



HAL
open science

Législation et éducation dans la politique d' Aristote

Timothée Gautier

► **To cite this version:**

Timothée Gautier. Législation et éducation dans la politique d' Aristote. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2022. Français. NNT : 2022PA01H214 . tel-03852197

HAL Id: tel-03852197

<https://theses.hal.science/tel-03852197>

Submitted on 14 Nov 2022

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.



UFR de Philosophie
Laboratoire de rattachement : GRAMATA
(UMR SPHERE 7219, Paris 1, Paris 7, CNRS)

THÈSE
Pour l'obtention du titre de Docteur en Philosophie
Présentée et soutenue publiquement
le 16 avril 2022 par

Timothée Gautier

Législation et éducation dans la politique d'Aristote

Sous la direction de M. Pierre-Marie MOREL
Professeur des Universités, Université Paris 1-Panthéon Sorbonne

Membres du Jury

M. Dimitri EL MURR, Professeur des Universités, ENS-PSL (rapporteur)
M. Pierre PELLEGRIN, Directeur de recherche émérite, CNRS (rapporteur)
M. David LEFEBVRE, Professeur des Universités, Sorbonne Université,
Centre Léon Robin (examineur)
M. Benjamin MORISON, Professeur des Universités, Princeton University
(examineur)
Mme Charlotte MURGIER, Maître de conférences, Université
Paris 1- Panthéon Sorbonne (examineur)

TABLE DES MATIERES

Remerciements	9
Introduction	13
Chapitre I - De la découverte de la loi à la crise de l'éducation	25
Introduction	27
I. A. La crise politique et pédagogique	29
I. A. 1. Homère et les poètes : éducation et découverte de la loi.....	29
(a) Homère éducateur de la Grèce	30
(b) Homère, la justice et la loi	34
(c) Les poètes, la justice et la loi	36
(d) Les premières spéculations philosophiques.....	39
(e) Solon : nouvelle éthique légale et éducation politique.....	44
I. A. 2. La crise de la cité : crise de la loi et crise de l'éducation.....	48
(a) L'avènement des sophistes	48
(b) Les sophistes dans la crise politique	50
(c) Les sophistes, critiques de la loi.....	53
I. A. 3. La réponse platonicienne.....	58
(a) Le jugement de Platon sur les sophistes	58
(b) Fonder la justice face à la relativité des lois.....	59
(c) L'éducation recodifiée.....	61
I. B. Le constat critique d'Aristote	68
I. B. 1. La conception du pouvoir politique	68
(a) La critique et son statut : le livre I.....	68
(b) Communauté familiale et communauté politique : éléments et finalité.....	75
(c) La définition de l'espace politique	85
(d) La science du gouvernement	90
I. B. 2. L'erreur sur la vertu.....	92
(a) La critique de l'économisme.....	93
(b) La critique du militarisme.....	95
I. B. 3. L'oubli de l'éducation comme préoccupation commune	99
(a) La question pédagogique	99
(b) La question de la nomothétique : amorce du problème	104
Chapitre II - Le sens du projet aristotélicien	107
Introduction	109
II. A. L'articulation entre l'Éthique et la politique	109
II. A. 1. La conception autonomiste : la naissance de la morale	110
II. A. 2. Les interprétations unitaires	112
(a) L'unité politique du projet : la version faible	113
(b) L'unité politique du projet : la version forte.....	114
(c) L'unité du projet : la version radicale.....	116
II. A. 3. La dimension politique de l' <i>EN</i> et l'unité affirmée du projet	119
(a) Les premières pages de l' <i>EN</i>	120

(b) Les dernières pages de <i>l'EN</i> : l'unité et la signification du projet aristotélicien	129
II. B. Législation et éducation : première approche	137
II. B. 1. La critique des prédécesseurs sur le problème de la législation : fondement du projet aristotélicien et de son unité	137
(a) Les prédécesseurs visés par la critique aristotélicienne.....	138
(b) La réponse aristotélicienne et la prudence nomothétique	141
II. B. 2. Les auditeurs des leçons aristotéliciennes : hommes d'expérience vertueux et législateurs en herbe.....	144
(a) La nécessité d'une forme d'expérience	146
(b) La nécessité d'une forme de vertu	148
(c) Quelle expérience et quelle vertu ? Le <i>παιδευμένος</i>	151
(d) « Parachever la philosophie des affaires humaines » – 2 ^{de} perspective	156
II. B. 3. La relation entre la nomothétique et l'éducation : 1 ^{ère} approche	159
(a) La formation du nomothète et le rôle du philosophe – Aristote critique de Platon	159
(b) Le nomothète comme pédagogue : 1 ^{ère} approche.....	163
(c) Une ellipse à double foyer	166
Chapitre III - La conduite des âmes de la cité et la vertu du nomothète	169
Introduction	171
III. A. Le politique au cœur de la législation et de l'éducation.....	171
III. A. 1. Magistrats et législateurs – Prudence exécutive et prudence législative	171
III. A. 2. Le bon et vrai législateur, homme politique par excellence	178
(a) Le bon, le faux, le mauvais et le vrai politique.....	179
(b) Les vertus du véritable politique.....	185
(c) La vertu du véritable politique, forme achevée de la sagesse pratique	186
III. A. 3. Enjeux éthiques, pédagogiques et politiques	195
III. B. Les finalités de l'action du nomothète	203
III. B. 1. Fin de l'individu et fin de la cité	203
Introduction.....	203
(a) La perspective autoritaire ou totalitariste	204
(b) La perspective individualiste	208
III. B. 2. Le juste milieu aristotélicien	210
(a) L'identité des fins.....	210
(b) Les parties et le tout	213
Chapitre IV - Le bonheur dans la cité : vie politique, contemplation et loisir	221
Introduction	223
IV. A. La question des genres de vie dans l'EN	225
IV. A. 1. <i>EN</i> I – 3 – <i>EN</i> X, 6-9	225
(a) <i>EN</i> I, 3.....	225
(b) <i>EN</i> X, 6-9.....	227
IV. A. 2. La perspective de l'EN : supériorité et complémentarité	231
(a) Dominant end et Inclusive end.....	231
(b) Activités pratiques et vie politique : le grand malentendu	239
(c) Périclès ou Anaxagore.....	242

IV. A. 3. Les auditeurs d'Aristote et son projet : seconde perspective.....	249
(a) Législateurs en herbe... et apprentis philosophes ?	249
IV. B. La question des genres de vie pour la cité dans la <i>Politique</i>	251
IV. B. 1. <i>Pol VII</i> , 1 – 3 : exposé des arguments	252
(a) Chapitre 1	252
(b) Chapitre 2	253
(c) Chapitre 3.....	254
IV. B. 2. <i>Pol VII</i> , 1 – 3 : statut et sens des arguments	256
(a) Le contexte de la réflexion : constitution excellente et éducation	256
(b) Dissiper les malentendus : « tous les deux ont raison en un sens mais pas dans un autre »	258
IV. B. 3. Genre de vie, loisir et éducation.....	266
(a) L'extension du concept de <i>πράξις</i> : la vie théorique active	266
(b) La <i>Politique</i> contredit-elle l' <i>EN</i> ?	270
(c) La confusion des fins et des moyens : l'erreur commune	272
(d) L'éducation véritable et le loisir, conditions de l'excellence humaine et politique.....	277
(e) Les activités politiques : fins ou moyens ?	285
(f) Les auditeurs d'Aristote : validité de l'hypothèse économe	293
IV. C. L'éducation de l'éducateur	294
IV. C. 1. Critique du communisme platonicien et éducation	294
(a) Rappel de la position platonicienne : le gouvernement du sage et la contrainte	294
(b) L'anticommunisme aristotélicien : une critique du philosophe-roi ?	296
IV. C. 2. La <i>παιδεία</i> , source de l'autorité du véritable politique.....	303
(a) <i>Φρόνησις</i> et <i>παιδεία</i> : première approche.....	303
(b) Le nomothète comme pédagogue : seconde approche	305
Chapitre V – La nature humaine face à la loi et l'éducation : l'anthropologie morale et politique d'Aristote	309
Introduction	311
V. A. La place de la nature dans l'éducation	314
V. A. 1. La nature entre indétermination et prescription	314
V. A. 2. Caractéristiques ethnologiques et tempérament individuel : les causalités du naturel.....	331
(a) La vertu naturelle – <i>ἡ φυσικὴ ἀρετὴ</i>	332
(b) Le rôle du climat et la médiété.....	343
(c) Les déterminations matérielles : le sang et les caractères	347
(d) La bonne naissance et la chance	349
V. A. 3. Pessimisme anthropologique – Optimisme pédagogique	351
(b) <i>παιδεία</i> et <i>φύσις</i> : contraindre, produire et réaliser la nature.....	364
V. B. Les types anthropologiques	368
V. B. 1. Les femmes.....	369
Préambule : Aristote et les femmes	369
(a) La fin de la Nature et la complémentarité des sexes	374
(b) L'âme de la femme : un problème d'autorité ?.....	377

(c) Tempéraments, excellences spécifiques et domaine de compétences.....	384
(d) Enjeux éthiques, domestiques et politiques pour le législateur et l'éducateur	392
V. B. 2. L'esclave	400
Préambule.....	401
(a) Les caractéristiques du naturel servile.....	406
(b) Le maître et le politique et l'esclave : enjeux domestiques, éthiques et politiques	419
Φυσις et παιδεία	429
Chapitre VI - Ethôs, Nomos, logos.....	431
Introduction	433
VI. A. L'habitude dans l'éducation à la vertu morale	437
VI. A. 1. Quel modèle pour penser le mouvement habituel ?	440
(a) La conception mécanique de l'habitude	440
(b) Pour une lecture non mécanique : première approche	444
VI. A. 2. Habituation, plaisirs et peines	447
(a) Habitue et tempérance	449
(b) Plaisir, habituation et progrès moral	456
VI. A. 3. Habituation et imitation	467
(a) Une anthropologie de l'imitation	467
(b) Les modèles domestiques et amicaux	475
(c) Le rôle de la loi : première approche.....	480
Conclusion partielle : la progressivité de l'acquisition de la vertu morale.....	484
VI. B. Ethos, phrônesis et paideia.....	488
1. Vertu éthique et prudence : les deux positions du problème.....	489
(a) Saisie des fins et détermination des moyens.....	490
(b) La vertu éthique comme ἔξις προαιρετική : première approche.....	492
2. L'habituation comme saisie des principes de la vie morale.....	495
(a) Le fait et le pourquoi : contre une lecture intellectualiste	495
(b) Le rôle du νοῦς pratique	502
(c) Nature des principes et formes de la prudence	506
3. La vertu éthique comme ἔξις προαιρετική	513
(a) La partie désidérative de l'âme	513
(b) L'ἔξις προαιρετική et la saisie raisonnable du juste milieu.....	515
(c) Le rationnel, le raisonnable et la question de l'intellectualisme	519
Conclusion partielle : l'habitude et la réforme du caractère	523
VI. C. Logos, nomos et paideia	536
1. La définition de la loi et les modalités de son règne.....	538
(a) La rationalité de la loi.....	538
(b) L'impartialité et l'universalité de la loi.....	544
(c) La faiblesse relative de la loi et sa dimension coercitive	547
2. La fonction pédagogique de la loi.....	551
(a) La loi comme palliatif à l'absence de vertu.....	551
(b) Conduire au λόγος par le νόμος.....	556
(c) L'homme prudent source de la loi.....	567

3. Education et stabilité constitutionnelle : la question du temps.....	569
(a) Aristote est-il réformiste ou conservateur ? Position du problème	570
(b) Lois, constitutions et éducation	574
(c) Excellence relative et conservatisme.....	578
Conclusion partielle : l'harmonisation des facteurs	585
Conclusion générale	591
Bibliographie	601
Sources primaires.....	603
Aristote.....	603
Auteurs antiques	605
Sources secondaires sur Aristote	605
Ouvrages collectifs	605
Ouvrages individuels	608
Articles	612
Sources secondaires générales	628
L'Antiquité grecque.....	628
Auteurs antiques	632
Ouvrages divers	635

REMERCIEMENTS

Je tiens tout d'abord à exprimer ma plus vive gratitude à Pierre-Marie-Morel pour sa disponibilité, son aide, sa patience et ses encouragements tout au long de la rédaction de ce travail. Depuis mon mémoire de recherche de Master 1 jusqu'à aujourd'hui, il a su nourrir, diriger et discuter mes réflexions avec exigence et bienveillance. Son intelligence des textes et le regard toujours renouvelé qu'il porte sur la pensée du Stagirite forcent mon admiration et constituent pour moi un précieux modèle.

Que soient également remerciés chaleureusement Charlotte Murgier, Dimitri El Murr, David Lefebvre, Benjamin Morison et Pierre Pellegrin qui ont accepté d'examiner mon travail. Leur présence dans mon jury est un honneur.

Je souhaite exprimer ma reconnaissance au laboratoire GRAMATA au sein duquel j'ai eu l'honneur de conduire mes recherches depuis maintenant plusieurs années. Je mesure aujourd'hui pleinement la chance qui a été la mienne de pouvoir travailler dans un environnement aussi porteur, et entouré de chercheurs d'expérience et de très grande qualité.

Un grand merci à mes relecteurs, Godefroy Desjonquères et Raphaël Guérin. Leur rigueur, leur exigence et leur disponibilité m'ont été d'un grand secours dans la finalisation de la thèse.

Mes remerciements vont aussi à mes amis Antoine Desjonquères, Rémi Furlanetto, Raphaël Guérin et Isabelle Richter, avec qui j'ai passé d'innombrables heures à réfléchir et à travailler. Nos discussions ont non seulement nourri ma réflexion mais elles m'ont aussi mieux fait comprendre la nature de l'amitié véritable dont parle le Stagirite. Ce travail leur doit énormément.

J'aimerais également exprimer une reconnaissance toute particulière à tous les professeurs de philosophie dont j'ai eu le privilège d'être l'élève durant mes études. J'adresse des remerciements en particulier à M. Cournarie, mon premier professeur de philosophie, à qui je dois mon orientation et ma vocation. Ma gratitude va également à Mlle Bochet et à M. Caron qui ont su, en classes préparatoires, me transmettre avec tant de passion leur amour de la sagesse. Leur exemple, aujourd'hui encore, m'oblige.

Merci à mes parents qui m'ont transmis avec tant d'amour leur passion de la philosophie et leur connaissance de la pensée d'Aristote. Leur recherche constante de la vérité et du bien commun forcent mon admiration et me rendent infiniment fier d'être leur fils.

Merci à Agnès et Timothée, Amélie et Jean-Philippe, Alix, Juliette et Loïc, Camille et Théophile, Gabrielle et Côme et à leurs enfants. Merci également à mes beaux-parents et à ma belle-famille. Merci tout particulièrement, enfin, à Marie-Claude Fabre. Votre présence aimante est un trésor inestimable à côté duquel les joies de la philosophie sont peu de chose.

Merci à mon frère, Thibault, qui aurait tant aimé voir ces lignes achevées... Merci, de là où tu es, d'avoir veillé sur ton petit frère pour qu'il arrive à tenir sa promesse d'achever un jour ce travail...

Je ne saurais, enfin, dire tout ce que ce travail doit à ma femme Héloïse. Son soutien indéfectible, sa patience à toute épreuve et son amour inconditionnel m'ont donné la force et le courage dont j'ai eu besoin, du premier au dernier jour. C'est à elle, et à Bérénice – la merveilleuse fille qu'elle m'a donnée – que je dédie mon travail.

INTRODUCTION

« Que donc le législateur doive s’occuper avant tout de l’éducation des jeunes gens, nul ne saurait le contester. ὅτι μὲν οὖν τῷ νομοθέτῃ μάλιστα πραγματευτέον περὶ τὴν τῶν νέων παιδείαν, οὐδεὶς ἂν ἀμφισβητήσῃ. »

Aristote, *Politique* VIII, 1, 1337a11-12.

Dans les lignes introductives du dernier chapitre de l’*Éthique à Nicomaque*, Aristote s’interroge. Les réflexions qu’il a conduites sur la nature de la vertu, sur l’amitié et sur le plaisir lui ont-elles permis d’atteindre le but qu’il se propose ? Sa réponse est nette : « Je penserais plutôt que non. – ἢ καθάπερ λέγεται. »¹ La raison en est simple : la finalité qu’il assigne à son étude n’est pas la simple connaissance théorique des différentes sortes de bien, elle est, au contraire « d’exécuter – τὸ πράττειν² » ce qui est bon. En matières éthiques et politiques il ne suffit donc pas, pour le Stagirite, d’appréhender intellectuellement la nature du bien, il faut surtout être capable de posséder effectivement la vertu et être à même de l’exercer³. Comment faire alors pour y parvenir ? C’est à une telle question qu’Aristote tâche de répondre dans les dernières pages de son ouvrage. Après avoir affirmé que, chez la plupart des hommes, les arguments et les exhortations sont incapables de susciter un comportement vertueux, il souligne en effet que la première étape dans l’acquisition de la vertu est l’établissement, dès le plus jeune

¹ *EN* X, 10, 1179a35.

² *EN* X, 10, 1179b2.

³ *EN* II, 2, 1103b27-29 : « le présent travail n’a pas pour but, comme les autres, l’élaboration d’une théorie (ce n’est pas en effet pour savoir ce qu’est la vertu que nous nous livrons à un examen, mais pour devenir bons, sans quoi nous n’aurions nul besoin de ce travail) ἡ παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν ὥσπερ αἱ ἄλλαι (οὐ γὰρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστὶν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ’ ἵνα ἀγαθοὶ γενώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς). »

âge, de bonnes habitudes. Or celles-ci ne peuvent s'établir si les enfants ne reçoivent pas de manière précoce une bonne éducation et s'ils grandissent sous des lois qui ne dictent pas aux membres de la cité des comportements justes et vertueux. En effet « bénéficier dès la jeunesse d'un entraînement correct à la vertu est difficile sans avoir été élevé sous des lois qui entraînent dans le même sens. ἐκ νέου δ' ἀγωγῆς ὀρθῆς τυχεῖν πρὸς ἀρετὴν χαλεπὸν μὴ ὑπὸ τοιούτοις τραφέντα νόμοις. »¹ Pour devenir vertueux il est donc essentiel de recevoir une bonne éducation et cette bonne éducation ne peut se déployer pleinement que grâce à la loi. En effet, par sa dimension à la fois coercitive et rationnelle, c'est elle qui contraint ou convainc ceux sur lesquels elle affirme son autorité d'agir, si ce n'est vertueusement, au moins conformément à la vertu. Et c'est pour cette raison que, pour le Stagirite, celui qui prétend éduquer ceux dont il a la charge, doit acquérir « une capacité de législateur – νομοθετικὸς² » afin de les conduire efficacement vers la vertu à laquelle ils peuvent prétendre. « Car c'est par le moyen de lois que nous pouvons devenir bons. εἰ διὰ νόμων ἀγαθοὶ γενοίμεθ' ἄν. »³ C'est sur cette articulation entre l'éducation et la législation que porte notre étude, et plus particulièrement sur la manière dont Aristote pense la complémentarité dynamique que ces deux modalités de la structuration morale et politique de la cité entretiennent.

La conception aristotélicienne de l'éducation n'a pas toujours fait l'objet de l'attention toute particulière qu'on lui a prêtée ces dernières décennies. De la fin du dix-neuvième siècle au début des années cinquante, les études portant sur les principes pédagogiques qu'il déploie dans son œuvre sont peu nombreuses. Si l'important ouvrage de M. Defourny⁴, paru en 1919, peut-être considéré historiquement comme la première étude systématique de la παιδεία aristotélicienne⁵, le peu de résonance que son travail a eu dans les années suivant sa publication, manifeste l'intérêt très relatif que les interprètes ont porté à un tel sujet durant cette

¹ EN X, 10, 1179b31-32.

