussi est dit faire partie dans le passage suivant de l’*HA* :

Voici maintenant les différences relevant des <modes de> vie et des actions. Parmi les animaux, les uns sont grégaires, d’autres solitaires, qu’ils soient pédestres, ailés ou nageurs, d’autres encore appartiennent aux deux. Parmi les grégaires comme parmi les solitaires, il y a des politiques et des dispersés. Sont donc grégaires, chez les oiseaux, le genre des pigeons, la grue, le cygne (aucun oiseau à ongle recourbés n’est grégaire), et parmi les nageurs, de nombreux genres de poissons, comme ceux qu’on appelle migrateurs, les thons, les p lamides, les bonites ; quant à l’homme, il appartient aux deux. Sont politiques, ceux qui agissent tous en vue d’une œuvre une et commune,

⁸ Traduction de Jean-Louis Labarrière, dans son « Ζ ον politikon et z a politika », *loc. cit.*, p. 19. En grec :  οικε δ  και   φύσις βούλεσθαι τὴν τῶν τέκνων αἴσθησιν ἐπιμελητικὴν παρασκευάζειν· ἀλλὰ τοῖς μὲν χεῖροσι τοῦτ' ἐμποιεῖ μέχρι τοῦ τεκεῖν μόνον, τοῖς δ  και περὶ τὴν τελείωσιν,  σα δ  φρονιμ τερα και περὶ τὴν  κτροφὴν. τοῖς δ  δὴ μάλιστα κοινωνοῦσι φρονήσεως και πρὸς τελειωθέντα γίνεταί συνήθεια και φιλία, καθ περ τοῖς τε ἀνθρώποις και τῶν τετραπόδων  νίοις, τοῖς δ'  ρνισι μέχρι τοῦ γεννῆσαι και  κθρέψαι

ceux que ne font pas tous les grégaires. Tels sont l'homme, l'abeille, la guêpe, la fourmi, la grue.⁹

Dans son édition de 1811, Johann G. Schneider supprime « comme parmi les solitaires [καὶ τῶν μοναδικῶν] » en 488a2, afin d'éviter la difficulté de comprendre ce que pourraient bien être les animaux qui sont « solitaires-politiques »¹⁰ : cette catégorie semble incompréhensible parce que la notion de vivre de façon « politique » sans être, cependant, « grégaire » n'est pas immédiatement évidente. Même si on accorde l'existence d'une telle catégorie, il reste toujours la difficulté de rendre compte du statut « dualisant » de l'homme entre la catégorie « grégaire-politique » et la catégorie « solitaire-politique ». Labarrière insiste que cette phrase de 488a2 se trouve dans tous les manuscrits et il montre avec une acuité très convaincante comment on peut en rendre compte. Il affirme que l'*HA*, VIII, 1, 588b24-589a1 et la *GA*, III, 12, 753a7-15 (nos deux premiers passages) peuvent nous expliquer à la fois le sens à donner à cette catégorie des animaux « solitaires-politiques » et le statut « dualisant » de l'homme entre deux catégories d'être politique. Ses analyses de ces deux groupes de passages conduisent Labarrière à faire une distinction entre deux sens d'être politique dans la zoologie aristotélicienne : un sens défini par l'œuvre collective (dans l'*HA*, I, 1, 488a7-10) et un sens « familial » (l'*HA*, VIII, 1, 588b24-589a1 et dans la *GA*, III, 12, 753a7-15). Dans ce dernier sens, « politique » désigne « les animaux qui entretiennent des solides relations 'familiales', ce qui n'est le cas, ni des insectes politiques, ni des oiseaux, mais de l'homme et de certains quadrupèdes ». ¹¹ C'est dans ce second sens que certains animaux seraient « solitaires-politiques » : ils sont « solitaires » parce que leur politicalité ne dépend pas d'une collectivité avec les autres membres de leur espèce. Leur politicalité ne vient pas d'un mode de vie grégaire. Par contre, les fourmis, les abeilles, etc. sont grégaires et politiques, sans cependant être « familiaux ». L'homme « dualise » entre ces deux groupes, parce que bien qu'il prenne