² EN X, 10, 1180b29.

³ EN X, 10, 1180b25.

⁴ M. Defourny, *Aristote et l'éducation*, Louvain, Institut supérieur de philosophie, 1919.

⁵ On trouve évidemment des réflexions intéressantes sur l'éducation aristotélicienne dans le monumental travail de W. L. Newman, paru entre 1887 et 1902, mais dans le contexte plus général d'une analyse de la *Politique*. W. L. Newman, *The Politics of Aristotle, Volume I-IV*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1887-1902. En 1882 et 1892 J. P. Mahaffy puis T. Davidson consacrent chacun un chapitre de leur ouvrage à la pédagogie aristotélicienne : J. P. Mahaffy, *Old Greek Education*, New York, Harper and Brothers, 1882, p. 99-115 ; T. Davidson, *Aristotle and Ancient Educational Ideals*, New York, Charles's Scribner's Sons, 1892, p. 166-204. En 1903, J. Burnet a publié un recueil de textes extraits de la *Politique* et de l'*Éthique à Nicomaque* abordant la question de l'éducation : J. Burnet, *Aristotle on Education*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903. On trouve enfin des réflexions intéressantes dans le mémoire de recherche publié à titre de posthume de K. J. Freeman, *Schools of Hellas : An Essay on the Practice and Theory of Ancient Greek Education from 600 to 300 B. C.*, London, Macmillan and Co. Ltd., 1907.

période. Dans les décennies qui suivent, deux ouvrages symbolisent particulièrement ce peu de considération : celui de W. Jaeger, paru en 1933, portant sur la formation de l'homme grec¹ et celui d'H.-I. Marrou, paru en 1948, et consacré à l'histoire de l'éducation dans l'Antiquité². Dans ces deux travaux, aucun chapitre n'est consacré spécifiquement à la pensée du Stagirite et à sa conception de la παιδεία³. Les raisons invoquées par les auteurs pour justifier cette omission volontaire tiennent principalement à ce qu'ils considèrent être le manque d'originalité de sa réflexion, notamment par rapport à celle de Platon et d'Isocrate⁴. Ceux-ci sont considérés comme les véritables fondateurs des deux traditions – philosophique et rhétorique – structurant l'éducation occidentale, traditions dans lesquelles Aristote ne ferait finalement que s'inscrire⁵. Dans leur perspective, la pensée aristotélicienne ne ferait alors qu'opérer la transition entre l'âge classique et la période hellénistique⁶.

Comme le rappelle à juste titre K. Tachibana, dans l'article qu'il a consacré à cette question, il est sûrement complexe d'évaluer l'impact qu'ont eu de tels jugements sur l'histoire de l'étude de la conception aristotélicienne de l'éducation⁷. Pour autant, force est de constater que, jusque dans les années mille neuf cent soixante et mille neuf cent soixante-dix, le sujet de la pédagogie a été souvent minoré, voire ignoré par les commentateurs d'Aristote. À partir de cette époque, en revanche, l'intérêt des interprètes se fait plus vif, et se manifeste notamment par la multiplication d'études mobilisant des éléments des corpus métaphysique, logique et biologique, jusqu'alors peu utilisés pour penser des problématiques considérées comme strictement éthiques et politiques⁸. Mais ce n'est réellement qu'à partir des années mille neuf cent quatre-vingt que la théorie aristotélicienne de l'éducation devient l'objet d'une profonde analyse philosophique et d'un travail précis et systématique d'exégèse. Celui-ci est souvent conduit à partir de la perspective de l'*Éthique à Nicomaque* et l'on assiste ainsi à une forme de dépolitisation de la question pédagogique au profit d'une étude des mécanismes psychologiques

¹ W. Jaeger, *Paideia : la formation de l'homme grec*, Paris, Gallimard, [1963], 3^{ème} éd., 1988.

² H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, Seuil, 1948.

³ C'est également le cas dans le travail de F. A. G. Beck, *Greek Education: 450-350 B. C.*, London, Methuen & Co LMT, 1964, qui ne contient qu'un chapitre très bref sur Aristote.

⁴ H.-I. Marrou, *op. cit.*, p. 381, n. 2. La *Politique*, comme ouvrage consacré à l'éducation, est en effet longtemps restée dans l'ombre de la *République* platonicienne.

⁵ Sur cette double tradition : J. Lombard, *Isocrate : Rhétorique et Education*, Paris, Klincksieck, 1990.

⁶ H.-I. Marrou, *op. cit.*, p. 374, parle d'une « charnière chronologique ».

⁷ K. Tachibana, « How Aristotle's Theory of Education Has Been Studied in Our Century », *Studia Classica*, vol. 3, 2012, p. 21-67, p. 28.

⁸ G. Howie, *Aristotle on Education*, London, The Macmillan Company, 1968 ; E. Braun, *Aristoteles und die Paideia: besorgt und übersetzt von Edmund Braun*, Paderborn, F. Schöningh, 1974.

qui conduisent à l'acquisition de la vertu morale. Les travaux de M. Burnyeat¹ et de N. Sherman² ont inauguré cette approche interprétative qui, tout en permettant une compréhension plus fine de la psychologie morale, a également contribué à détacher la pensée aristotélicienne de la παιδεία de sa dimension proprement politique³. En d'autres termes la réflexion politique sur l'éducation a laissé place à une théorie des vertus qui a conduit à appauvrir la conception que le Stagirite nous paraît en avoir. De façon concomitante, les études prenant l'éducation pour objet se sont logiquement recentrées sur les analyses contenues dans la *Politique* et donc sur le système pédagogique exposé dans les livres VII et VIII⁴. L'idéalisme supposé des réflexions qu'ils contiennent a d'ailleurs accentué cette tendance en les constituant comme un objet d'analyse en droit autonome et séparable du reste du corpus⁵. Ce mouvement de dissociation entre une perspective étroitement morale et une perspective exclusivement politique est d'ailleurs d'autant plus paradoxal que c'est à la même époque que les travaux de R. Bodéüs⁶ ont tenté d'établir l'unité fondamentale du projet aristotélicien en soulignant l'imbrication essentielle des perspectives éthiques et politiques et le rôle central que joue le législateur dans l'éducation des citoyens.

¹ M. Burnyeat, « Aristotle on Learning to Be Good », in A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, California University Press, p. 69-92, 1980.

² N. Sherman, *Aristotle's Theory of Moral Education*, Ph.D. Thesis, Harvard University, University Microfilm International, 1982. Et plus tardivement : N. Sherman, *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

³ Ce courant interprétatif a donné lieu par la suite à énormément d'analyses spécifiquement éthiques de la question pédagogique. Voir notamment : M. Homiak « Politics as Soul Making: Aristotle on Becoming Good », *Philosophia*, 20, 1990, p. 167-193 ; G. Verbeke, *Moral Education in Aristotle*, Washington D. C., Catholic University of America Press, 1990 ; R. Kraut, « Aristotle on Method and Moral Education », in J. Gentzler (ed.), *Method in Ancient Philosophy*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1998, p. 271-290 ; K. Kristjánsson, *Aristotle: Emotions and Education*, Aldershot, England, Ashgate, 2007 ; M. Leunissen, *From Natural Character to Moral Virtue in Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

⁴ C. Lord, *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1982 ; C. Lord, « Politics and Education in Aristotle's *Politics* » in G. Patzig (ed.), *Aristoteles Politik: Akten des XI. Symposium Aristotelicum*, Gottingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1990, p. 202-215 ; D. J. Depew, « Politics, Music and Contemplation », in D. Keyt, et F. D. Miller Jr., (eds.), *A companion to Aristotle's Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 346-380 ; R. Kraut, *Aristotle's Politics Books VII and VIII*, Oxford, Clarendon Aristotle Series, 1998 ; C. D. C. Reeve, « Aristotelian education », in A. O. Rorty (ed.), *Philosophers on Education*, London, Routledge, 1998, p. 51-65.

⁵ Déjà dans la première moitié du XX^e siècle M. Defourny assumait cette restriction en limitant volontairement son analyse de l'éducation aristotélicienne « à la pédagogie telle qu'elle est exposée dans la *Politique* ». M. Defourny, *Aristote – Études sur la Politique*, Paris, Bibliothèque des Archives de philosophie, G. Beauchesne, 1932, p. 161.

⁶ R. Bodéüs, *Le philosophe et la Cité : recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

Relativement à la question pédagogique, l'étude de la nature de la loi a fait l'objet d'un nombre très important d'analyses¹. Au-delà des monographies et articles généralistes sur le concept aristotélicien de νόμος², les études plus spécialisées portent majoritairement sur le rapport qu'entretiennent la loi naturelle et la loi positive³, sur l'existence ou non d'une théorie des droits⁴, sur l'articulation entre les lois et les constitutions⁵, sur la place que les normes légales jouent dans la définition de la justice morale et politique⁶, et enfin sur ce qui peut fonder leur autorité dans le cadre politique⁷. En revanche, très rares sont les travaux qui prennent spécifiquement pour objet la fonction morale que revêt la loi dans la cité et la place qu'elle occupe dans la conception aristotélicienne de la παιδεία. Dans le paysage herméneutique la perspective juridique sur la législation est donc, par rapport à la perspective pédagogique, très largement prédominante.

Cet angle mort des études aristotéliciennes – signalé notamment par les travaux de Randall R. Curren⁸ et de Z. Hitz⁹ – peut s'expliquer par plusieurs raisons, dont certaines ont déjà été rapidement évoquées. La première que l'on peut soulever tient sûrement au statut que

¹ Pour une bibliographie récente et complète sur la question : G. Duke, *Aristotle and Law – The Politics of Nomos*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 169-178.

² M. Hamburger, *Morals and law: The Growth of Aristotle's Legal Theory*, New Haven, Yale University Press, 1951 ; W. Von Leyden, « Aristotle and the Concept of Law », *Philosophy*, 42, 1967, p. 1-19 ; P. Aubenque, « La loi selon Aristote », *Archives de philosophie du droit*, 1980, XXV, p. 147-157 ; D. Weirnck, *Law in Aristotle's Ethical-Political Thought*, PhD Dissertation, Rice University, 1998 ; F. Lisi, « The Concept of Law in Aristotle's Politics », *Proceedings of the Boston Colloquium on Ancient Philosophy*, 16, 2000, p. 29-53.

³ P. Destrée, « Aristote et la question du droit naturel », *Phronesis*, 40, 2000, p. 220-239 ; R. Corbett, « The Question of Natural Law in Aristotle », *History of Political Thought*, 30, 2009, p. 229-250 ; T. Burns, *Aristotle and Natural Law Theory*, London, Bloomsbury, 2011.

⁴ J. Ritter, « Le droit naturel chez Aristote. Contribution au renouveau du droit naturel », *Archives de Philosophie*, t. 32, n° 3, 1969, p. 416-457 ; F. D. Jr. Miller, *Nature, Justice and Rights in Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

⁵ R. Bodéüs, « Law and the Regime in Aristotle », in C. Lord et D. K. O'Connor (eds.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, Berkeley, University of California Press, 1991, p. 234-248 ; P.-M. Morel, « Le meilleur et le convenable. Loi et constitution dans la *Politique* d'Aristote », in E. Bermon, V. Laurand et J. Terrel (dir.), *Politique d'Aristote – Famille, régimes, éducation*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2011, p. 89-103.

⁶ R. A. Shiner, « Aristotle's Theory of Equity » in S. Panagiotou (ed.), *Justice, Law and Method in Plato and Aristotle*, Edmonton, Academic Printing and Publishing, 1987, p. 173-191 ; J. Brunschwig, « The Aristotelian Theory of Equity », in M. Frede and G. Striker (eds.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 115-155 ; J. W. Guest, « Justice as Lawfulness and Equity as a Virtue in Aristotle's *Nicomachean Ethics* », *Review of Politics*, 79, 2017, p. 1-22.

⁷ A. Rosler, *Political Authority and Obligation in Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 2005 ; C. Horn, « Law, governance and political obligation » in M. Deslauriers, P. Destrée (eds.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 223-246.

⁸ R. R. Curren, *Aristotle on the necessity of public education*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000.

⁹ Z. Hitz, « Aristotle on Law and Moral Education », *Oxford Studies in Ancient philosophy*, vol. XLII, 2012, p. 263-306.

l'on a longtemps prêté aux livres VII et VIII de la *Politique*. Suite notamment aux travaux de W. Jaeger¹, dont l'influence a été considérable, la tradition « développementale » a considéré que les exposés pédagogiques contenus dans les derniers livres de l'ouvrage relevaient d'une phase platonicienne – car idéaliste – de la pensée du Stagirite. Cela a conduit à reléguer la théorie qu'il y déploie au second plan des analyses des interprètes au motif qu'elle exprimait une forme immature de la philosophie péripatéticienne². Cet idéalisme a d'ailleurs également contribué au désintérêt relatif des commentateurs contemporains, soucieux de trouver, dans la *Politique*, des analyses réalistes et applicables susceptibles de contribuer à l'amélioration de situations politiques concrètes très éloignées de la « cité idéale » d'Aristote³. Si ce courant interprétatif n'est plus aujourd'hui majoritaire⁴ il n'en reste pas moins qu'il a durablement marqué les études aristotéliennes et qu'il a à la fois contribué à minorer, à autonomiser et donc à isoler la pensée aristotélienne de la *παιδεία* des autres pans de sa philosophie éthique et politique. Le nombre faible d'études portant spécifiquement sur le dernier chapitre de l'*Éthique à Nicomaque* – fondamental pour comprendre comment s'articulent la vertu, la loi et l'éducation dans l'économie générale de sa pensée –, en atteste. Alors même qu'il constitue selon nous un des lieux déterminants pour comprendre la justification de la nécessité de l'articulation des réflexions éthiques et des analyses plus explicitement politiques, il demeure à ce jour très largement sous-évalué dans sa charge théorique comme polémique. Apparaît ainsi la seconde explication qui nous paraît rendre raison de l'absence d'étude conséquente sur les rapports qu'entretiennent la législation et l'éducation dans la production de la vertu : la dépolitisation des réflexions éthiques contenues dans l'*Éthique à Nicomaque* et l'attention exclusivement portée au développement moral de l'individu sans considération pour sa nature essentiellement politique. Cette individualisation de la perspective éthique et l'abstraction

¹ W. Jaeger, *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*, [1935], Oxford, Clarendon Press, 1960.

² Sur la question de la chronologie des œuvres et plus précisément de la *Politique* : F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, Institut de Philosophie, 1948, p. 194-197.

³ On peine même à trouver chez certains interprètes la moindre trace d'un développement consacré aux livres VII et VIII dans des ouvrages pourtant censés être consacrés à la théorie politique aristotélienne. Voir par exemple : R. G. Mulgan, *Aristotle's Political Theory*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1977 ; F. Wolff, *Aristote et la politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.

⁴ Il faut en attribuer la cause – et le crédit – aux lectures unitaires de l'*EN* et de la *Politique* qui tendent à prendre le pas sur l'interprétation développementale : W. Wians, *Aristotle's Philosophical Development*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield, 1996 et singulièrement l'article de P. Pellegrin que le volume contient : P. Pellegrin, « On the "Platonic" Part of Aristotle's *Politics* », p. 347-357. L'article fondateur de cette lecture nous paraît être celui de P. Pellegrin, « "La politique" » d'Aristote : Unité et fractures éloge de la lecture sommaire », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 177, 2, 1987, p. 129-159.

qu'elle suppose des cadres communautaires dans lesquels naît, grandit et vit nécessairement tout individu nous paraît dommageable puisqu'elle ne rend justice ni à la dimension foncièrement politique du projet que le Stagirite déploie dans l'*EN* ni aux préoccupations profondément morales qui irradient toutes les réflexions contenues dans la *Politique*. Très rares sont en effet les études qui parviennent à rendre compte du développement moral de l'individu en prenant en compte son inscription dans la cité et tout ce qu'une telle situation anthropologique implique relativement à son éducation¹. C'est résolument dans cette ligne herméneutique que nous souhaitons inscrire notre travail afin de proposer une interprétation unifiée et cohérente du corpus constituant la philosophie pratique du Stagirite qui puisse rendre raison de sa conception de l'éducation et du rôle qu'y joue la loi². En effet, toutes les raisons³ qui font obstacle à la compréhension de la *παιδεία* aristotélicienne paraissent en définitive reductibles à une forme d'incompréhension sur la nature et le sens même qu'Aristote donne au projet qu'il déploie dans son œuvre éthico-politique. L'objectif de notre travail est donc d'éclairer sous un jour nouveau la politique aristotélicienne en établissant pourquoi et sous quelles modalités sa conception de l'éducation et de la législation en constituent le cœur. Il s'agit en d'autres termes d'exposer « le cercle de l'action politique⁴ » par lequel la bonne éducation produit de bons gouvernants qui, en retour, établissent un système politique et

¹ Quelques exceptions notables, portant sur des aspects différents du développement moral mais toujours réintégrés dans leur inscription politique : R. Bodéüs, *op. cit.* ; S. Vergnières, *Éthique et politique chez Aristote – Phusis, Ethos, Nomos*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995 ; S. Gastaldi, « Aristotele e le passioni del cittadino », in G. R. Giardina (ed.), *Le emozioni secondo i filosofi antichi*, Atti del Convegno Nazionale (Siracusa, 10-11 maggio 2007), CUECM, Catania, 2008, p. 117-134 ; G. Lawrence, « Acquiring Character: Becoming Grown-Up », in M. Pakalul et G. Pearson (éd.), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 233-283 ; G. Sadler, « Aneu Orexeos Nous: Virtue, Affectivity, and Aristotelian Rule of Law », *Studia Neoaristotelica*, 9, 2012, p. 105-132 ; Z. Hitz, art. cit.

² Nous partageons l'avis de R. Curren, *op. cit.*, p. 4 : « what is essential to an understanding of Aristotle's theory of education is a unified reading of the *Politics* and *Nicomachean Ethics* together. »

³ On pourrait à ces raisons fondamentales ajouter quelques raisons plus superficielles : le caractère éparé des réflexions d'Aristote sur l'éducation et l'absence de traitement systématique de cette question, l'aridité relative d'un traité qui se contente de compiler des notes de lecture sans réel principe d'organisation apparent (à la différence du caractère littéraire et linéaire de la *République*) ou encore l'inachèvement du texte lui-même. Sur ces raisons : R. Curren, *op. cit.*, p. 1-3.

⁴ P. Aubenque, « Politique et Éthique chez Aristote », *Ktéma*, n° 5, 1980, p. 211-221, p. 221 : « Il faut de bonnes lois pour former des citoyens vertueux ; mais il faut des législateurs vertueux pour produire de bonnes lois. » W. von Leyden, art. cit., p. 15 « According to Aristotle the function of laws is to inculcate habits which in their turn enable men to become virtuous. Alternatively, one might say that, in order to achieve their effect, laws presuppose a process of habituation from which they derive their power to command obedience. » E. Weil, « L'anthropologie d'Aristote », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 51^e année, n° 1, janv. 1946, p. 7-36, p. 22 : « La loi garantit l'éducation, et l'éducation fait un homme de l'enfant, qui est encore un animal. Il faut des hommes formés pour former les enfants, mais cette formation transcende l'individu : elle est l'œuvre de la Cité. »

pédagogique favorisant la diffusion de la vertu dans la cité. L'enjeu principal de notre réflexion est de déterminer les finalités de l'action du véritable politique et les modalités privilégiées de son intervention dans la cité afin de comprendre comment, pour Aristote, un homme devient vertueux. Pour ce faire, il est nécessaire de faire porter l'analyse sur trois aspects de la pensée du Stagirite, qui constitueront autant de parties dans notre travail.