⁹ Traduction de Jean-Louis Labarrière, dans son « *Zōon politikon et zōa politika* », *loc. cit.*, p. 16-7. En grec : Εἰσὶ δὲ καὶ αἱ τοιαῖδε διαφοραὶ κατὰ τοὺς βίους καὶ τὰς πράξεις. Τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν ἐστὶν ἀγελαῖα τὰ δὲ μοναδικά, καὶ πεζὰ καὶ πτηνὰ καὶ πλωτά, τὰ δ' ἐπαμφοτερίζει. Καὶ τῶν ἀγελαίων καὶ τῶν μοναδικῶν τὰ μὲν πολιτικά τὰ δὲ σποραδικὰ ἐστὶν. Ἀγελαῖα μὲν οὖν οἷον ἐν τοῖς πτηνοῖς τὸ τῶν περιστερῶν γένος καὶ γέρανος καὶ κύκνος (γαμψόνυχον δ' οὐδὲν ἀγελαῖον), καὶ τῶν πλωτῶν πολλὰ γένη τῶν ἰχθύων, οἷον οὖς καλοῦσι δρομάδας, θύννοι, πηλαμύδες, ἀμίας· ὁ δ' ἄνθρωπος ἐπαμφοτερίζει. Πολιτικά δ' ἐστὶν ὃν ἐν τι καὶ κοινὸν γίνεται πάντων τὸ ἔργον· ὅπερ οὐ πάντα ποιεῖ τὰ ἀγελαῖα. Ἔστι δὲ τοιοῦτον ἄνθρωπος, μέλιττα, σφήξ, μύρμηξ, γέρανος.

¹⁰ Cette lecture est défendue aujourd'hui par John Cooper, « Political Animals and Civic Friendship », dans *Aristoteles' Politik*, Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodense, 1987, éd. G. Patzig, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, pp. 220-241 (pour cette question voir p. 224 n. 5).

¹¹ Jean-Louis Labarrière, dans son « *Zōon politikon et zōa politika* », *loc. cit.*, p. 19.

soin de ses petits et continue ses relations familiales avec eux (dans les villages, dans les phratries, etc.) même après leur maturité, il développe aussi des collectivités avec les autres membres de son espèce, qui ne sont pas nécessairement ses congénères. C'est-à-dire qu'il est politique au-delà de ces sentiments familiaux.

Les analyses de Labarrière nous permettent de résoudre une difficulté de notre propre interprétation. Dans le cas des animaux solitaires-politiques, Aristote suppose une corrélation entre le niveau de leur intelligence et le rapport politique qu'ils entretiennent avec leur congénère. De plus, il laisse entendre que le niveau supérieur de leur intelligence est la cause même de leur caractère politique : ces animaux sont politiques parce qu'ils sont intelligents. Dans notre Chapitre 6, nous avons supposé une relation contraire entre l'intelligence et le caractère politique des animaux : selon notre interprétation, les animaux politiques ne le sont pas parce qu'ils sont intelligents mais leur intelligence leur permet de répondre ingénieusement aux exigences des œuvres de leur *bios*. Selon nous, l'intelligence des animaux politiques suit leur politicité ; elle ne la fait pas. Cette contradiction entre notre interprétation du rapport intelligence-politicité et ce qu'Aristote dit au sujet des animaux solitaires-politiques peut être expliquée par le fait qu'il s'agit, dans les deux cas, deux types différents de politicité. Comme Labarrière le souligne¹², dans l'*HA*, VII (IX), 38-43, Aristote qualifie l'intelligence des insectes grégaires-politiques de « travailleuse ». C'est dans l'ingéniosité qu'ils apportent à l'accomplissement des *erga* de leur vie que se voit leur intelligence. Quant aux animaux solitaires-politiques, leur intelligence semble être plutôt « émotionnelle » que « travailleuse ».

L'homme empiète sur deux groupes d'animaux politiques, bien qu'il n'existe aucune corrélation nécessaire entre être un solitaire-politique et être un grégaire-politique. Dans le cas de l'homme, cependant, sa façon d'être insuffisant à soi-même prend une telle forme que c'est d'*emblée*, dit Aristote, à l'intérieure même de la famille que l'homme éprouve le besoin d'une collectivité « travailleuse » ; et il s'y engage, en commençant par les membres de sa propre famille. Il semble donc qu'il existe, dans le cas de l'homme, un lien pratiquement nécessaire entre ses deux façons d'être politique : la réussite de sa politicité collectiviste est indispensable pour la continuité ses relations familiales qui le détermine comme un solitaire-politiques. Dans la famille humaine, ces deux types d'être politique s'articulent très

¹² *Ibid.*, p. 18 n. 16. Les passages en question sont : *HA*, VIII (IX), 38-43, 622b19, b26 ; 624b32 ; 627a6, a9, a21 ; 623b26 ; 625a15, b18 ; 626a1 ; 627a20, a25.

étroitement : sa manque d'autosuffisance n'est pas moins immédiate pour l'homme que ses sentiments familiaux.

BIBLIOGRAPHIE

Georgios Anagnostopoulos (ed.), *A Companion to Aristotle*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009.

Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963.

- *Aristote Politique. Études sur la Politique d'Aristote*, publiées par A. Tordesillas, Paris, PUF, 1993.

E. Bermon, V. Laurand et J. Terrel (éds.), *Politique d'Aristote. Famille régimes, éducation*, Bordeaux, P.U. de Bordeaux, 2011.

J. Bernays, *Aristoteles' Politik. Erstes, Zweites und Drittes Buch mit Erklärenden zusetzen ins Deutsche Übertragen*, Berlin, Verlag von Wilhelm Hertz, 1872.

R. Bodéüs, « Les considérations aristotéliennes sur la bestialité. Traditions et perspectives nouvelles », dans B. Cassin et J.-L. Labbarière, *L'Animal dans l'Antiquité*, 1997, p. 247-58.

- « Vertu Achevé et vice achevé », dans *Le véritable politique et ses vertus selon Aristote*, Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters, 2004, p. 169-80.

Jacqueline Bordes, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

J. Burnet, *The Ethics of Aristotle*, London, Methuen & Co. 1900.

W. M. Calder III & A. Demandt (éds.), *Supplements to Mnemosyne. Eduard Meyer. Leben und Leistung eines Universalhistorikers*, Brill : Netherlands, 1990.

B. Cassin et J.-L. Labbarière (éds.), *L'Animal dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 1997.

K. Cherry et E. A. Goerner, « Does Aristotle's Politics Exist 'By Nature' ? », *History of Political Thought* 27 (4), 2006, p. 563-585.

Howard J. Curzer, « Aristotle's Account of the Virtue of Temperance in *Nicomachean Ethics* III.10-11 », *Journal of the History of Philosophy* 35 (1), 1997, p. 5-25.

Maurice Defourny, *Aristote. Etudes sur la « Politique »*, Paris, Beauchesne, 1932.

D. J. Depew, « Humans and Other Political Animals in Aristotle's History of Animals », *Phronesis*, 40 (2), 1995, p.156-180.

D. Devereux et P. Pellegrin (éds.), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Paris, CNRS, 1987.

M.-P. Duminil et A. Jaulin, *Aristote, Métaphysique, Livre Delta, Texte, Traduction et commentaire*, Toulouse, 1991.

A. Gauthier et J. Y. Jolif *L'Éthique à Nicomaque, Introduction, Traduction et Commentaire* - 2e édition, Tome II, Louvain-La-Neuve, Edition Peeters, 2002.

Mogens Herman Hansen, « Introduction. The *Polis* as a Citizen State », dans *The Ancient Greek City-State*, éd. M.H. Hansen, Copenhagen, 1993, p. 7-29.

- *Polis and the City-State. An Ancient Concept and its Modern Equivalent*, Acts of Copenhagen Polis Centre, vol. 5, Copenhagen, 1998.

- « 95 Thesis About the Greek Polis in the Archaic and Classical Periods. A Report on the Results Obtained by the Copenhagen Polis Centre in the Period 1993-2003 », *Historia : Zeitschrift für Alte Geschichte* 52 (3), 2003, p. 257-82.

R. D. Hicks, *The Politics of Aristotle. A revised Text with Introduction, Analysis and Commentary. Books I-V*, London, Macmillan & Co., 1894.

Annick Jaulin, « Aristote: les deux formes de la justice », dans Guy Samama, *La Justice*, 2001.