Le premier est relatif à la nature du projet exposé dans l'*Éthique à Nicomaque* et dans la *Politique* et à son inscription dans le contexte complexe de son époque, marquée à la fois par la découverte de la loi, de sa rationalité et du rôle structurant qu'elle joue dans l'éducation morale des citoyens, et par la crise politique et pédagogique qui secoue l'Athènes des V^e et IV^e siècles. Plusieurs questions se posent alors. Quel regard Aristote porte-t-il sur la crise qui remet en cause l'autorité des lois et celle des maîtres ? Quelles solutions son projet éthico-politique formule-t-il ? Et comment, tout en assumant les ambitions, se démarque-t-il de la philosophie de son maître ? Relativement à cette dernière question l'enjeu est notamment de cerner l'originalité de la position du Stagirite par rapport aux prédécesseurs – τῶν προγενεστέρων¹ – qu'il critique. Il estime en effet, dans le dernier chapitre de l'*EN* que ces derniers « ont négligé d'explorer à fond le problème de la législation. – παραλιπόντων οὖν τῶν προτέρων ἀνερεύνητον τὸ περὶ τῆς νομοθεσίας. »² La charge polémique d'une telle affirmation doit être interrogée, et ce d'autant plus qu'elle est formulée dans le cadre d'une réflexion qui, tout en annonçant les développements contenus dans la *Politique*, porte à la fois sur les modalités privilégiées de la παιδεία et sur l'achèvement du projet qu'Aristote se propose dans l'*Éthique à Nicomaque*. Or, si l'articulation des réflexions éthiques et des analyses politiques contribue à ce que soit « achevée la philosophie des affaires humaines – ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία τελειωθῆ³ » et si cet achèvement passe par une étude de la nomothétique, notamment dans sa dimension pédagogique, la question devient alors celle de la fonction que remplit le travail spécifique du philosophe dans l'économie générale de ce projet. Puisque la finalité qu'il assigne à ses réflexions est pratique⁴, comment expliquer la théorisation qu'il propose de la vertu, du bonheur, de l'amitié ou encore des différents types de constitution dont il expose la nature ? En définitive il s'agit dans ce premier moment d'interroger la contribution spécifique qui revient au savoir théorique dans l'acquisition de la capacité nomothétique, dont Aristote affirme la nécessité pour tous ceux qui souhaitent, par leur action, rendre vertueux ceux dont

¹ *EN* X, 10, 1181b16.

² *EN* X, 10, 1181b12-13.

³ *EN* X, 10, 1181b15.

⁴ *EN* II, 2, 1103b27-29 ; *EN* X, 10, 1179a35-1179b4.

ils ont la charge. Car « prendre un sujet quel qu'il soit, c'est-à-dire celui qu'on vous propose, et lui inculquer de belles dispositions, n'est pas à la portée du premier venu. ὄντινα γὰρ οὖν καὶ τὸν προτεθέντα διαθεῖναι καλῶς οὐκ ἔστι τοῦ τυχόντος. »¹

Cette double fonction pédagogique et nomothétique de l'homme politique au cœur du projet aristotélicien sera l'objet du second moment de notre travail, dans lequel il s'agit de déterminer à la fois l'identité et les qualités morales et intellectuelles de celui qui est en charge des âmes de la cité. Qui est l'homme politique par excellence ? Et sur quoi repose sa capacité à être pour les citoyens la cause de leur vertu ? Pour le comprendre il est nécessaire de déterminer à quelles conditions et par quels facteurs éthiques et politiques un tel individu est susceptible d'advenir dans la cité afin de la gouverner vertueusement et avec justice. En d'autres termes quelle éducation doit-il recevoir pour pouvoir assumer le rôle qu'Aristote lui confie ? Cette question est indissociable de la finalité qui lui est assignée en tant que gouvernant dans la mesure où elle conditionne à la fois la nature de son excellence et les modalités particulières de son action. Or Aristote affirme qu'elle est « de produire et garder le bonheur et ses parties constituantes au profit de la communauté des citoyens. – τὰ ποιητικὰ καὶ φυλακτικὰ εὐδαιμονίας καὶ τῶν μορίων αὐτῆς τῆ πολιτικῆ κοινωνία. »² Une telle affirmation pose en droit au moins deux problèmes fondamentaux qu'il conviendra d'éclairer. Le premier est celui de l'existence d'une possible tension voire d'une contradiction entre la finalité et le bien individuel de chacun des membres de la cité, et ce vers quoi doit tendre l'action du législateur : l'avantage – συμφέρον – ou le bien – ἀγαθόν – commun³. Le second, sûrement plus déterminant encore, renvoie à la définition du meilleur genre de vie pour l'homme et à ce que la nature de l'activité en laquelle elle consiste, implique à la fois pour l'éducation du législateur et pour celle des citoyens. En effet « celui qui entend mener une recherche appropriée sur la constitution excellence doit d'abord nécessairement définir quel est le mode de vie le plus digne d'être choisi. περὶ δὲ πολιτείας ἀρίστης τὸν μέλλοντα ποιήσασθαι τὴν προσήκουσαν ζήτησιν ἀνάγκη διορίσασθαι πρῶτον τίς αἰρετώτατος βίος. »⁴ Faut-il ordonner l'éducation des citoyens à la vie contemplative ? Ou la finalité la plus haute à laquelle peuvent atteindre les citoyens est-elle une vie consacrée à l'établissement politique du bien commun ? La question est cruciale pour Aristote : « Et cela ne fait pas une petite différence suivant que l'un ou l'autre parti a

¹ *EN* X, 10, 1180b25-26.

² *EN* V, 3, 1129b17-19.

³ Aristote utilise ces deux expressions de manière indifférenciée : D. Morrison, « The Common Good » in M. Deslauriers et P. Destrée (eds.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 176-198, p. 177.

⁴ *Pol.* VII, 1, 1323a14-16.

raison, car, assurément, celui qui juge correctement ordonne nécessairement tout au but qui est le meilleur, et cela aussi bien pour chaque homme individuellement que pour le corps politique collectivement. διαφέρει δὲ οὐ μικρὸν ποτέρως ἔχει τὸ ἀληθές: ἀνάγκη γὰρ τὸν γε εἶ φρονοῦντα πρὸς τὸν βελτίω σκοπὸν συντάττεσθαι, καὶ τῶν ἀνθρώπων ἕκαστον καὶ κοινῇ τὴν πολιτείαν. »¹

Dans le cadre de cette réflexion il sera nécessaire de porter une attention toute particulière à la place qu'occupent, dans l'éducation, le loisir et les activités qui ont leur fin en elle-même. L'enjeu est en effet, pour le nomothète comme pour le philosophe, celui de la possibilité de faire advenir dans la cité, par une éducation authentiquement libérale, les figures qui réalisent au plus haut point la diversité des excellences pratiques et théorétiques.

Cette diversité et les moyens spécifiques qui lui conviennent pour être adéquatement prise en charge feront l'objet du troisième moment de notre travail, qui porte sur la nature des facteurs qui conditionnent et produisent la vertu en l'homme et sur leur articulation harmonieuse sous l'autorité du législateur et du pédagogue. Au chapitre treize du septième livre de la *Politique* Aristote affirme en effet qu'on « devient bon et vertueux par trois moyens, qui sont nature, habitude, raison. Ἀλλὰ μὴν ἀγαθοί γε καὶ σπουδαῖοι γίνονται διὰ τριῶν· Τὰ τρία δὲ ταῦτά ἐστι φύσις ἔθος λόγος. »²

A la fois point de départ comme ensemble de potentialités déterminées et fin visée en tant que destination propre de l'homme³, la nature constitue une donnée irréductible avec laquelle le législateur et le pédagogue doivent composer. Au-delà de sa fixité, sa relative plasticité et les déterminations passionnelles et rationnelles parfois contradictoires qui paraissent l'habiter, interrogent : jusqu'où l'intervention formatrice de la παιδεία et du νόμος peut-elle aller pour la contraindre, la structurer ou la réaliser ? Puisque, par son inachèvement, la φύσις semble appeler la παιδεία et l'intervention artificielle de ceux qui ont charge d'âme, il s'agit d'établir dans quelle mesure elle revêt une fonction normative dans la définition de l'éducation véritable. Car si « toute technique et toute éducation visent à remplir ce qu'il reste à accomplir dans la nature – πᾶσα γὰρ τέχνη καὶ παιδεία τὸ προσλείπον βούλεται τῆς πύσεως ἀναπληροῦν⁴ », les modalités de l'action pédagogique doivent être conformes à ce qu'une telle

¹ *Pol.* VII, 2, 1324a32-35.

² *Pol.* VII, 13, 1332a39-40. On retrouve cette triade en *Pol.* VII, 15, 1334b6-7.

³ *Pol.* I, 2, 1252b32-34 : « La nature d'une chose, c'est sa fin, ce qu'est chaque chose une fois sa croissance achevée, c'est cela que nous appelons la nature de chaque chose, par exemple d'un homme, d'un cheval, d'une famille. ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν: οἷον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης, ταύτην φασὲν τὴν φύσιν εἶναι ἐκάστου, ὥσπερ ἀνθρώπου ἵππου οἰκίας. »

⁴ *Pol.* VII, 17, 1337a1-3. *Phys.* II, 8, 199a15-16 : « Mais d'une manière générale, l'art, dans certains cas parachève ce que la nature n'a pas la puissance d'accomplir. – ὅλως δὲ ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι. »

réalisation implique. La difficulté se redouble d'ailleurs à la considération de la diversité des profils anthropologiques – hommes, femmes, enfants, esclaves – que manifeste la nature et dont le politique doit tenir compte pour conduire la cité, et les parties qui la composent à l'excellence qui leur est propre. L'enjeu sera donc de déterminer, dans ce moment de l'analyse, les modalités spécifiques de la παιδεία – dans sa dimension domestique et politique – qui peuvent répondre à la pluralité et à la complémentarité des fonctions qui structurent l'anthropologie aristotélicienne.

Si la nature est un facteur déterminant de l'acquisition de la vertu elle ne contient pas pour autant en elle-même le dynamisme et les moyens qui lui permettent de se réaliser. Ce n'est que par l'intervention des pédagogues (qu'ils soient les parents, les maîtres ou la cité elle-même à travers ses lois) que s'établit la vertu dans l'âme des individus et la cité. Le dernier moment de notre analyse s'attachera donc à comprendre les mécanismes qui président à cet établissement des dispositions morales en exposant notamment le rôle que joue l'habitude – ἔθος – dans l'accomplissement vertueux de la fonction rationnelle – λόγος – de l'homme, sous l'autorité de la loi – νόμος. Plusieurs questions se posent alors : quel rôle faut-il prêter aux habitudes dans le déploiement en l'homme de l'excellence de la raison pratique ? Le λόγος constitue-t-il la finalité absolue des processus pédagogiques ? Et quelle fonction la loi, en tant que raison droite – ὀρθὸς λόγος – et expression de la sagesse pratique – φρόνησις – du législateur, assume-t-elle dans la παιδεία authentique et dans la réalisation achevée de la nature humaine ? Au-delà de la compréhension du rôle spécifique de ces différents facteurs qui produisent la vertu, l'enjeu est de mettre au jour les modalités de leur articulation harmonieuse. En effet, s'il souhaite rendre ses citoyens vertueux et contribuer au bonheur de sa cité, le législateur doit « harmoniser ces facteurs entre eux – ταῦτα συμφωνεῖν ἀλλήλοις¹ ».

En définitive c'est donc sur le rôle pédagogique qu'assume le législateur et sur les modalités de son action politique² que porte notre travail. Car « être vertueuse pour une cité, n'est en rien le fruit du hasard, mais de science et de choix réfléchi. τὸ δὲ σπουδαίαν εἶναι τὴν πόλιν οὐκέτι τύχης ἔργον ἀλλ' ἐπιστήμης καὶ προαιρέσεως. »³ Comprendre pleinement le sens et la portée du projet aristotélicien implique ainsi de remettre en son cœur les deux modalités privilégiées de l'action politique que sont la législation et l'éducation puisque « nul ne saurait

¹ *Pol.* VII, 13, 1332b5-6. *Pol.* VII, 15, 1333b9-10 : « ces facteurs doivent s'unir dans la plus parfaite harmonie – Ταῦτα γὰρ δεῖ πρὸς ἀλλήλα συμφωνεῖν συμφωνίαν τὴν ἀρίστην. »

² M. Defourny, *op. cit.*, p. 166 : « Il n'y a pas de politique indépendante de la pédagogie ni de pédagogie indépendante de la politique. »

³ *Pol.* VII, 13, 1332a31-32.

contester – οὐδείς ἂν ἀμφισβητήσῃε¹ » que « le législateur doit s'occuper avant tout de l'éducation des jeunes gens. – τῷ νομοθέτῃ μάλιστα πραγματευτέον περὶ τῶν νέων παιδείαν. »²

¹ *Pol.* VIII, 1, 1337a12.

² *Pol.* VIII, 1, 1337a11-12.

CHAPITRE I - DE LA DECOUVERTE DE LA LOI A LA CRISE DE L'EDUCATION

INTRODUCTION

Dans le *Gorgias* de Platon, alors que se joue l'étude de la définition de la justice, une réflexion s'amorce sur les contradictions entre la loi et la nature au cours de laquelle Calliclès affirme : « Chez nous, les êtres les meilleurs et les plus forts, nous commençons à les façonner, dès leur plus jeune âge – ἐκ νέων λαμβάνοντες – comme on fait pour dompter les lions ; avec nos formules magiques et nos tours de passe-passe, nous en faisons des esclaves – καταδουλούμεθα – en leur répétant qu'il faut être égal aux autres et que l'égalité est ce qui est beau et juste. Mais j'en suis sûr, s'il arrivait qu'un homme eût la nature qu'il faut pour secouer tout ce fatras, le réduire en miettes et s'en délivrer, si cet homme pouvait fouler aux pieds nos grimoires, nos tours de magie, nos enchantements, et aussi toutes nos lois qui sont contraires à la nature – καὶ νόμους τοὺς παρὰ φύσιν ἅπαντας –, si cet homme, qui était un esclave se redressait et nous apparaissait comme un maître, alors, à ce moment-là, le droit de nature – τὸ τῆς φύσεως δίκαιον – brillerait de tout son éclat. »¹

Ces affirmations désabusées sur l'éducation contemporaine et cette espérance en l'avènement d'un gouvernement fondé sur le droit de nature – c'est-à-dire en l'occurrence la force – posent parfaitement les termes des débats philosophiques et politiques qui agitent la Grèce antique, et tout particulièrement Athènes, à partir du V^e siècle. L'influence des sophistes et le déploiement de la pensée critique mettent en effet en crise les fondements de la vie politique, la légitimité des lois établies et plus généralement l'autorité des différentes institutions traditionnelles. La crise que traverse la loi, dont la découverte de la positivité légitime les procès en illégitimité, voit ainsi s'opposer les partisans de l'affirmation d'un droit naturel – dont Calliclès est un des représentants – et les défenseurs de la valeur de cette positivité et du consentement au contrat initialement établi entre les citoyens qu'elle présuppose. L'éducation, que l'on peut définir en première instance comme « le moyen par lequel une communauté sauvegarde et transmet ses caractères physiques et intellectuels² », n'échappe pas à cette crise. La remise en cause de l'autorité de la tradition et du rôle des poètes dans la conduite de la vie ainsi que le développement de la rationalité philosophique, si ce n'est contre, du moins à la différence de la pensée religieuse, contribuent en effet à délégitimer les structures collectives existantes et leur rôle pédagogique.

Les projets platonicien et aristotélien s'inscrivent dans ce mouvement de crise, mouvement dont ils contribuent à expliciter et clarifier les origines, le cadre, les termes, les

¹ *Gorgias*, 483e-484b.

² W. Jaeger, *op. cit.*, p. 11.

problématiques et auquel ils vont tenter d'apporter leurs réponses. On peut en effet lire leurs projets philosophiques à l'aune à la fois de la découverte de la loi et de la crise que traverse l'éducation athénienne. Pour en saisir tous les tenants et les aboutissants, il convient tout d'abord de faire porter l'analyse sur le sens et la portée de cette crise philosophique, politique et pédagogique afin d'établir le constat critique qu'Aristote pose sur ses prédécesseurs. Cela permettra, en définitive d'explicitier le sens du projet aristotélicien relativement à la législation et à l'éducation.

I. A. LA CRISE POLITIQUE ET PEDAGOGIQUE

Comprendre la crise politique et pédagogique que traverse la Grèce à l'époque où les philosophies de Platon et d'Aristote sont formulées nécessite tout d'abord de comprendre le cadre historique, culturel et intellectuel dans lequel les idées mêmes de gouvernement politique et d'éducation émergent. Cette nécessité est d'autant plus impérieuse que, comme le souligne Jaeger, l'on a eu tendance à considérer les doctrines morales des cité-États archaïques, notamment celles de Platon et d'Aristote, comme « des créations atemporelles et éternelles¹ ». L'enjeu de ce premier moment est donc de reconstituer le déploiement poétique, historique et philosophique de la sensibilité morale grecque dans son rapport à la loi et celui de la *παιδεία* qui l'a façonnée.

I. A. 1. HOMERE ET LES POETES : EDUCATION ET DECOUVERTE DE LA LOI

Si la pensée rationnelle abstraite et systématique de la nature de la loi, de son gouvernement et de son rôle dans l'éducation de la communauté politique a vu le jour avec Platon et Aristote, tous les éléments de réflexion qu'ils déploient trouvent d'une manière ou d'une autre, et de manière plus ou moins confuse, leur origine et leur source vive dans le corpus homérique et la culture qu'il a contribué à façonner². Par la pensée de la loi et de la justice que ses poèmes expriment et imaginent, et par le rôle pédagogique que l'*Illiade* et l'*Odyssée* ont joué dans la structuration affective, morale et intellectuelle – pour ne pas dire spirituelle – des Grecs, ce corpus représente en effet la matrice originelle à partir de laquelle tous les questionnements philosophiques sur ces sujets ont été forgés. Dans cette perspective, et dans le cadre de l'étude qui est la nôtre, deux dimensions principales du corpus homérique vont alors retenir notre attention : son rôle pédagogique, et la manière dont il exprime, en ses termes, la découverte grecque de la loi, de son ordre et de sa fonction.

¹ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 142.

² H.-I. Marrou compare ainsi la figure d'Homère à celles de Shakespeare ou de Dante pour en montrer toute la puissance, tout en soulignant que « la domination d'Homère sur l'éducation grecque s'exerça de façon bien plus totalitaire encore » que chez les Anglais ou les Italiens. H.-I. Marrou, *op. cit.*, p. 33. D. Kagan évoque « the almost biblical reverence » qu'inspiraient les épopées homériques chez les Grecs. D. Kagan, *The Great Dialogue – History of Greek Political Thought from Homer to Polybius*, New York, The Free Press, 1965, p. 1.

(a) Homère éducateur de la Grèce

Dans l'ouvrage monumental qu'il a consacré à la formation du caractère grec, W. Jaeger affirme qu'Homère est « le premier et le plus grand des créateurs qui modelèrent la vie et le caractère grecs¹ ». Par là il souligne le rôle déterminant que ses poèmes ont joué dans la παιδεία grecque et la dimension fondatrice des modèles de comportement qu'il met en valeur et contribue à exalter. L'idée d'une influence déterminante d'Homère dans l'éducation des Grecs n'est d'ailleurs pas récente du tout², l'expression d'une telle idée se trouvant déjà chez Platon. Au livre X de la *République*, en 606e, il évoque en effet la manière dont ses contemporains font d'Homère – τὴν Ἑλλάδα πεπαίδευκεν – l'éducateur de la Grèce, considérant qu'il « mérite qu'on entreprenne de connaître son œuvre pour apprendre à administrer et à éduquer dans le domaine des affaires humaines³ ». Dans la même perspective Xénophane de Colophon affirme que « tous, depuis le début, ont appris d'Homère⁴ ». On trouve enfin également cette idée que les poèmes homériques constituent le corpus fondateur de toute bonne éducation – même si elle y est en partie raillée, par Socrate notamment⁵ – dans le *Banquet* de Xénophon. En effet au chapitre III, alors que chaque convive énonce la compétence ou le savoir dont il peut s'enorgueillir, Nikératos affirme que son père Nicias, afin qu'il devienne un honnête homme accompli – ἀνὴρ ἀγαθός – a décidé de lui faire apprendre par cœur tout Homère⁶. Cette connaissance encyclopédique, qui est aussi une compétence technique⁷ est le motif principal de sa fierté. Ce rôle pédagogique d'Homère a même été affirmé par la postérité puisque l'on trouve encore au XII^e siècle l'expression « d'éducation homérique – ὁμηρικὴ παιδεία » pour désigner

¹ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 65. On trouve une idée similaire chez M. I. Finley : « If a Greek owned any books – that is, papyrus rolls – he was almost as likely to own the *Iliad* and *Odyssey* as anything from the rest of Greek literature. » M. I. Finley, *The World of Odysseus*, New York, The Viking Press, 1954, p. 11.

² Comme le souligne N. Richardson : « C'était un lieu commun ancien de considérer qu'Homère lui-même était comme l'Océan, le fleuve qui entoure la terre et qu'il désigne comme la source de toutes les eaux du monde ; car presque toute la culture grecque – littérature, religion, éducation – prenait sa source en lui. » N. Richardson, « La lecture d'Homère par les Anciens », *Lalies*, n° 10, 1990, p. 293-327, p. 294.

³ *Rép.* X, 606e.

⁴ Xénophane de Colophon, « Silles » 10, in J. Voilquin, *Les penseurs grecs avant Socrate, de Thalès de Milet à Prodicos*, Paris, Garnier Frères, 1964, p. 64.

⁵ Sur ce point on peut se reporter avec profit à : S. Gotteland, « Homère dans les écrits socratiques de Xénophon », in S. Dubel, A.-M. Favreau-Lunder, E. Oudot (dir.), *A l'école d'Homère – La culture des orateurs et des sophistes*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 2015, p. 175-189.

⁶ Xénophon, *Banquet* III, 5 : « Ὁ πατὴρ ὁ ἐπιμελούμενος ὅπως ἀνὴρ ἀγαθός γενοίμην ἠνάγκασέ με πάντα τὰ Ὀμήρου ἐπι μαθεῖν· καὶ νῦν δυναίμην ἀν Ἰλιάδα ὅλην καὶ Ὀδύσσειαν ἀπὸ στόματος εἰπεῖν. Mon père, dit Nikératos, désirant que je devinsse honnête homme, m'a forcé à apprendre toutes les œuvres d'Homère, et je pourrais en ce moment vous réciter l'*Iliade* tout entière ainsi que l'*Odyssée*. »

⁷ Xénophon, *Banquet* IV, 6.

les valeurs éthiques transmises par ce corpus et ses modèles, chez l'archevêque Eustathe de Thessalonique¹.

En quoi consiste, dans son « éthique » – pour reprendre l'expression d'Henri-Irénée Marrou² – l'éducation homérique ? Elle est en quelque sorte contenue et condensée dans deux formules particulièrement éloquents, qui en expriment la teneur générale.

La première se retrouve – sous la même forme – en deux endroits de l'*Illiade* : « ἀὖ ἐν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων. Être toujours le meilleur et se maintenir supérieur aux autres. »³ La première fois elle est mise dans la bouche d'Hippolokhos, fils de Bellérophon, et père de Glaucos, à qui elle s'adresse. La seconde fois, elle est une parole rapportée par Nestor à Patrocle qui aurait été adressée par Pelée à son fils Achille. Ce premier précepte souligne le caractère fondamentalement aristocratique de l'éducation homérique. Le héros est un homme de valeur, de grandeur et soucieux de sa gloire, par laquelle il se distingue et affirme sa noblesse et sa supériorité par rapport au commun des mortels, quel qu'en soit le prix. Achille en est l'incarnation la plus emblématique dans sa quête d'immortalité⁴.

La seconde formule est prononcée à l'adresse d'Achille par son vieux conseiller et précepteur Phénix qui lui rappelle comment il l'a éduqué à se montrer bon orateur en même temps que vaillant guerrier⁵. L'excellence grecque se révèle ici dans ses deux dimensions principales : la valeur militaire et l'exaltation du courage guerrier⁶ d'une part, et la noblesse spirituelle révélée par les facilités d'élocution et l'habileté rhétorique d'autre part. Si la mise en avant de la valeur militaire peut sembler évidente et attendue dans une époque « féodale⁷ » où le héros est avant tout un guerrier ambitieux dont la raison de vivre et la plus grande gloire sont la victoire⁸, Jaeger souligne l'originalité de la mise en avant de la qualité d'orateur. Celle-ci est

¹ G. Kolovou, « L'importance des épopées homériques pour l'éducation des jeunes gens selon Eustathe de Thessalonique », *Syntaktika*, vol. 51, 2017, p. 1-10.

² H.-I. Marrou distingue les éléments *techniques* de l'éducation homérique, par lesquels un enfant est préparé et progressivement initié à un mode de vie déterminé, par exemple le maniement des armes, les arts musicaux etc., et l'élément *éthique* qu'il définit comme « un certain idéal de l'existence, un type idéal d'homme à réaliser. » H.-I. Marrou, *op. cit.*, p. 32.

³ *Il.* XI, 784 et *Il.* VI, 208.

⁴ *Il.* IX, 410.

⁵ *Il.* IX, 443.

⁶ « The aristocratic hero held his dominant position through his *arete*, his courage in battle. » J. V. Luce, « The *Polis* in Homer and Hesiod », *Proceedings of the Royal Irish Academy*, vol. 78, sect. C, 1978, p. 1-15, p. 12.

⁷ H.-I. Marrou, *op. cit.*, p. 27. Tout en soulignant l'anachronisme de l'utilisation du terme, l'auteur le justifie : « nous parlerons d'un "moyen âge homérique" (...) parce que la structure politique et sociale de cette société archaïque présente des analogies formelles avec celle de notre Moyen Âge occidental (...) surtout celui qui va chez nous de l'époque mérovingienne à l'an 1000 (...) : la société homérique apparaît assez analogue à la pré-féodalité carolingienne. »

⁸ H.-I. Marrou évoque l'origine de la culture grecque comme « une aristocratie de guerriers ».

l'expression du raffinement de l'intelligence et des mœurs qui témoigne de l'idéal – pour ainsi dire complet¹ – auquel aspire le héros grec cultivant à la fois les facultés de l'âme et celles du corps, et dont Ulysse – homme aux mille tours, *πολύτροπος ἀνὴρ* – est la figure particulièrement symbolique.

En définitive : « Les Grecs des générations postérieures eurent raison de considérer ce vers comme l'expression la plus ancienne de l'idéal grec d'éducation, de son effort pour traduire l'ensemble des possibilités humaines. »² L'ἀρετή de l'homme grec, conçue comme quintessence même de l'éducation aristocratique dans la Grèce archaïque, est donc tout à la fois vertu physique et intellectuelle, incarnée dans la figure du héros dont il convient de célébrer, de raconter et surtout d'imiter les exploits.

En effet, au-delà de l'élément éthique qui définit le contenu de l'éducation homérique, il est essentiel d'en exposer les modalités pratiques de transmission. Si ce que dit Nikératos de sa propre éducation montre bien le rôle que peut jouer l'apprentissage du contenu même des épopées dans l'acquisition de certains savoirs et de certaines compétences techniques – Nikératos, en IV, 6, affirme ainsi que l'étude d'Homère lui permet tout à la fois de devenir « économe, orateur, général [et de] ressembler à Ajax, à Nestor, à Ulysse, [puisqu'il est dorénavant capable] d'enseigner tout cela³ » – la principale modalité pédagogique par laquelle le corpus homérique a façonné les comportements repose sûrement dans les figures personnelles qu'il valorise et donne ainsi à imiter. En effet, dans une époque où les systèmes juridiques ou moraux ne sont pas formalisés ou établis positivement, le rôle des figures valorisées n'en est que plus déterminant pour la structuration morale des individus. Elles incarnent la norme du comportement qu'il convient d'adopter et l'idéal qu'il s'agit d'atteindre : « la référence la plus sûre qui se puisse rencontrer en cas de difficulté personnelle est la vie exemplaire des héros anciens⁴ ». L'édification par l'exemple apparaît en ce sens comme le premier ressort de l'éducation, cette édification étant elle-même au cœur du parcours « pédagogique » emprunté par les héros eux-mêmes. Que l'on pense à Athéna évoquant la figure d'Oreste pour éduquer Télémaque⁵, à Chiron se référant à Méléagre pour exhorter

¹ Pour reprendre une terminologie valéryenne. P. Valéry, « Note (ou l'Européen) » in *Œuvres*, t. I, éd. Jean Hytier, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », [1924], 1957, p. 1011.

² W. Jaeger, *op. cit.*, p. 35. Jaeger précise en note : « Telle était l'opinion de l'auteur grec dont Cicéron s'inspira pour la section de son *De Oratore* (III, 57) où figure le vers. »

³ Xénophon, *Banquet* IV, 6.

⁴ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 60.

⁵ *Od.* I, 30-40 ; III, 306.

Achille à adopter une juste attitude face à sa propre colère¹, ou à Achille lui-même introduisant la figure de Niobé pour encourager Priam à se nourrir², force est de constater que les παράδειγμα³ jouent un rôle décisif dans le conseil en quoi consiste en partie l'éducation⁴ dans les poèmes. L'exaltation passée et présente de la valeur et du comportement des Anciens – l'antiquité étant gage d'autorité – joue alors un rôle crucial dans la constitution du corpus de principes structurant la moralité collective.

L'insistance d'Homère lui-même sur la valeur pédagogique de ces παράδειγμα est telle qu'on peut légitimement réaffirmer à la suite de Jaeger que l'auteur des épopées « estime que le rappel des exemples fournis par les héros célèbres et par la tradition, fait partie intégrante de toute éthique aristocratique et de toute éducation⁵ » et que tout comme *l'Odyssée*, « *l'Iliade* a pour but d'éduquer⁶ ». C'est d'ailleurs un jugement auquel semble souscrire Platon lorsqu'il affirme que le poète « pare de gloire des myriades d'exploits des Anciens, et ainsi fait l'éducation de la postérité – μυρία τῶν παλαιῶν ἔργα κοσμοῦσα τοὺς ἐπιγιγνομένους παιδεύει⁷ ».

Pour autant, si l'efficace pédagogique repose sur la dimension paradigmatique des figures mises en avant par les épopées, c'est aussi – et plus fondamentalement surtout – parce qu'elles expriment une certaine moralité dont l'ordre est considéré comme à la fois juste et bon par la culture même qui le porte. En effet on ne peut disjoindre l'influence déterminante de l'éducation homérique du certain ordre, dont le comportement des héros est souvent l'expression et qu'Homère contribue en partie à mettre au jour en le découvrant.

¹ *Il.* IX, 524-605. Lorsqu'il évoque cette colère d'Achille et sa dureté Aristote emploie également le terme παράδειγμα en *Poétique* 15, 1454b14.

² *Il.* XXIV, 601-619.

³ Sur la nature, la fonction, et l'interprétation à donner aux différents types de παράδειγμα, notamment mythologiques, voir : R. Oehler, *Mythologische Exempla in der älteren griechischen Dichtung*, Bâle, 1925 ; H. V. Canter, « The mythological paradigm in Greek and Latin poetry », *AJPh*, vol. 54, 1933, p. 201-224 ; M. M. Willcock, « Mythological paradeigma in the *Iliad* », *The Classical Quarterly*, New Series, Cambridge University Press, vol. 14, n° 2, nov. 1964, p. 141-154 ; G. Nagy, « Mythological exemplum in Homer », in R. Hexter et D. Selden (eds.), *Innovations of Antiquity. The New Ancient World*, New York, Londres, Chapman and Hall, 1992, p. 311-331 ; G. Nagy, *Homeric questions*, Austin TX, University of Texas Press, 1996, chap. 4 : « Myth as exemplum in Homer », p. 113-146. Pour une bibliographie assez complète : J. Berlioz et J.-M. David, « L'introduction bibliographique », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge, Temps modernes*, t. 92, n° 1, 1980, volume portant sur le thème : « Rhétorique et histoire. L' "exemplum" et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval ».

⁴ « Tel est le secret de la pédagogie homérique : l'exemple héroïque, παράδειγμα. (...) C'est en ce sens profond qu'Homère a été l'éducateur de la Grèce : comme Phénix, comme Nestor ou Athéna, sans cesse il présente à l'esprit de son disciple des modèles idéalisés. » H.-I. Marrou, *op. cit.*, p. 38.

⁵ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 62.

⁶ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 78.

⁷ *Phèdre*, 245a.

(b) Homère, la justice et la loi

La moralité grecque et les valeurs et vertus héroïques qui l'expriment ne reposent pas sur un corpus juridique et normatif établi positivement dans les temps homériques. Le droit qui prévaut à l'époque, et qui détermine les règles du comportement, est un droit coutumier qui est le fruit de la tradition orale et de l'autorité de la coutume¹. Pour autant, ces normes sont tout de même fortement structurées par un principe fondamental de justice et d'ordre qui les fonde et leur confère en partie leur force : la *themis*².

Le terme désigne originellement dans les sociétés féodales la prescription qui « fixe les droits et les devoirs de chacun sous l'autorité du chef du *genos*, que ce soit dans la vie de tous les jours à l'intérieur de la maison ou dans les circonstances exceptionnelles : alliance, mariage, combat³ ». Chez Homère, ce terme renvoie à une forme de justice à la fois primitive et divine. Themis est en effet une Titanide, fille d'Ouranos et de Gaïa, et deuxième épouse de Zeus⁴ avec qui elle engendre les Hôrai : Eunomia (Bonne Organisation), Dikê (Justice), et Eirênê (Paix). Par ses filles, Thémis contribue ainsi au maintien et à l'avènement de la souveraineté divine de Zeus⁵, garant d'un certain ordre et de son harmonie. L'ordre dont il s'agit ici n'est d'ailleurs pas uniquement un ordre cosmique⁶ puisque la *themis* est également un don de Zeus fait aux hommes⁷ par lequel ils peuvent maintenir la cohésion et l'unité de l'ordre social et qui les fait entrer pleinement dans une vie humaine civilisée. Cette prévalence ou non de la justice dans les diverses formes d'organisation humaine constitue même pour Homère le critère déterminant de

¹ Cela ne signifie pas que les procédures judiciaires n'existaient pas dans les temps homériques, comme le montre la fameuse représentation du procès sur le bouclier d'Achille (*Iliade* XVIII, 478-617). Pour autant, comme le souligne J. V. Luce, à cette époque : « the quality of civil justice depends on the integrity of the kings and nobles who administer the traditional and unwritten set of precedents. We are still far from written constitutions and the "rule of law", that supra-personal and binding system which was one of the great creations of the Archaic Age. » J. V. Luce, art. cit., p. 15.

² Sur cette notion : J. Rudhardt, Themis et les Horai. Recherche sur les divinités grecques de la justice et de la paix, Genève, Droz, 1999, p. 97-107 ; C. Pelloso, Themis e Dike in Omero : ai primordi del diritto dei Greci, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2012 ; V. du Sablon, Le système conceptuel de l'ordre du monde dans la pensée grecque à l'époque archaïque : timè, moira, kosmos, themis et dikè chez Homère et Hésiode, Louvain, Peeters, 2014.

³ E. Bénéviste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Editions de Minuit, 1969, p. 103. Sur le sens de ce terme, voir également : G. Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, Fontemoing, 1904, p. 19-20 ; L. Gernet, *Recherche sur le développement de la pensée morale et juridique en Grèce ancienne*, Paris, Ernest Leroux, 1917, p. 23-24.

⁴ Hésiode, *Théogonie*, 901-906.

⁵ Hymne homérique à Zeus, 1-3.

⁶ Sur les rapports entre Thémis et la notion d'ordre cosmique : A. Lo Schiavo, *Themis e la la sapienza dell'ordine cosmico*, Napoli, Bibliopolis, 1997.

⁷ Hésiode, Les travaux et les jours, 278-279.

leur grandeur, de leur vertu et *in fine* de leur civilisation, comme en atteste le jugement qu'il porte, à travers la voix d'Ulysse, sur le monde barbare, car « sans loi – ἀθεμίτων¹ », des cyclopes². Privés « d'assemblées délibérantes et de thémistes – οὔτε ἀγοραὶ βουλευφόροι οὔτε θέμιστες³ », ils « ignorent toute possibilité de régler pacifiquement un désaccord et toutes règles sociales⁴ ». Dans cette perspective seule la force brute imposant sa violence peut faire prévaloir telle ou telle décision.

A l'inverse, chez les hommes grecs, l'autorité des rois est fondée sur la *themis*, et transcrite par les *thémistes*, qui sont l'expression de la source, en Zeus, de toute justice terrestre⁵. Comme le rappelle Ulysse, c'est Zeus lui-même qui « donne le sceptre et les *thémistes* au roi afin que pour eux [les Achéens] il décide⁶ ». De la même manière Achille s'adresse aux fils des Achéens au premier chant de l'*Iliade* en soulignant qu'ils « rendent la justice – δικασπόλοι – et, au nom de Zeus, maintiennent les *thémistes* – οἷ τε θέμιστας πρὸς διὸς εἰρύαται⁷ ». Ainsi : « La société homérique se fonde sur un système normatif et juridictionnel régulé par Zeus qui encadre les conduites des hommes. Il confie aux *basileis* les principes de bon gouvernement afin qu'ils assument, en son nom, l'autorité juridictionnelle en respectant l'impératif d'équilibre exigé par la *themis*. »⁸

¹ *Od.* IX, 106.

² *Od.* IX, 114 : « chacun, sans s'occuper d'autrui, dicte sa loi à ses enfants et femmes. » Platon, dans les *Lois* (III, 680b-e) et Aristote dans l'*EN* (X, 10, 1180a24-29) décrivent ce fonctionnement comme caractéristique d'une société patriarcale. Nous reviendrons sur ce point déterminant.

³ *Od.* IX, 112.

⁴ *Od.* IX, 215.

⁵ *Il.* II, 206 ; IX, 99. Le sceptre est le symbole, pour les *basileis*, de ce pouvoir conféré par Zeus. Sur le sceptre et sa fonction : P. Carlier, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg, AECR, Études et Travaux VI, 1984, p. 191-192 ; D. Bouvier, *Le sceptre et la lyre. L'Iliade ou les héros de la mémoire*, Grenoble, Jérôme Million, 2002, p. 273-275. E. Benveniste, *op. cit.*, p. 102-103, souligne que le terme de justice – θέμις – est proche du terme *thémétlia*, qui signifie « le fondement », « la base ». S. Trierweiler liste les emplois du terme au pluriel, qui sert à désigner chez Homère sous différentes formes : de simples habitudes devenues de véritables règles de comportement (*Iliade* XXIV, 652), une norme sociale primordiale dans la société héroïque (*Odyssée* XI, 451), ou encore les règles relatives à la pureté et à l'impureté, au culte des morts ainsi qu'aux conduites consécutives à un meurtre (*Odyssée* III, 45 ; *Iliade* XVI, 796 ; XXIII, 44). A. Fouchard réunit les *thémistes* sous trois grandes catégories : « les décisions d'une autorité (de Zeus ou des dieux ou d'un roi), les règles de vie en société, et les redevances dues à un roi ». S. Trierweiler, « La conception et l'expression d'un droit structuré dans la société homérique à travers les notions de *themis* et *dikê* », *Archimède*, 4, 2017, p. 196-206. A. Fouchard, « Homère et le bon ordre politique », *GAIA. Revue interdisciplinaire sur la Grèce ancienne*, 2003, n° 7, p. 75-86, p. 77.