B. Jowett, *The Politics of Aristotle. Translated into English with Introduction, Marginal Analysis Essays and Commentary*, Tome II Partie I, Oxford, The Clarendon Press, 1885.

David Keyt, « Three Fundamental Theorems in Aristotle's *Politics* », *Phronesis* 32 (1), 1987, p. 54-79 (une version révisée est reprise, sous le titre « Three Basic Theorems in Aristotle's *Politics* », dans *A Companion to Aristotle's Politics*, ed. D. Keyt et Fred D. Miller Jr., Blackwell Publishing, 1991, p. 118-41).

- et Fred D. Miller (éd), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford, Blackwell, 1991.

Ch. Kirwan, *Metaphysics, Book Γ, Δ, and E*, Translated with Notes, 2nd Edition, Oxford, Clarendon, 1993.

W. Kullmann, « Man as a Political Animal in Aristotle », dans David Keyt et Fred. D. Miller, *A Companion to Aristotle's Politics*, 1991, p. 94-117.

- « L'image de l'Homme dans la pensée politique d'Aristote », P. Aubenque, *Aristote Politique. Études sur la Politique d'Aristote*, par A. Tordesillas, 1993, p.160-84.

Jean-Louis Labarrière, « De la *phronêsis* animale », dans D. Devereux et P. Pellegrin, *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, 1987, p. 405-428.

J. Mansfeld, « Greek Philosophy in the *Geschichte des Altertums* », dans W. M. Calder III & A. Demandt, *Supplements to Mnemosyne. Eduard Meyer. Leben und Leistung eines Universalhistorikers*, 1990, p. 354-384.

Eduard Meyer, *Histoire de l'antiquité. Tome I Introduction à l'étude des sociétés anciennes (Evolution des groupements humains)*, trad. franç. Maxime David, Paris, Librairie Paul Geuthner, 1912.

Fred D. Miller, « Aristotle on Natural Law and Justice » dans David Keyt et Fred D. Miller Jr, *A Companion to Aristotle's Politics*, 1991, p. 279-306.

Pierre-Marie Morel, « Pseudo-Aristote. De la vertu », *Philosophie. Aristote. Ontologie de l'action et savoir pratique* 73, 2002, p. 3-11.

Richard Mulgan, « Aristotle's Doctrine that Man is a Political Animal by Nature », *Hermes* 102, 1974, p. 438-45.

Michel Narcy, « Le contrat social: d'un mythe moderne à l'ancienne sophistique », *Philosophie* 28, 1990, p. 32-52.

W. L. Newman, *The Politics of Aristotle*, 4 tomes, Oxford, Clarendon Press, 1887-1902.

Josiah Ober, « The Polis as a Society. Aristotle, John Rawls and the Athenian Social Contract », dans M.H. Hansen, *The Ancient Greek City-State*, 1993, p. 129-60.

C.D.C. Reeve, « The Naturalness of the Polis in Aristotle », dans Georgios Anagnostopoulos, *A Companion to Aristotle*, 2009, p. 512-525.

David Ross, *The Works of Aristotle Translated into English*, Oxford, Clarendon Press, 1925.

M.B. Sakelleriou, *The Polis-State: Definition and Origin*, Athens, National Hellenic Research Foundation, 1989.

Guy Samama (ed.), *La Justice*, Paris, Ellipses, 2001.

Trevor J. Saunders, *Aristotle Politics: Book I and II*, Clarendon Aristotle Series, Oxford, Clarendon Press, 1995.

Peter Simpson, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press, 1998.

J. A. Stewart, *Notes on the Nicomachean Ethics.*, Tome I, Oxford, The Clarendon Press, 1892.

J. O. Urmson dans *The Complete Works of Aristotle : The Revised Oxford Translation*, ed. J. Barnes, Princeton, Princeton University Press, NJ 1991 (fourth printing).

Claudio William Veloso, « La relation entre les liens familiaux et les constitutions politiques », dans E. Bermon, V. Laurand et J. Terrel, *Politique d'Aristote. Famille régimes, éducation*, 2011, p. 23-39.

Charles Young, « Aristotle on Temperance », *The Philosophical Review* 97 (4), 1988, p. 521-42.

A. Zucker, *Aristote et les Classification Zoologiques*, Louvain-la-Neuve, Editions Peeters, 2005.