⁶ *Il.* IX, 99 ; II, 206. J. V. Luce, art. cit., p. 10 : « The King under Zeus is the ultimate source of authority. »

⁷ *Il.* I, 238-239.

⁸ S. Trierweiler, art. cit., p. 205.

Il y a donc une parenté fondamentale entre les normes sociales ayant, par la tradition, acquis force de loi et l'agencement même de la réalité qui trouve son origine en Zeus. Cette unité structurelle de la *themis* – incarnée par la divinité et exprimée dans la structuration de l'organisation sociale et dans la détermination des valeurs qui y sont prônées – est déterminante car c'est elle qui fonde en partie la grandeur et la noblesse des idéaux portés par les héros. En effet, par la référence qu'il fait lui-même à la *themis* et par le comportement juste, convenable et exemplaire qu'il peut déployer dans son style de vie, le héros s'inscrit dans cet ordre qui le dépasse et accède à cette immortalité et à cette gloire propres à un ordre divin.

Les principes valorisés de la moralité grecque ne relèvent pas ainsi d'une simple logique arbitraire – qui sanctionnerait par la seule force de l'habitude des pratiques coutumières indépendamment de leur dimension divine – mais bien d'une compréhension de la structuration même de la réalité. Dans cette perspective les limites fixées par les règles éthiques communément admises ne sont pas conçues ni déterminées négativement comme des obligations morales imposées de l'extérieur. Elles rejoignent bien plutôt la structure même de la réalité et elles expriment, pour reprendre l'expression de Jaeger, « les lois fondamentales de l'être¹ ».

En ce sens, ce n'est pas parce que la loi n'est pas pensée ni exposée en tant que telle et pour elle-même chez Homère – le terme de *nomos*, qui servira par la suite à Platon et Aristote pour désigner la loi au sens strict du terme, ne se trouve pas encore dans les épopées² – qu'elle n'existe pas déjà comme une forme de « principe général de vie³ » dont la pensée rationnelle exprimera par la suite toutes les déterminations. Comme le dit si bien Jaeger en une formule explicite : « Les poèmes homériques contiennent en germe toute la philosophie hellénique. »⁴

(c) Les poètes, la justice et la loi

A la suite d'Homère, et avant que les philosophes ne spéculent sur cette notion, la nature de la loi a été l'objet d'un certain nombre de réflexions des poètes grecs qui ont contribué à exprimer, plus rationnellement, son origine, sa nature et sa fonction. Sans retracer ici l'intégralité du mouvement par lequel des figures poétiques ont contribué de près ou de loin à

¹ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 78.

² Nous reviendrons par la suite sur l'apparition de ce terme.

³ W. Jaeger, « Éloge de la loi. L'origine de la philosophie légale et les Grecs », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 8, déc. 1949, p. 5-42, p. 6. Publié initialement dans *Interpretations of Modern Legal Philosophy*, New York, Oxford University Press, 1947.

⁴ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 83.

cette évolution, il convient tout de même d'évoquer succinctement – pour mieux comprendre par la suite la manière dont Aristote les lit et les interprète – les figures et le rôle déterminant qu'ont joué Hésiode, Héraclite et Solon.

On trouve en effet, dans la poésie du premier, un infléchissement dans la conception proposée de l'ordre du monde, de sa nature et de son origine, par rapport à la poésie homérique. Alors que dans cette dernière, Zeus, tout en étant le garant de la justice, conserve des caractéristiques anthropomorphiques importantes, il devient chez Hésiode « exclusivement le symbole divin de la majesté de la justice¹ ». Ce changement de statut constitue une forme de rationalisation par abstraction de la conception de la justice, particulièrement bien exprimée par la substitution au terme de *thémis* de celui de *dikè*². *Dikè* est une déesse créée par Hésiode, fille de Zeus³, dont la fonction est d'administrer la justice auprès de son père et qui exprime, à la différence des décrets paternels marqués par une forme d'arbitraire, une conception plus égalitaire et réciproque de la justice⁴. Celle-ci se donne notamment à voir dans le propos liminaire et la justification même de l'ouvrage *Les Travaux et les jours*, qui prend pour point de départ la querelle portée devant la loi entre Hésiode et son frère Persès à propos de l'héritage paternel et qui souligne ainsi la manière dont cette rationalisation trouve son expression dans les formes sociales de la Grèce et dans l'affirmation progressive, par les citoyens eux-mêmes, d'une volonté de justice et d'égalité. En effet : « La révolution sociale qui, au sixième et au septième siècles, transforma l'ordre féodal du monde grec primitif se fit au nom de *dikè* et au nom de *nomos*, ou bien (pour mieux accentuer l'égalité en droit des citoyens) au nom d'*isonomia*. »⁵ S'affirme donc progressivement, contre la force de la violence et l'arbitraire, un désir d'égalité et de justice qui serait formulé dans des normes communes et établies

¹ W. Jaeger, art. cit., p. 10. Cette rationalisation de la figure de Zeus se retrouve dans la *Théogonie* ou dans la *Généalogie des Dieux* dans lesquelles Hésiode, qui continue à exprimer en termes religieux l'ordre du monde, dégage de la description mythologique, pour la première fois, des lois éternelles exprimées sous la forme d'un « système philosophique cohérent (...) élaboré et gouverné par la raison ». Comme le précise Jaeger, Hésiode « fournit pour l'évolution de l'univers une explication intelligible où les forces éthiques ont leur place à côté des forces telluriques et atmosphériques de la nature. » (p. 96-97). Ce travail d'explication préfigure ainsi clairement les premiers systèmes philosophiques qui iront au bout de cette rationalisation deux siècles plus tard.

² D. Aubriot, « Les *Litai* d'Homère et la *Dikè* d'Hésiode », *Revue des Études Grecques*, t. 97, fasc. 460-461, janv.-juin 1984, p. 1-25. A la suite de T. A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, Londres, Routledge & Paul, 1951, p. 16-17, D. Kagan, *op. cit.*, p. 20 fait de ce passage de l'une à l'autre un des traits caractéristiques et déterminants de l'émergence de la cité dans le monde grec.

³ Hésiode, *Théogonie*, 901-906.

⁴ Sur la notion de justice dans l'œuvre d'Hésiode : J. R. Warden, « The mind of Zeus », *Journal of the History of Ideas*, 1971, vol. 32 (1), p. 3-14 ; M. Gagarin, « *Dikè* in the *Works and Days* », *Classical Philology*, vol. 68, n°2, 1973, p. 81-94 ; E. F. Beall, « Hesiod's Treatise on Justice : "*Works and Days*" », 109-380 », *The Classical Journal*, vol. 101, n° 2, déc.-janv. 2005/2006, p. 161-182.

⁵ W. Jaeger, art. cit., p. 11.

positivement bien que toujours pensées à l’aulne de la norme de la justice divine. Là encore, comme c’était le cas chez Homère, la justice et son règne restent le critère distinctif de l’homme par rapport à la bête. Ainsi s’exprime le poète à l’encontre de son frère : « Garde cet avis dans ton cœur, écoute la justice, oublie à jamais la violence. Telle est la loi que Zeus a prescrite aux hommes ; que les poissons, les fauves, les oiseaux ailés se dévorent puisqu’il n’est point parmi eux de justice. Mais aux hommes, il a fait don de la justice, le plus grand de tous les biens. »¹ Si l’affirmation de la justice est donc le lieu propre de l’humanité, elle est aussi structurellement affirmation d’égalité puisqu’elle récuse la loi du plus fort comme en atteste la fable hésiodique de l’épervier et du rossignol².

Cette expression en partie rationalisée de l’idéal de justice – qui confère au *voûs* un rôle original³ – a pour corollaire la mise en valeur inédite par Hésiode du rôle et de l’efficace de l’action individuelle de l’homme du commun. Cela contribue à modifier radicalement la conception de la *παιδεία* qui s’affirme : à la place de l’éducation aristocratique des héros homériques, Hésiode prône délibérément un idéal éducatif propre au travailleur et fondé sur l’*ἀρετή* de l’individu ordinaire. À partir d’Hésiode une nouvelle conception de la vertu voit ainsi le jour, qui s’appuie sur les deux fondements de cette nouvelle éducation que sont la Justice – qu’Hésiode ne cesse de réclamer pour lui-même – et le Travail, expression de cette lente et immuable sagesse de l’agriculteur que son ouvrage dépeint. Cette affirmation du rôle de l’individu ordinaire dans l’avènement de la vertu et dans la mise en place humaine de la justice de nature divine, et la responsabilisation de celui-ci qui en est le pendant, sont d’ailleurs exprimées en des termes explicites par Hésiode lorsqu’il s’agit de broser le portrait de « l’homme le meilleur – *πανάριστος*⁴ ». En effet, il « est celui qui prend la peine de tout examiner par lui-même et qui voit quelle sera en dernier recours la solution juste. Bon aussi est celui qui suit les conseils d’un homme sage. Mais l’homme qui ne sait ni voir par lui-même ni

¹ Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 274.

² Sur cette fable : A. Bonnafé, « Le rossignol et la justice en pleurs », *Bulletin de l’Association Guillaume Budé*, oct. 1983, vol. 3, p. 260-264 ; L. Isebaert, « Le rossignol et l’épervier », *Les Études Classiques*, n° 56, 1988, p. 369-377 ; S. H. Lonsdale, « Hesiod’s Hawk and Nightingale (*Op.* 202-212) : fable or omen ? », *Hermes*, n° 117, 1989, p. 403-412 ; S. A. Neslon, « The Justice of Zeus in Hesiod’s Fable of the Hawk and the Nightingale », *Classical Journal* 2, p. 235-247 ; M.-C. Leclerc, « L’épervier et le rossignol d’Hésiode. Une fable à double sens », *Revue des Études Grecques*, 1992, t. 105, fasc. 500-501, p. 37-44.

³ Sur ce point, et pour comprendre en quoi Hésiode se démarque d’Homère : R. M. Rosen, « Homer and Hesiod », in I. Morris et B. B. Powell (eds.), *A New Companion to Homer*, Leiden, Brill, (Mnemosyne, Suppl. 163), p. 463-488 ; K. Mackowiak, « Le rôle du *noos/noein* dans la pensée d’Hésiode et sa signification dans *Les Travaux et les Jours* », *Methodos*, 16, 2016, p. 2-23.

⁴ Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 293.

accueillir en son cœur les avis d'autrui n'est qu'un propre à rien. »¹ L'établissement et la détermination de la justice relèvent donc en partie d'une recherche individuelle de ce qui est vrai et bon, même si le conseil de l'homme sage peut guider l'homme honnête qui la cherche au moyen de son entendement. Dans cette perspective, et de manière inédite relativement à Homère, Hésiode se fait « maître de vérité » – pour reprendre l'expression de M. Detienne² – afin d'éduquer et de guider « dans le droit chemin l'humanité dévoyée, grâce à la connaissance profonde qu'[il a] de l'ordre universel³ ». C'est à ce titre qu'il contribue à prolonger⁴ tout en le modifiant durablement le modèle homérique de l'éducation⁵. Il annonce ainsi non seulement le changement de paradigme social, politique et éthique qui voit le jour corrélativement à l'affirmation de la nécessité du gouvernement de la justice et de la loi dans les communautés humaines – et dont l'œuvre de Solon est l'expression – mais également les premières spéculations philosophiques rationnelles sur celle-ci, chez les penseurs ioniens tels que Thalès, Anaximandre, Anaxagore et Héraclite. Ces deux mouvements paraissent en effet concomitants, exprimant chacun dans leur ordre la valeur de la loi, de l'ordre et de l'égalité, dans la pensée morale et politique et dans la philosophie de la nature.

(d) Les premières spéculations philosophiques

L'approche poétique de la justice et de la loi telle qu'elle se donne à voir dans les œuvres d'Homère et d'Hésiode, déjà en partie habitée et construite à partir de déterminations rationnelles⁶, a été complétée et progressivement remplacée par une approche plus strictement

¹ Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 293-294. Ces vers sont cités par Aristote en *EN I*, 2, 1095b10. Nous reviendrons par la suite sur le sens et la portée de cette référence.

² M. Detienne, *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Librairie Générale Française, Poche, 2006. K. Mackowiak, art. cit., p. 11, précise que cette maîtrise consiste pour Hésiode à affirmer « sa capacité à transcender à la fois le savoir humain ordinaire et la réalité visible et accessible à tout un chacun. »

³ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 108. L'ordre universel, expression de la justice divine, est chez Hésiode en relation immédiate avec l'ordre humain : les malheurs de la communauté et la stérilité de la nature sont ainsi les conséquences immédiates des sentences tordues (*dikas skolias*) et injustes des hommes ; *Les Travaux et les Jours*, 221-247.

⁴ L'attachement commun des deux poètes à l'idéal de justice justifie cette notion de prolongement : J. V. Luce, art. cit., p. 14-15 : « Hesiod does share with Homer a strong sense of the need for justice in human intercourse. (...) Homer and Hesiod agree in regarding the maintenance of justice as the essential basis for the prosperity of the community. »

⁵ W. Zhang, « The Poet as Educator in the *Works and Days* », *The Classical Journal*, vol. 105, n° 1, p. 1-17.

⁶ On a parfois simplifié et caricaturé les réflexions de J.-P. Vernant sur l'idée d'un « miracle grec ». Il nous semble pourtant que l'auteur lui-même a récusé en 1987, dans la préface de la seconde édition de son ouvrage *Les origines de la pensée grecque* ces caricatures qui consisteraient à lui faire affirmer que

rationnelle et systématique de la loi qui a trouvé ses premières formulations déterminantes chez les philosophes présocratiques notamment à travers les notions de κόσμος¹ et de φύσις.

La perspective originale de leur pensée consiste, à partir de la constatation de l'ordre de la cité, à étudier les grands principes structurant la réalité et l'univers – l'Eau pour Thalès, l'Air pour Anaximène ou encore l'*apeiron* pour Anaximandre – afin d'en formuler l'origine et les fondements et de dégager l'ordre et les lois qui les régissent au moyen d'une recherche théorique causale. En effet, c'est en étendant la règle de la *dikè* à la réalité considérée comme un tout que les philosophes ioniens eurent l'intuition de l'ordre universel qu'ils exposèrent rationnellement. La pensée d'Anaximandre de Milet exprime tout à fait cette intuition dont la source est donc, au départ, la constatation de l'ordre humain présent dans l'existence communautaire de la cité-État. C'est en projetant sur la nature elle-même les concepts de justice et de loi – compris dans le terme κόσμος qui exprime originellement le bon ordre d'une communauté humaine –, qu'Anaximandre opère ce geste fondamental. N'étant plus l'exclusive des communautés humaines, la justice, toujours exprimée sous le concept δίκη, devient alors la loi même de l'univers qui formule et révèle le « pourquoi de la nature profonde des choses² ». Par là-même, ces penseurs soulignent l'ancrage ontologique de la justice et mettent en avant la relation que celle-ci entretient avec l'être même, objet de leurs spéculations métaphysiques. Ces spéculations ont d'ailleurs tendance à éclipser les réflexions sur la justice ou sur la loi dans leur dimension proprement humaine. En effet, en se détachant des formulations mythologiques et en tâchant de proposer une interprétation rationnelle de la nature, les physiciens inaugurent une nouvelle modalité de la pensée qui ne met pas l'homme au cœur de sa réflexion mais bien les éléments constitutifs de la réalité dans sa globalité. Car si Anaximandre tend déjà à voir par analogie l'univers comme une forme d'ordre social étendu et commence à formuler en termes éthiques la structuration de la réalité par une transposition sémantique du vocabulaire de la légalité sur les phénomènes physiques, l'inscription de l'homme dans cet ordre cosmique est relativement effacée ou peu évoquée chez ces premiers penseurs.

Ce n'est qu'à partir d'Héraclite que s'affirme plus explicitement la volonté de penser systématiquement cette analogie entre le κόσμος et la πόλις, d'en formuler philosophiquement

les pensées « mythiques » précédant le déploiement plein et entier du λόγος en Grèce seraient dépourvues de toute forme de rationalité. Comme le souligne, selon nous à juste titre W. Jaeger, *op. cit.*, p. 189 : « Il n'y a pas discontinuité entre la philosophie ionienne de la nature et les épopées homériques. »

¹ A. Finkelberg, « History of the greek κόσμος », *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 98, 1998, p. 103-136.

² W. Jaeger, art. cit., p. 18.

l'unité fondamentale et d'y inscrire l'homme¹. En effet selon Héraclite la totalité de la réalité est soumise à une même loi qu'est le λόγος, « seule loi divine qui domine tout, autant qu'il lui plaît, suffit en tout et surpasse tout – ἐνὸς τοῦ θεοῦ κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περὶ-γίνεται² » et « qui gouverne tout – τῶι τὰ ὅλα διοικοῦντι³ ». Les lois humaines sont d'ailleurs nourries par cette loi divine, par ce « règne divin de la raison dans le monde⁴ » qui fonde le κόσμος et en explique l'ordre. Dans cette perspective, et par sa possession en propre de la raison⁵, l'homme occupe une place de choix dans l'univers et peut surtout en formuler les lois au moyen de son intelligence, qui exprime l'ordre de l'univers en lui⁶ : « La sagesse consiste en une seule chose, à connaître la pensée qui gouverne tout et partout – εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτι ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων. »⁷ Si la sagesse consiste en la connaissance de cette loi, il s'agit également de la défendre dans l'ordre des affaires humaines où elle se déploie également : « Le peuple doit combattre pour ses lois comme pour ses murailles – μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὅκωσπερ τείχεος. »⁸

En définitive Héraclite pense donc, de manière plus approfondie et explicite qu'Anaximandre et les autres penseurs milésiens, l'unité de la loi, son inscription dans la nature comme en l'homme et la capacité de l'homme à la connaître par son intelligence. Comme le dit Hamelin à propos de pensée de l'Éphésien : « [pour lui] le fond de la faculté de connaître est aussi le fond de la loi, et par conséquent le fond de l'être.⁹ » Héraclite contribue ainsi à consacrer l'avènement de sa souveraineté, de son ordre rationnel et de la justice divine qu'elle exprime. Il formule d'ailleurs poétiquement cette justice immanente de l'univers : « Le soleil ne transgressera pas les rythmes, sinon les Érinées, auxiliaires de la Justice le dénonceront. Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται [τὰ] μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν. »¹⁰ La

¹ Ce mouvement de la cité vers l'univers se fait ensuite, avec Xénophane de Colophon, et par un « revirement curieux de la pensée », dans l'autre sens : le cosmos des physiciens devenant avec lui « le modèle de l'eunomia dans la société, le fondement métaphysique de la morale de la cité-État. » W. Jaeger, *op. cit.*, p. 211.

² Héraclite, frag. 114.

³ Héraclite, frag. 72.

⁴ E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 5^{ème} éd., Leipzig, 1892, I, 2, p. 734.

⁵ La traduction du terme λόγος par raison chez Héraclite, qui peut sembler anachronique, fait l'objet d'un débat : M.-J. Lagrange, « Le logos d'Héraclite », *Revue Biblique*, vol. 32, n° 1, janv. 1923, p. 96-107 ; M. Fattal, « Le logos d'Héraclite : un essai de traduction », *Revue des Etudes Grecques*, t. 99, fasc. 470-471, janv.-juin 1986, p. 142-152.

⁶ Puisque « le λόγος est ce qui est commun à tous. » Héraclite, frag. 2.

⁷ Héraclite, frag. 41.

⁸ Héraclite, frag. 44.

⁹ O. Hamelin, *Les philosophes présocratiques*, Strasbourg, Association des Publications près les Universités de Strasbourg, 1978, p. 99.

¹⁰ Héraclite, frag. 94.

poésie de son temps contribue également à célébrer cette souveraineté, comme en atteste le fameux vers de Pindare consacrant la loi comme « souveraine des hommes et des dieux – Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων¹ ».

Si chez Homère et chez Hésiode la définition et la place de la justice et de la loi ont tout à la fois exprimé et contribué à façonner des structures pédagogiques particulières, comment l'éducation a-t-elle été recodifiée par la découverte rationnelle du gouvernement de la loi dans le κόσμος par les premiers physiciens ? La force et la portée éducative ainsi que la réflexion pédagogique qu'une telle découverte a pu susciter reposent principalement dans l'idée d'harmonie – ἁρμονία – qu'elle expose et définit. Cette harmonie, expression des justes proportions, est pensée notamment à la suite des réflexions pythagoriciennes² sur un modèle mathématique³ et géométrique, mais également musical, qui, à travers les notions de rythme et de proportion, imprègne et investit tous les champs de la culture humaine en affectant non seulement la sculpture et l'architecture, mais aussi la poésie et la rhétorique, la religion et la morale. Cet idéal d'harmonie et de proportion est indissociable des idées corrélatives de limite et de mesure⁴ qui le définissent et qui prennent à cette époque une importance considérable dans la définition, l'évaluation et la structuration des comportements humains et politiques. La loi de l'harmonie, loi à la fois cosmique et humaine, contribue de ce fait de manière déterminante à façonner l'ἦθος grec, la conception du bien qu'il exprime et l'éducation qu'il

¹ Pindare, frag. 169, Schroeder. Nous reviendrons sur ce vers. Sur son interprétation complexe et controversée : O. Schroeder, « Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς », *Philologus*, 74, 1917, p. 195-204 ; A. Croiset, « Le fragment de Pindare cité dans le *Gorgias* de Platon », *Revue des Études Grecques*, t. 34, fasc. 157, avril-juin 1921, p. 125-128 ; H. Stier, « Nomos Basileus », *Philologus*, 83, 1928, p. 225-258 ; E. des Places, *Pindare et Platon*, Paris, Beauchesne, 1949, chap. 14 ; M. Gigante, *Nomos Basileus*, Naples, Glauk, 1956, réimpr. Napoli, Bibliopolis, 1993, chap. 5 « Νόμος πάντων βασιλεύς », p. 72-103 ; W. Theiler, « Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς », *Museum Helveticum*, 22, 1965, p. 69-80 ; H. Caplan et M. Ostwald, « Pindar, Nomos and Heracles », *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 69, 1965, p. 109-138 ; J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 63-71 ; P. Kyriakou, « The Violence of Nomos in Pindar fr. 169a », *Materiali e discussion per l'analisi dei testi classici*, n° 48, 2002, p. 195-206.

² J.-L. Périllié, *Symmetria et rationalité harmonique : origine pythagoricienne de la notion grecque de symétrie*, Paris, L'Harmattan, 2005.

³ On retrouve chez Platon, dans l'action du démiurge du *Timée* – et de manière inédite pour une cosmologie antique selon L. Brisson – cette efficacité des mathématiques comme « instrument par excellence de la mise en ordre du sensible. » L. Brisson, « The Intellect and the cosmos – The demiurge in the *Timaeus* », *Methodos – Savoirs et textes*, vol. 16, « La notion d'Intelligence (νοῦς-νοεῖν) dans la Grèce antique. De Homère au Platonisme. », 2016, p. 18.

⁴ A. Moulard, *Metron. Etude sur l'idée de mesure dans la philosophie antésocratique*, Angers, Gaultier, 1922 ; S. Bassu, « Ordre et mesure, kosmos et metron de la pensée archaïque à la philosophie platonicienne », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres, Zetesis – Actes des colloques de l'association [en ligne]*, n° 2, 2011, URL : <http://www.zetesis.fr> ; S. Bassu, « Métroton », entre « logos » et « praxis » dans la philosophie grecque d'Homère à Aristote, Thèse de doctorat, dir. A. Tordesillas, 2013.

suppose et commande. Continuent ainsi de s'affirmer progressivement l'idée et la nécessité d'une conformation du comportement humain à la loi qui est immanente à la structuration du réel lui-même, conformation par laquelle l'homme atteint à la justice et au bien. Et si la nécessité d'une telle attitude se retrouve déjà chez Homère, les modalités de la détermination des conduites qu'elle implique et de leur mise en pratique effective se trouvent modifiées par le rôle de plus en plus important que joue, dans ces processus, l'intelligence de l'individu lui-même¹. Ainsi, si Hésiode avait commencé à souligner progressivement le rôle et l'efficacité de l'action individuelle de l'homme, qui atteint la justice et la vertu par son travail *personnel*, la pensée d'Héraclite, par la place qu'elle accorde à l'intelligence humaine – qui exprime la part divine de l'homme – constitue un jalon déterminant dans l'affirmation du rôle de l'intelligence individuelle, et en ce sens d'une forme d'autonomie, dans la détermination de son comportement². Loger en l'homme la source et la fin de son comportement contribue en effet à valoriser son rôle individuellement même si ce rôle consiste, *in fine*, à se conformer à un ordre qui le dépasse et dans lequel il subordonne son existence à celle de l'ensemble, que celui-ci soit le κόσμος lui-même ou la cité à laquelle il appartient. L'existence cosmique de l'homme détermine ainsi son inscription dans le monde et contribue à définir les modalités du comportement éthique, du code moral qu'il doit suivre³. Il s'agit alors de suivre la loi, loi qui « consiste aussi à se soumettre aux volontés de l'Un⁴ » et à « suivre le logos commun⁵ ». C'est ce qui conduit Jaeger à affirmer qu'« Héraclite, dans son « nomos divin », éleva ce code moral au niveau d'une religion cosmique et basa ainsi l'éthique de l'individu-philosophe sur la loi morale de l'univers tout entier. »⁶

Si Héraclite, par le caractère scientifique et théorique de sa démarche, constitue un moment déterminant de l'histoire de la découverte de la loi dans la structuration et la compréhension du monde, la dimension proprement politique et pédagogique de son affirmation trouve son expression la plus éloquente dans la figure de Solon. La correspondance

¹ On retrouve cette idée chez Solon, dans l'affirmation de la difficulté de la détermination individuelle de la norme juste : « Mais le plus difficile de tout est d'établir la Mesure invisible du discernement : seule, elle marque la limite des choses. » Solon, frag. 16.

² Cette importance affirmée de l'intelligence, couplée à l'émergence de la figure personnelle de l'individu contribue de manière décisive, dans le déploiement de la pensée grecque, à l'avènement d'une pensée critique des autorités et des traditions dont le pendant est l'affirmation de la responsabilité individuelle. Nous reviendrons sur ce point crucial par la suite.

³ Sur cette question : R. Brague, *La sagesse du monde : Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, (L'esprit de la cité), Paris, Librairie Arthème Fayard, 1999.

⁴ Héraclite, frag. 114.

⁵ Héraclite, frag. 2.

⁶ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 226.

que l'on peut établir entre ces deux penseurs – et plus généralement entre la poésie ionienne et le développement politique de la cité – est en effet rendue légitime par la place centrale qu'occupe la pensée de la loi dans ces deux manifestations différentes de l'esprit grec. Comme le souligne d'ailleurs Jean-Pierre Vernant : « Le nouveau modèle du monde qu'élaborent les physiciens d'Ionie est solidaire, dans son cadre géométrique, des formes institutionnelles et des structures mentales propres à la *Polis*. »¹

(e) Solon : nouvelle éthique légale et éducation politique²

L'œuvre de Solon témoigne de la façon dont l'avènement de la cité-État ionienne et de ses normes reconfigure le rapport à la justice, la pensée de sa nature et de ses effets ainsi que l'éducation qui rend son règne possible. Si comme chez Hésiode la justice voit son origine divine toujours affirmée – ce qui permet qu'elle s'impose indépendamment de la justice faillible des hommes – elle est conçue par Solon comme une part essentielle de l'organisation politique de la cité, comme un principe inhérent à l'ordre social lui-même³. Elle s'établit donc dans un cadre communautaire et confère aux structures politiques de la cité un rôle déterminant dans son avènement.

La justice⁴ est considérée comme la cause de la santé et du bon ordre de la cité, et elle exprime elle-même en retour l'ordre et l'harmonie⁵ du κόσμος quand il est en paix⁶. Dans cette perspective toute injustice entraîne nécessairement des maux sociaux qui sont le symptôme d'une « discorde intérieure – Δυσνομία⁷ », d'un déséquilibre, c'est-à-dire d'une rupture de l'ordre qui doit régner dans la cité. La vie sociale est donc pensée sur le modèle médical et son

¹ J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 5.

² Là encore il s'agit pour l'instant de présenter l'œuvre de Solon très succinctement. Sa poésie étant une source importante pour Aristote nous aurons l'occasion de revenir plus longuement sur ce qu'elle exprime et sur la manière dont le Stagirite l'interprète.

³ Sur les rapports entre la justice cosmique divine et la justice politique de la cité : F. Blaise, « Solon. Fragment 36 W. Pratique et fondation des normes politiques », *Revue des Etudes Grecques*, t. 108, janv.-juin 1995, p. 24-37 ; N. Reggiani, *La giustizia cosmica : le riforme di Solone fra polis e kosmos*, Firenze, Le Monnier università, 2015.

⁴ Sur la justice dans la pensée de Solon, voir notamment : G. Vlastos, « Solonian Justice », *Classical Philology*, vol. 41, n° 2, avril 1946, p. 65-83 ; J. Almeida, *Justice as an aspect of the polis idea in Solon's political poems: a reading of the fragments in light of the researches of new classical archaeology*, Boston, Brill, Leiden, 2003 ; C. Faraco, *Solone. L'immagine di Nomos*, Bologna, Il Giardino dei Pensieri, 2013.

⁵ L.-M. L'Homme-Wery, « La notion d'harmonie dans la pensée politique de Solon », *Kernos*, 9, 1996, p. 145-159.

⁶ Sur les relations entre κόσμος et πόλις : N. Reggiani, *op. cit.*

⁷ Solon, v. 29.

équilibre précaire doit en permanence faire l'objet d'un jeu de forces que le législateur doit conduire. Cet état d'équilibre dû à la justice prend chez Solon le nom d'εὐνομία¹. Celle-ci « ordonne et discipline les choses, entrave les injustes, aplanit les choses rudes, fait cesser la convoitise et ternir la démesure, flétrit les fleurs de l'égarément, redresse les jugements tortueux, adoucit les actes dictés par l'orgueil, met fin aux œuvres de la dissension et apaise la colère de la pénible discorde. Sous son règne, tout chez les hommes devient intègre et sage² ». Mais là où la justice divine est une forme de force transcendante qui punit de manière infaillible³, l'eunomie est une force « immanente (...) susceptible d'être instaurée à Athènes par *la volonté politique* des Athéniens⁴ ». Elle est en ce sens « la forme sociale et politique de la justice⁵ ». L'unité de la cité et la paix sociale qui la produit et l'exprime tout à la fois impliquent donc un travail, une discipline et *in fine* une éducation qui pointent vers une responsabilité proprement humaine dans l'établissement de la justice. Il ne s'agit pas encore ici d'une responsabilité morale individuelle relativement à une loi universelle, mais bien plutôt d'une responsabilité sociale de l'individu vis-à-vis de la communauté à laquelle il appartient, responsabilité sociale qui s'exprime aussi dans le rôle que joue le législateur, au niveau politique, dans la structuration de la moralité de la cité. Le mouvement d'individualisation de la responsabilité dans l'avènement de l'ordre juste – déjà amorcé avec Hésiode – trouve donc ici un premier point d'aboutissement : « Admettre cette vérité universelle qui veut que toute

¹ Sur le concept d'*eunomie* chez Solon, sur lequel nous reviendrons par la suite : W. Jaeger, « Solons Eunomie », *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, vol. 11, 1926, p. 69-85 ; V. Ehrenberg, « Eunomia », *Aspects of the Ancient World*, Oxford, Basil Blackwell, 1946, p. 70-93 ; M. Ostwald, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford, Clarendon Press, 1969 ; L.-M. L'Homme-Wéry, « De l'Eunomie solonienne à l'isonomie clithénienne. D'une conception religieuse de la cité à sa rationalisation partielle. », *Kernos*, vol. 15, 2002 ; E. Irwin, *Solon and Early Greek Poetry: The Politics of Exhortation*, Cambridge Classical Studies, Cambridge University Press, 2005, 2nde partie : « Political Poetics: Solon's Eunomia ».

² E. Diels, *Anthologia Lyrica graeca*, 3e éd., Leipzig, Teubner, 1952, v. 32-39.

³ M. L. West, *Iambi et Elegi Graeci*, vol. II, deuxième édition, Oxford, Oxford University Press, 1992, 13 et 4.

⁴ M. Sakellariou, « L'idée du juste dans la pensée de Solon », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 137^e année, n° 2, 1993, p. 598-601 ; p. 592. Nous soulignons. Il existe un débat parmi les interprètes sur les causes de cette eunomie, dont les deux figures les plus représentatives sont V. Ehrenberg et M. Ostwald. Le premier estime que l'eunomie dépend uniquement de la volonté de justice des citoyens, le second estime au contraire qu'elle est le produit d'un nécessaire changement constitutionnel que Solon entreprend de créer par son travail de législateur. V. Ehrenberg, *L'État Grec*, Paris, Maspero, 1976, p. 96 ; M. Ostwald, *op. cit.* p. 66-68.

⁵ M. Croiset, « La morale et la cité dans les poésies de Solon », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 47^{ème} année, n° 6, 1903, p. 581-596, p. 588.

communauté doive sa cohésion à des lois immanentes, cela implique que l'on tient chaque homme pour un agent moral responsable, soumis à un devoir qu'il lui faut accomplir. »¹

Solon en ce sens assume un rôle doublement pédagogique inédit : il réaffirme la nécessité des structures collectives par son action de nomothète, tandis que la dimension exhortatoire² de sa poésie fait signe vers l'individu et sa responsabilité, qu'il interpelle. Comme le dit L.-M. L'Homme-Wéry : « L'écriture de la loi – sa promulgation – permet ainsi à Solon de réunir en sa personne ce roi de justice de jadis qui rendait des sentences justes et ce poète que la *Théogonie* évoque (...) parce qu'il est détenteur d'une même parole inspirée. »³

Tout en magnifiant la force structurellement éducative de la loi et le rôle déterminant qu'elle joue dans l'unification de la communauté politique, Solon réaffirme donc en même temps par sa poésie la puissance de l'individu et sa capacité d'initiative. Le rôle qu'il tient lui-même à Athènes et l'influence considérable qu'il y exerce par son action législatrice en est d'ailleurs l'expression la plus nette⁴. L'originalité de sa poésie repose donc à la fois dans l'importance et la place qu'il accorde aux structures politiques organisant la vie de la cité dans la mise en place et la réalisation de la justice, et dans l'affirmation explicite par le poète et législateur de la force pédagogique de la loi. La constatation et l'affirmation de cette force sont sûrement l'élément le plus déterminant dans la constitution du paysage intellectuel, politique, moral et culturel de la pensée grecque du VI^e siècle, consacrant Solon comme un des principaux éducateurs de sa patrie. Progressivement l'ancienne παιδεία aristocratique se transforme en une éducation civique nouvelle qui, empreinte d'une dimension démocratique plus prononcée⁵,

¹ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 181. Comme l'explique G. Vlastos, Solon, s'il ne développe pas explicitement un concept de causalité sociale, pense en revanche avec un tel concept et contribue à affirmer la responsabilité des hommes dans la préservation ou la ruine des cités. G. Vlastos, art. cit., p. 66.

² E. Irwin, *op. cit.*

³ L.-M. L'Homme-Wéry, art. cit., p. 148. La loi et la parole poétique, toutes deux fondées sur la mesure, sont ainsi ses outils pédagogiques privilégiés. Solon associe harmonie et mesure dans les frag. 5 et 8.

⁴ Sur le rôle politique de Solon et les réformes qu'il a entreprises : C. Gilliard, *Quelques réformes de Solon*, Lausanne, Bridel, 1907 ; I. Linforth, *Solon the Athenian*, Berkeley, University of California Press, 1918 ; K. F. Freeman, *The Life and Work of Solon*, Cardiff, The University of Wales Press Board, 1926 ; W. Woodhouse, *Solon the Liberator: A Study of the Agrarian Problem in Attika in the Seventh Century*, Oxford, Oxford University Press, 1938 ; A. Masaracchia, *Solone*, Firenze, « La Nuova Italia » Editrice, 1958, « La vita et l'opera politica », p. 79-195 ; W. R. Connor, *The New Politicians of Fifth-Century Athens*, Princeton, The University Press, London, Oxford University Press, 1971 ; V. Ehrenberg, *From Solon to Socrates: Greek History and Civilization*, Routledge, Psychology Press, 1973 ; C. Mossé, « Comment s'élabore un mythe politique : Solon, "Père fondateur de la démocratie athénienne" », *Annales*, vol. 54, 1979, p. 425-437 ; A. J. Dominguez Monedero, *Solón de Atenas*, Barcelona, Crítica, 2001, « La obra de Solón », p. 39-98 ; J. Blok et A. Lardinois (eds.), *Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches*, Leiden, Brill, 2006.

⁵ Cette dimension démocratique prononcée se retrouve dans l'affirmation de l'égalité de tous devant la loi, corrélative à celle de justice : « J'ai écrit des lois qui s'appliquent également au grand et au petit, et

contribue à l'avènement du modèle de la cité-État que connaît le V^e siècle et qu'il a contribué à fonder.

Le mouvement de découverte et de rationalisation de la justice et de la loi constitue ainsi un des principaux axes de développement de la pensée et de la vie communautaire grecque. Corrélatrice au déploiement de l'idéal de la cité-État, l'affirmation du règne de la loi et de la nécessité de la justice contribue ainsi à structurer les communautés et à façonner la vie morale des individus. En effet la codification juridique et l'établissement d'un corpus écrit de prescriptions contribuent à former avec une puissance inédite les caractères et les esprits, consacrant la force structurellement pédagogique de la loi sur la cité. Et si la loi, expression de la justice, est l'âme de la cité, c'est alors elle qui la définit en façonnant à la fois les êtres qui en sont les membres, et les rapports sociaux et politiques que ces derniers entretiennent entre eux. L'éducation et la législation – que l'on retrouve unies dans la figure de Solon – apparaissent alors comme les deux volets corrélatifs d'un même processus de mise en ordre et de formation des réalités humaines. Comme le souligne Jaeger : « Aux yeux des Grecs, la création, grâce aux lois écrites, d'un système légal de références constituait en soi un acte *éducatif*. »¹ C'est *in fine* ce qui fonde les Grecs à considérer leurs législateurs et leurs poètes comme des éducateurs.

Cette corrélation implique du coup nécessairement que les modifications de la pensée de la loi – expression objective de l'État – entraînent des changements importants dans la réalité de l'éducation telle qu'elle se pratique dans la cité, et réciproquement. Car si la force éducative nouvelle que représente la loi est en crise, c'est l'éducation elle-même, reflet des lois, qui s'en trouve profondément bouleversée. Or, si la découverte de la loi et la puissance pédagogique de son gouvernement ont complètement transformé le paysage intellectuel, culturel et politique de la Grèce antique, plusieurs facteurs viennent, à partir du V^e siècle, la mettre en crise en remettant en cause sa légitimité et en bouleversant l'ordre qu'elle a contribué à instaurer. Parmi les causes les plus déterminantes de la crise de la cité, la remise en cause du règne de la loi par les sophistes² et la manière dont ils recodifient l'éducation qui prévalait à l'époque semblent occuper une place particulièrement importante.

j'ai su adapter, selon le droit, la justice à chacun. » Vers cités par Aristote dans la *Constitution d'Athènes* XII, 4, v. 18-20.

¹ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 144. C'est lui qui souligne.

² Il serait bien trop simpliste de considérer la pensée des sophistes comme un corpus unifié de doctrines, surtout relativement à leur conception de l'éducation. Si l'on peut légitimement affirmer que les sophistes sont bien les premiers à formuler le concept d'un système éducatif formel autonome et conscient de lui-même, leurs conceptions de l'éducation restent très diverses surtout dans le rapport que cette dernière entretient avec la loi de la cité et l'autorité de l'État. Sur ce point en particulier l'opposition

I. A. 2. LA CRISE DE LA CITE : CRISE DE LA LOI ET CRISE DE L'ÉDUCATION

Ces bouleversements ont une histoire, et le mouvement décrit précédemment, d'Homère à Solon, semble déjà contenir certains germes de la crise qui éclate de manière particulièrement manifeste à l'époque des sophistes. En effet, l'affirmation progressive de la responsabilité individuelle et la mise en valeur plus prononcée du rôle de l'intelligence dans la conduite de la vie morale et dans l'évaluation des normes en vigueur dans la société provoquent dès les VII^e et VI^e siècles une critique des figures traditionnelles d'autorité. Les critiques des poèmes homériques et hésiodiques et des vieux thèmes épiques qui commencent à se déployer à cette époque en attestent. Que l'on songe aux remarques critiques de Stésichore sur l'utilisation faite par Homère et Hésiode de la figure d'Hélène dans leurs poèmes¹, aux attaques de Xénophane Ὀμηροπάτης² – écraseur d'Homère – contre le portrait anthropomorphique que ce dernier propose des dieux³, ou encore à Héraclite ridiculisant Hésiode et ses disciples ignorants de la vérité de philosophie⁴, force est de constater que le prestige et l'autorité de ces figures tutélaires sont attaqués par la critique rationaliste qui est faite de leurs poésies.

Pourtant le pas décisif et sûrement l'aboutissement de ce mouvement se fait par l'avènement du mouvement intellectuel conduit par les Sophistes à une époque où, au-delà des changements intellectuels, se joue une crise politique majeure.

(a) L'avènement des sophistes

Le rôle majeur des sophistes dans l'Athènes de la seconde moitié du V^e siècle ne peut se comprendre indépendamment du contexte historique, politique, et culturel qui rend possible et favorise leur émergence.

entre Protagoras et Calliclès, par exemple, est flagrante. Alors que le premier, considéré comme le point de départ de la pensée sophistique, affirme la nécessité de l'éducation par la loi, et de la force éducative exclusive de l'État sur les citoyens dans l'apprentissage de la justice – prolongeant à sa manière les écrits de Solon et anticipant en un sens les déclarations de Périclès rapportées par Thucydide sur la mission de l'État dans la structuration de la moralité collective – le second affirme sans ambages l'illégitimité des lois positives. Nous reviendrons sur cette opposition fondamentale et sur une lecture trop simpliste de la pensée sophistique.

¹ *Papyri Graecae Magicae*, fr. 192-193.

² Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres* IX, 18.

³ Diels-Kranz, 20 B10-12, 14-16. D. Babut, « Xénophane critique des poètes », *L'Antiquité classique*, t. 43, fasc. 1, 1974. p. 83-117.

⁴ DK, 22 B40, 57.

Le V^e siècle consacre l'hégémonie économique, politique et culturelle d'Athènes sur l'ensemble du monde grec. Sa victoire lors des guerres médiques en 480, le rôle qu'elle joue à la tête de la ligue de Délos et l'affirmation de sa puissance maritime et commerciale sont en effet autant de facteurs qui contribuent à asseoir son prestige et son autorité. Au-delà même de cette puissance, Athènes incarne également, après la crise de la tyrannie qu'elle a connue au VI^e siècle, un certain idéal de liberté politique. Sa victoire contre des peuples barbares considérés comme serviles ainsi que l'affirmation progressive du modèle démocratique participent à ce rayonnement et vont jouer un rôle décisif dans le développement de la pensée sophistique. En effet, alors que le modèle aristocratique valorisait la noblesse héréditaire et le courage guerrier, l'Athènes démocratique ouvre la voie à un nouveau modèle d'excellence dans lequel la force de conviction et l'habileté rhétorique deviennent les qualités requises pour tout citoyen. À l'époque où Périclès arrive au pouvoir la capacité à s'exprimer dans les assemblées, que celles-ci soient judiciaires ou politiques, est donc devenue nécessaire à quiconque veut jouer un rôle dans la cité : « L'éloquence était donc le point de départ indispensable de toute formation visant à faire d'un individu un chef politique. L'éducation politique devint logiquement une éducation rhétorique. »¹

Pour autant si la cité-État démocratique et bourgeoise définit un nouvel idéal de citoyenneté – déjà formulé en son temps par Solon – elle ne possède pas encore à cette époque les moyens, les structures ou la méthode d'une formation permettant de le faire advenir et de le transmettre afin qu'il perdure. En effet, comme l'explique Jacqueline de Romilly sur ce moment crucial de l'histoire athénienne : « Jusque-là, l'éducation avait été celle d'une cité aristocratique où les vertus se transmettaient par l'hérédité et par l'exemple. »²

Or un tel modèle n'est plus possible ni efficace dans le cadre d'une société dans laquelle s'affirment progressivement l'égalité entre les citoyens et – notamment sous l'influence des sophistes – le rôle de plus en plus important de la connaissance et de l'intelligence dans l'acquisition de la vertu. Ceux-ci mettent alors en place ce nouveau modèle pédagogique, répondant par là à un double besoin de l'époque et de la cité athénienne : la nécessité de former des gouvernants et l'ambition d'une aristocratie riche désireuse d'assumer des rôles politiques de premier plan dans cette démocratie naissante. Éclipsant progressivement la valeur militaire « l'exercice du pouvoir, la direction des affaires deviennent l'occupation essentielle, l'activité

¹ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 338.

² J. de Romilly, *op. cit.*, p. 26. L'éducation était alors confiée à une triade de maîtres, que Platon évoque dans le *Protagoras* en 312b : le pédotribe, qui entraînait sportivement les enfants, le cithariste jouant le rôle de maître de musique, et enfin le grammatiste dont le rôle est d'enseigner à lire et à écrire.

la plus noble et la plus prisée de l'homme grec, l'objectif suprême offert à son ambition¹ ». Dans un contexte où l'influence et la force pédagogique des grands modèles aristocratiques dans la structuration de la moralité décroissent et où les poètes, passés de mode, font l'objet d'une critique rationaliste et ont cessé d'être les maîtres de vertu, les jeunes athéniens et leurs pères² se tournent alors vers les nouveaux maîtres en enseignement de l'ἀρετή politique : les sophistes. La littérature de l'époque en témoigne d'ailleurs abondamment, que l'on pense à l'image de Strepsiade, père désemparé à la recherche d'un guide pour l'éducation de son fils dans les *Nuées* d'Aristophane³ ou aux figures d'Aristide et de Thucydide dans le *Lachès* de Platon⁴ cherchant pour leurs enfants Lysimaque et Mélèsias une formation qui les rende capables de devenir des chefs.

Convaincus de la possibilité d'enseigner la vertu politique, les sophistes se proposent ainsi d'éduquer les chefs du peuple, prenant en charge, définissant et imposant dans le paysage athénien ce nouveau paradigme pédagogique rendu nécessaire par les évolutions politiques, sociales et culturelles décrites précédemment. Car si l'égalité relative qu'implique le régime démocratique s'affirme, elle exige en effet en contrepartie la mise en place d'enseignements permettant à tout un chacun, pourvu qu'il puisse se payer les services des maîtres qui les dispensent, de jouer un rôle politique dans la cité.

L'avènement des sophistes s'explique donc à la fois par l'essor de l'Athènes démocratique, par l'absence de structures d'éducation adéquates – qu'on appellerait aujourd'hui « d'enseignement supérieur » – et par la demande forte de jeunes aristocrates riches, ambitieux et désireux de se former au gouvernement de la cité dans le cadre du nouveau modèle de citoyenneté qui se déploie.

(b) Les sophistes dans la crise politique

Pour comprendre la crise politique et culturelle à laquelle on associe traditionnellement les sophistes, il convient de rappeler que ces derniers formulent leur idéal de formation à l'époque du plein épanouissement de la figure du citoyen de la cité-État et surtout en relative

¹ H.-I. Marrou, *op. cit.*, p. 85.

² Ce thème du père cherchant le meilleur moyen d'éduquer ses fils se retrouve chez Aristophane, dans les *Nuées* mais également dans la pièce perdue les *Daitales* (les *Banqueteurs*). Sur cette pièce : J.-C. Carrière, « L'Aristophane perdu », *Le théâtre grec antique : la comédie*, Cahiers de la Villa Kérylos, 10, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2000, p. 197-236.

³ Aristophane, *Les Nuées*, v. 88 et suiv.

⁴ *Lachès*, 179c-d. On pourrait aussi évoquer Criton dans l'*Euthydème* (272b) ou Callias dans l'*Apologie* (20a).

conformité avec celle-ci¹. L'idéal de culture et d'éducation politique de la cité-État hellénique trouve ainsi une expression très nette dans les théories de Protagoras, premier des sophistes, pour qui l'État apparaît « comme un vaste organisme éducatif imprimant à l'ensemble de ses lois et à tout son système social le même esprit² ». Loin de remettre en cause l'autorité des structures communautaires, Protagoras considère que l'apprentissage de la justice, dans son expression la plus traditionnelle, est l'éducation la plus utile à l'État. Cet apprentissage, pensé par analogie avec celui que reçoivent les enfants, fait donc de la loi une véritable éducatrice des citoyens. On retrouve également l'expression d'une telle idée dans l'oraison funèbre prononcée par Périclès, qui souligne comment la cité est la grande force en matière d'éducation et qui insiste sur le fait que « Toute la vie de la communauté athénienne représente l'accomplissement parfait et exemplaire de la mission culturelle de l'État. »³ Ce n'est en fait que plus tardivement, avec la défaite d'Athènes lors de la guerre du Péloponnèse, la mort de Périclès et l'affaiblissement de la démocratie qui s'ensuit que se déclenche la crise politique de cette cité-État, dont on a attribué *a posteriori* la paternité aux sophistes⁴. Cette crise et le rôle qu'on a attribué aux sophistes dans son déclenchement s'expliquent par trois raisons principales.

La première est une cause historico-politique circonstanciée qui ne concerne qu'indirectement les sophistes. La défaite d'Athènes lors de la guerre du Péloponnèse en 404 vient mettre un terme au consensus démocratique, en partie de façade, qui prévaut à Athènes depuis que Périclès est à sa tête. L'effondrement de l'empire athénien réveille ainsi les dissensions entre le parti démocrate et ses adversaires et conduit les aristocrates-oligarques, formés par les sophistes⁵, à se servir des armes qui leur ont été données par ceux-ci pour se retourner contre ce régime affaibli. La technique rhétorique sophistique qui est alors déployée, arme redoutable pour qui la maîtrise, amène ainsi les contemporains de ces bouleversements à

¹ Le grand discours prononcé par Protagoras dans le dialogue éponyme présente ainsi une éducation morale traditionnelle finalement assez similaire à celle que l'on trouve dans la *République* et dans les *Lois*. Protagoras, 325c et suiv. Comme le souligne D. Kagan, *op. cit.*, p. 114 : « In spite of his general relativism and religious skepticism, [Protagoras] took a thoroughly orthodox view of the state and its functions. »

² W. Jaeger, *op. cit.*, p. 370.

³ Ibid.

⁴ Nous souscrivons au jugement de Jaeger sur ce point : « Il semble excessif, comme le font beaucoup d'auteurs, d'attribuer cette [crise] à la seule action des sophistes : elle ne ressort en toute clarté de leur enseignement que parce qu'ils se montrèrent extraordinairement sensibles à tous les problèmes contemporains et que l'éducation réagit toujours avec violence à toute atteinte portée à l'autorité établie. » W. Jaeger, *op. cit.*, p. 371.

⁵ Certains sophistes, comme Critias et Antiphon par exemple, sont proches des milieux oligarchiques. Critias prit même, à la fin de la guerre du Péloponnèse, lors de son retour à Athènes, la direction du parti oligarchique.

blâmer les sophistes pour la crise qui survient, les accusant d'avoir formé et armé les adversaires de la démocratie.

La deuxième est une raison propre à l'idéal démocratique lui-même. Le surgissement de la pensée sophistique est concomitant – comme nous venons de le voir – à l'avènement effectif du nouvel idéal de citoyenneté qui fait souffler un vent de liberté sur le monde grec. L'idéal démocratique, par l'affirmation de l'égalité entre les citoyens, contribue au développement d'une forme d'individualisme que vient renforcer l'affirmation, notamment par les sophistes, du rôle de la raison individuelle dans la conduite de la vie et dans la critique des autorités traditionnelles. Dans ce contexte, la crise politique que connaît la démocratie est ainsi interprétée comme un dynamique propre à ce régime qui, en donnant une liberté importante aux individus et en ayant fait des sophistes les maîtres de vertu, contribue à affaiblir l'unité de la communauté et à mettre en péril la force et l'autorité de l'État.

La troisième raison est plurielle et est le fruit composé de l'intense activité intellectuelle des sophistes, des innombrables débats que leurs réflexions ont ouverts à cette époque et de la dimension en partie formelle de leur enseignement qui permet à tout un chacun de tenir sur un sujet une position et son contraire¹ sous réserve d'une maîtrise prononcée de l'art rhétorique. Ces aspects de leur activité permettent ainsi à leurs détracteurs de les accuser de favoriser le développement d'un relativisme² mortifère pour les principes moraux, politiques et religieux³. En bref : « L'intelligence critique des sophistes apparaît comme une force de dissolution et de désintégration sociales. »⁴

¹ Comme la pratique des antilogies en atteste.

² Dont on trouve une expression nette dans le *Théétète* de Platon en 172a : « donc, en politique aussi, beau et laid, juste et injuste, pie et impie, tout ce que chaque cité croit tel et pose comme *nominon* pour elle-même, tout cela est tel en vérité pour chacune ; et, dans ce domaine, il n'y a nulle supériorité de sagesse, ni d'individu à individu, ni de cité à cité. »

³ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 380 : « La religion était l'une des dernières à défendre la moralité foncière de la loi. » Dans son drame *Sisyphé Critias*, le futur tyran, donne par exemple la parole à un personnage qui estime que les dieux ne sont qu'une invention des hommes politiques pour assoir leur pouvoir et favoriser l'obéissance à la loi qu'ils réclament : Critias, frag. 25 (Diels). Sur ce sujet de la religion et de son rapport à la rationalité critique : F. M. Cornford, *Greek Religious Thought, from Homer to the Age of Alexander*, Londres, J. M. Dent & Sons, 1923 ; D. Sedley, « The Atheist Underground », in V. Harte et M. Lane (eds.), *Politeia in Greek and Roman Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 329-348 ; T. Whitmarsh, *Battling the Gods. Atheism in the Ancient World*, New York, Alfred A. Knopf, 2015 ; J.-B. Gourinat, « L'athéisme dans l'Antiquité », *Philosophie antique*, 18, 2018 ; B. Collette-Dučić, M.-A. Gavray et J.-M. Narbonne (dir.), *L'esprit critique dans l'Antiquité*, t. I, « Critique et licence dans la Grèce antique », Paris, Les Belles Lettres, 2019.

⁴ S. Vergnières, *Éthique et politique chez Aristote – Phusis, Ethos, Nomos*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, chap. 2 « Politique et Sophistique », p. 38. Voir également D. Kagan, *op. cit.*, p. 113 : « Custom, law, religion, all underwent a pitiless scrutiny of the intellect and all required justification in the court of reason. (...) their general skepticism and their intellectual approach tended to undermine the very bases on which the *polis* rested. »

Or ce relativisme, que l'on a vu se développer à la fois par l'individualisme démocratique progressant et par le développement de la rationalité critique se porte à cette époque tout particulièrement sur le principe même qui régit l'organisation de la société, et qui s'est, depuis Homère, petit à petit imposé dans le paysage politique, culturel et intellectuel : la loi.

(c) Les sophistes, critiques de la loi

Si dans les temps aristocratiques et fortement marqués par la religiosité mythologique, la loi était apparue comme l'émanation directe de l'ordre divin et l'expression de sa justice, dans les temps démocratiques à l'inverse, elle devient l'expression de la volonté, potentiellement changeante, d'une majorité et le fruit d'un consensus toujours fragile. C'est cette fragilité et le caractère conventionnel de son établissement par rapport à l'universalité de la nature et de ses principes qui amènent les sophistes à en formuler une forte critique.

Le meilleur témoin de la manière dont les sophistes ont contribué à nourrir la crise politique que connaît la démocratie à travers la critique systématique qu'ils opèrent de la notion de loi est sans conteste Aristophane. Ses comédies mettent particulièrement en scène la manière dont les enseignements des professeurs du siècle de Périclès ont un effet destructeur sur les valeurs morales et les relations et formes traditionnelles de pouvoir qui structurent la société. La scène dans les *Nuées* au cours de laquelle Phidippidès rosse son père et entreprend de justifier rationnellement sa conduite en est, parmi d'autres, une illustration particulièrement flagrante. Or c'est après avoir reçu un premier enseignement de Socrate – considéré par l'auteur comme un sophiste¹ – que le jeune homme s'engage dans une telle démarche, à l'issue de laquelle il affirme triomphalement : « Qu'il est doux de vivre dans le commerce de choses nouvelles et ingénieuses, et de pouvoir mépriser les lois établies ! – ὡς ἡδὺ καινοῖς πράγμασιν καὶ δεξιῶς ὀμιλεῖν, καὶ τῶν καθεστώτων νόμων ὑπερφρονεῖν δύνασθαι. »² Pour justifier un tel

¹ Sur ceux qu'Aristophane qualifie de « sophistes – σοφοί » : M.-P. Noëlle, « Aristophane et les intellectuels : le portrait de Socrate et des “sophistes” dans les *Nuées* », in *Le théâtre grec antique : la comédie, Cahiers de la Villa Kérylos*, vol. 10, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris, 2000, p. 111-128. Sur l'assimilation de Socrate à un sophiste par Aristophane et les problèmes que pose une telle assimilation : Sir K. Dover, *Clouds*, Introduction and commentary, Oxford, 1968 ; M. Nussbaum, « Aristophanes and Socrates on learning practical wisdom », *Yale Classical Studies*, vol. 26, 1982, p. 43-97 ; E. Bowie, « Le portrait de Socrate dans les *Nuées* d'Aristophane » in *Le Rire des Anciens. Actes du colloque international (Université de Rouen, École normale supérieure, 11-13 janvier 1995)*, Paris, Études de littérature ancienne, n° 8, 1998.

² Aristophane, *Les Nuées*, 1399-1400.

comportement, alors que son père Strepsiade tente de lui expliquer que « Nulle part la loi ne permet de traiter ainsi son père¹ », Phidippidès prend prétexte de la relativité et de la positivité de la loi : « N'était-il pas un homme, celui qui le premier établit cette loi, un homme comme toi et moi, et n'est-ce pas par la parole qu'il persuadait les anciens ? Serait-il donc moins permis à moi d'établir également pour l'avenir une loi nouvelle, d'après laquelle les fils pourront battre leur père à leur tour ? »² C'est donc l'accent mis sur l'émanation humaine de la norme positive qui sert le procès en illégitimité qu'il intente à la loi. Tout aussi relative que la coutume³ la loi écrite en partage la fragilité et le caractère arbitraire. Elle ne saurait donc en aucun cas exprimer la norme absolue de la justice.

On retrouve cette critique de la loi à des degrés divers et sous des formes plus ou moins radicales chez les différents sophistes. Gorgias, par exemple, montre la faiblesse de la loi face à la force de l'évidence sensible dans son *Éloge d'Hélène*. La loi – convention valorisée politiquement en tant qu'expression d'une forme de consensus démocratique chez Protagoras – devient alors convention sans valeur, toujours susceptible de s'opposer à l'évidence de comportements ou de réalités considérés comme naturels. Hippias souligne également la faiblesse de la loi et sa relativité : « Comment pourrait-on tenir les lois pour quelque chose de sérieux, alors que souvent ceux-là mêmes qui les ont établies changent d'avis et les modifient ? »⁴ s'interroge-t-il. Il accentue même sa critique par rapport à Gorgias en dénonçant également le caractère tyrannique et contre-nature de la norme positive : elle étouffe les hommes et les entrave en les rendant serviles⁵. Platon le lui fait dire très explicitement dans le *Protagoras* : « La loi, ce tyran des hommes – ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὄν τῶν ἀνθρώπων – contraint bien des choses à lutter contre l'ordre naturel. »⁶

De manière encore plus radicale – pour ne pas dire caricaturale – la figure de Calliclès⁷ rassemble tous ces griefs et assume ainsi une position on ne peut plus polémique. Dans sa bouche la justice humaine devient l'expression de la pire des injustices :

¹ Aristophane, *Les Nuées*, 1420.

² *Idem*, 1421-1424.

³ La constatation de la relativité des coutumes a sûrement été accélérée au V^e siècle par l'élargissement de l'horizon géographique et historique des Grecs.

⁴ Xénophon, *Les Mémoires* IV, 4, 14.

⁵ Le terme grec employé par Antiphon par exemple pour caractériser cette action de la loi sur la nature est δεσμός - chaîne. Antiphon, B 44, fr. I, A, col. IV, 5.

⁶ Protagoras, 337d.

⁷ Calliclès est un être fictif. Son statut de « sophiste » est éminemment problématique. Sur ce point : Platon, *Gorgias*, trad. M. Canto-Sperber, GF, introd., p. 38-43. On peut retenir ici pour cerner son identité la formule synthétique de J. de Romilly, *op. cit.*, p. 113-114 : « Calliclès s'apparente à tous les auteurs du V^e siècle et à la vie même de ce siècle. Situé au confluent de l'enseignement sophistique et de l'expérience courante, il résume en sa personne le procès de la loi. »

« Chez nous, les êtres les meilleurs et les plus forts, nous commençons à les façonner, dès leur plus jeune âge, comme on fait pour dompter les lions ; avec nos formules magiques et nos tours de passe-passe, nous en faisons des esclaves en leur répétant qu'il faut être égal aux autres et que l'égalité est ce qui est beau et juste. Mais j'en suis sûr, s'il arrivait qu'un homme eût la nature qu'il faut pour secouer tout ce fatras, le réduire en miettes et s'en délivrer, si cet homme pouvait fouler aux pieds nos grimoires, nos tours de magie, nos enchantements, et aussi toutes nos lois qui sont contraires à la nature, si cet homme, qui était un esclave se redressait et nous apparaissait comme un maître, alors, à ce moment-là, le droit de nature brillerait de tout son éclat. »¹

Dans une perspective de renversement systématique des valeurs les lois sont considérées comme des entraves mises en place par les faibles pour contenir les forts et les contraindre à se plier à leur volonté. Exprimant et radicalisant les vues du Thrasymaque du premier livre de la *République*, Calliclès, élève des sophistes, assume ainsi jusqu'au bout l'idée selon laquelle la justice des hommes est symétriquement opposée à la seule justice valable : celle du droit de la nature. Cette justice n'est autre que celle du plus fort qui doit exprimer et imposer son intérêt². La loi démocratique est en ce sens « une ruse imposée par le grand nombre pour entraver la vitalité des forts³ ».

Quelle que soit la virulence de la critique de la loi, le point d'accord des sophistes consiste toujours à faire de la positivité de la loi son critère décrédibilisant et à l'opposer à la nature⁴. La dévalorisation de la loi se fait donc au profit de l'affirmation de l'existence d'une norme ou d'un droit naturel d'autant plus universel et fort que les lois positives sont

¹ *Gorgias*, 483e-484b.

² On trouve l'expression plus proprement politique de cette conception de la justice dans le discours de l'ambassadeur Athénien à Sparte (I, 75, 2) et dans le dialogue entre les athéniens et les Méliens (V, 84-116) de *L'Histoire* de Thucydide.

³ S. Vergnières, *op. cit.*, p. 37.

⁴ Le couple « φύσις – νόμος » a fait l'objet de très nombreuses études. Parmi les principales on peut citer : W. C. Greene, *Moirai. Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge, Harvard University Press, 1944, chap. VIII ; F. Heinemann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, Heft 1, Verlag Friedrich Reinhardt AG, Basel, 1945 ; E. des Places, « Nature et Loi », *L'Antiquité classique*, XVI, 1947, p. 329-336 ; M. Pohlenz, « Nomos und Physis », *Hermes*, 81, 1953, p. 418-438 ; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, vol. 3 « The Sophists », chap IV « The 'nomos' – 'physis' antithesis in morals and politics » p. 55-134 ; R. D. McKirahan, *Philosophy before Socrates*, Indianapolis, IN: Hackett, 1994, chap. 19 ; A. Hobbs, « Nomos/Physis », *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, 1998.

particulières et relatives et risquent toujours de se contredire¹. Lorsqu'il s'agit de se justifier auprès de son père Strepsiade, Phidippidès se réfère ainsi à la vie animale considérée comme expression non déviée du naturel : « Observe les coqs et les autres bêtes que tu sais, comme ils rendent les coups à leurs pères ; et pourtant en quoi différent-ils de nous, si ce n'est qu'ils ne rédigent pas de décrets ? »² De la même manière Calliclès fait appel à l'exemple des animaux pour prôner la loi de la nature : « La nature elle-même, selon moi, nous prouve qu'en bonne justice celui qui vaut le plus doit l'emporter sur celui qui vaut le moins, le capable sur l'incapable. Elle nous montre partout, chez les animaux et chez l'homme, dans les cités et les familles, qu'il en est bien ainsi. »³ Cette opposition entre la nature et la loi conduit même Antiphon à les considérer comme deux principes « ennemis⁴ », les « choses utiles en vertu de la nature [étant l'expression des] libertés⁵ » là où la loi humaine devient l'expression d'un asservissement. C'est en ce sens qu'il affirme également que « la plupart des prescriptions légales sont contraires à la nature⁶ ».

Ce retour à la nature, comme le souligne S. Vergnières, ne doit pas être interprété comme un « retour à des valeurs aristocratiques⁷ » ou à un ordre hiérarchique traditionnel qui renouerait avec l'idéal homérique et par lequel la noblesse, étant alors une donnée naturelle, se transmettrait par hérédité. La nature des sophistes représente bien plutôt une forme d'appartenance commune à une même condition qui permet de donner une assise ontologique, pourrait-on dire, aux idéaux démocratiques égalitaires et individualistes. On retrouve cette idée dans plusieurs affirmations explicites d'Hippias ou de Gorgias. Le premier affirme ainsi, sous la plume de Platon, que tous les interlocuteurs du *Protagoras* sont « parents, proches et concitoyens par la nature et non par la loi⁸ ». Le second, en citant Antiphon, étend cette parenté à l'ensemble de l'humanité : « elle vaut pour tous les hommes : par nature, dit Antiphon, nous sommes en tous points semblables, aussi bien Barbares que Grecs⁹ ». Si la nature exprime donc une forme d'humanité commune, on comprend alors mieux comment l'éducation joue chez les

¹ C. Mossé, *Au nom de la loi*, Paris, Payot & Rivages, 2010, p. 116 : « Ainsi, les règles imposées par les *nomoi* aboutissent à des contradictions, alors que la nature ignore ces contradictions. »

² Aristophane, *Les Nuées*, 1427-1429.

³ *Gorgias*, 483d.

⁴ Antiphon, B 44, col. II, 29.

⁵ Antiphon, B 44, col. IV, 7-8.

⁶ Antiphon, A, col. II, 26, et col. IV, 5.

⁷ S. Vergnières, *op. cit.*, p. 31.

⁸ *Protagoras*, 337c.

⁹ Antiphon, B 44, B, col. II, 10 sq.

sophistes un rôle aussi important et décisif dans la formation de l'homme quelle que soit son ascendance.

L'attaque du naturalisme sophistique contre la loi contribue ainsi de manière décisive à précipiter la crise politique, culturelle et pédagogique que traverse la Grèce. On comprend par là-même les nombreuses attaques portées en retour contre les sophistes, accusés d'avoir « ruiné la morale, rejeté toute vérité, semé la mauvaise foi, libéré les ambitions et perdu Athènes¹ ». En effet le doute jeté sur la légitimité de la loi, la critique aristocratique de la démocratie grâce aux armes sophistiques et l'affirmation triomphante du point de vue individualiste ont conduit les contemporains des sophistes à leur imputer tous les maux traversés par la cité : « Le scepticisme, le relativisme, le défaitisme semblaient triompher avec le concours des sophistes et de leur éducation jugée indifférente aux valeurs nationales, et dissolvante. »² Sous les coups de ces derniers, de norme absolue et expression d'une justice souveraine, la loi devient l'expression d'un rapport ponctuel de force et le symbole de l'arbitraire des autorités humaines.

La crise de la démocratie peut donc en définitive être interprétée comme une crise de l'éducation³, la « nouvelle éducation » étant mise en cause dans l'échec du nouveau modèle démocratique de la cité-État à se perpétuer dans le temps et à surmonter les difficultés conjoncturelles et structurelles auxquelles elle est confrontée. Héritiers de la tradition poétique, les sophistes constituent à la fois un point d'aboutissement et un point de bascule dans la transformation de l'ancienne παιδεία noble en une éducation civique nouvelle. Aboutissement puisque pour la première fois se déploie dans toute sa richesse une pensée théorique de la formation de l'homme, et point de bascule puisqu'elle correspond historiquement à la crise politique et culturelle que traverse la jeune cité-État démocratique. Témoins et acteurs privilégiés de cette crise, les sophistes consacrent par l'examen critique qu'ils opèrent de toute réalité cette « dissociation de l'intelligence et de la morale traditionnelle » à laquelle leurs contemporains et successeurs tentent d'apporter des réponses afin de « renouer les fils de l'intelligence, de la loi et des mœurs⁴ ».

¹ J. de Romilly, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Éditions de Fallois, 2004, p. 14.

² J. Lombard, *Aristote - Politique et éducation*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 20.

³ J. de Romilly, *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris, Agora, 1986, p. 270 : « Si la démocratie allait mal, c'était, en dernier ressort, l'éducation qui était en cause. »

⁴ S. Vergnières, *op. cit.*, p. 39.

I. A. 3. LA REPOSE PLATONICIENNE

La philosophie platonicienne constitue, dans le contexte décrit précédemment, la première réponse systématique aux défis du temps et à la double crise politique et pédagogique que traverse la cité. Cette réponse, à de nombreux égards, préfigure celle d'Aristote. Il convient donc ici d'en esquisser les grandes lignes relatives au jugement de Platon sur les sophistes, à la pensée de la justice qu'il développe, à la manière dont il recodifie l'éducation de son époque et dont il pense l'activité du législateur et du gouvernant¹.

(a) Le jugement de Platon sur les sophistes

Le jugement de Platon sur les sophistes, notamment à propos de l'opposition cardinale qu'ils établissent entre la nature et la loi, est formulé explicitement par ce dernier dans les *Lois*. Au livre X il affirme ainsi à leur propos :

« Ces gens-là prétendent que les dieux existent en vertu de la technique, non point par nature mais sous l'effet de certaines lois – οὐ φύσει ἀλλὰ τισιν νόμοις ; que de plus ces dieux sont autres ici, autres là-bas, et qu'ils sont tels que chaque groupe humain a décrété qu'ils doivent être dans leurs lois, par un consentement commun – νόμῳ. Le juste lui non plus n'est absolument pas par nature – τὰ δὲ δὴ δίκαια οὐδ' εἶναι τὸ παράπαν φύσει ; au contraire les hommes passent leur vie à en disputer entre eux et ne cessent de le changer. Et quelle que soit la teneur du changement intervenu, quel que soit encore le moment où il intervient, ce qui est alors déclaré "juste" est de ce jour investi d'une autorité souveraine, étant donné que le juste vient de la technique et de lois mais certainement pas de la nature – γιγνόμενα τέχνη καὶ τοῖς νόμοις ἀλλ' οὐ δὴ τινι φύσει. Voilà, au total, mes amis, quelles sont les doctrines de ces hommes qui, auprès des jeunes gens, passent pour des savants – ἀνδρῶν σοφῶν. S'exprimant en prose ou en vers, ils proclament que ce qu'il y a de plus juste c'est d'obtenir la victoire, y compris par la force. Voilà l'origine de l'impiété qui envahit la jeunesse, persuadée qu'il n'y a point de dieux tels que

¹ Cette présentation succincte n'a bien évidemment aucune prétention ni à l'exhaustivité ni à l'exposition des débats herméneutiques internes aux études platoniciennes. Nous aurons l'occasion de revenir ensuite sur tel ou tel point de débat concernant l'éducation et la législation dans le cadre de l'étude plus approfondie de la pensée d'Aristote et de son rapport à Platon.

ceux en qui la loi prescrit que l'on doit croire – ὡς οὐκ ὄντων θεῶν οἴους ὁ νόμος προστάττει διανοεῖσθαι δεῖν, et voilà l'origine des séditions que provoquent ceux qui adoptent ce qu'ils appellent le mode de vie parfaitement conforme à la nature – τὸν κατὰ φύσιν ὀρθὸν βίον, et qui consiste en vérité à vivre en dominant les autres au lieu d'être leur esclave comme le voudrait la loi – κατὰ νόμον. »¹

Cette longue tirade explicite clairement l'interprétation que Platon donne de la pensée des sophistes et du rôle qu'elle a pu jouer dans la crise de la cité, de l'éducation et de la loi que son époque traverse. Le diagnostic qu'il propose souligne aussi la manière dont sa pensée elle-même prend sa source dans la crise de la loi et peut-être considérée, à de nombreux égards, comme une forme de reconstruction, de refondation spirituelle et ontologique de la justice.

(b) Fonder la justice face à la relativité des lois

Cette refondation spirituelle est pour Platon nécessitée, au-delà de la crise imputée aux sophistes, par la constatation personnelle du décalage qui peut exister entre les lois, censées être l'expression de la justice, et la justice elle-même. Il en témoigne dans le récit qu'il propose sur son parcours politique, philosophique et personnel dans la lettre VII. Les deux expériences qu'il y relate – l'attitude des Trente à l'égard de Socrate, et la manière dont la démocratie met ensuite à mort celui qu'il considère comme « l'homme le plus juste de cette époque² » – le mènent en effet à ce constat amer :

« Moi qui, bien sûr, observais ces choses et les hommes qui faisaient de la politique, plus j'approfondissais mon examen des lois et des coutumes, et plus j'avais d'âge en âge, plus il me paraissait difficile d'administrer correctement les affaires de la cité. (...) Notre cité n'était plus administrée selon les us et coutumes de nos ancêtres (...). En outre, les lois écrites et les coutumes étaient corrompues et cette corruption avait atteint une importance si étonnante que moi, qui, dans un premier temps avait été submergé par une grande envie de m'occuper des affaires publiques, je finis, en considérant la situation et en voyant que les choses allaient absolument de travers par être pris de vertige. »³

¹ *Lois X*, 889e-890a.

² *Lettre VII*, 324e.

³ *Lettre VII*, 325c-326a.

Platon prend donc acte et d'une certaine manière ratifie en partie les critiques adressées à l'encontre des lois, de leur relativité, de leur positivité et de leur possible illégitimité, Socrate en ayant été selon lui, lui-même victime. Pour autant, toujours désireux de servir la cité, Platon se déclare au même moment « incapable de cesser d'examiner quel moyen ferait un jour se produire une amélioration aussi bien en ce domaine que, cela va de soi, pour le régime politique dans son ensemble¹ ». Le projet qu'il déploie dans la *République* peut tout à fait être considéré comme un de ces jalons permettant d'amorcer une amélioration de la situation et une réponse aux bouleversements qu'il décrit. L'enjeu principal de la *République* est donc de définir l'idée universelle de la justice et de la fonder en lui rendant le véritable ancrage ontologique qu'elle avait perdu sous les coups des sophistes. Refusant de penser la justice sur un schème naturaliste par lequel celle-ci est assimilée à l'expression du droit du plus fort et à sa primauté, Platon s'attache à penser l'assise et la définition de la justice dans l'âme individuelle et son harmonie naturelle. La justice possède donc un ancrage naturel mais qui, alors qu'elle était pensée auparavant sur un modèle essentiellement cosmologique, « devient la loi innée de l'âme humaine, et le principe de l'existence individuelle et sociale de l'homme² ». La justice est ainsi définie en *République* IV comme cette harmonie réalisée par l'individu et par la cité. L'homme juste « n'autorise aucune partie de lui-même à réaliser des tâches qui lui sont étrangères, (...) ne laisse pas les classes qui existent dans son âme se disperser dans les tâches les unes des autres, (...) [établit] au contraire un ordre véritable des tâches propres, (...) se dirige lui-même et s'ordonne lui-même, [devient] un ami pour lui-même (...), harmonise les trois principes existant en lui exactement comme on le fait des trois termes d'une harmonie musicale (...) [et] lie ensemble tous ces principes de manière à devenir, lui qui a une constitution plurielle, un être entièrement unifié, modéré et en harmonie. »³

Cette définition de la justice n'implique pas de considération pour la loi ou pour l'obéissance qui lui est due dans la mesure où la valorisation et la refondation de la justice par Platon dans la *République* passent précisément par une dévalorisation relative de la loi⁴. En

¹ *Lettre VII*, 325e-326a.

² W. Jaeger, art. cit., p. 31.

³ *Rép.* IV, 443d-e.

⁴ Cette dévalorisation disparaît dans les *Lois*, qui présente une situation différente de celle qui définit la trame de la *République*, dans laquelle il s'agit d'élaborer une cité en parole au sein de laquelle le savoir et le pouvoir sont associés dans la personne du philosophe-roi. Nous reviendrons sur cette revalorisation essentielle et sur la différence de perspective entre la *République* et les *Lois*. Sur la différence de perspective entre ces deux ouvrages, les récents travaux de L. Mouze nous semblent particulièrement éclairants concernant la problématique de la législation et de son rapport à l'éducation. Ils établissent en effet que le problème que posent les poètes au législateur, loin d'être une simple partie annexe de la législation qui se trouverait résolue par la mise en place d'une censure des œuvres et compositions

effet la justice véritable lorsqu'elle est parfaitement accomplie chez tel ou tel homme rend l'obéissance à toute loi écrite superflue dans la mesure où le comportement de l'individu incarne parfaitement la justice comme norme universelle. Comme le dit Socrate à Adimante : « Cela ne vaut pas la peine de dicter des règlements à des hommes à tous égards excellents. Toutes ces questions qui exigeraient de légiférer, ils les découvriront facilement chacune en son temps. »¹ Les dirigeants philosophes, hommes d'État et gouvernants justes peuvent ainsi sans problème s'affranchir des lois pour gouverner « tant qu'ils s'aident de la science et de la justice pour conserver la cité et, de mauvaise, la rendre la meilleure possible² ». En ce sens : « L'existence de lois ne vaut pas la souveraineté directe et arbitraire de celui qui possède la science royale. »³ Le modèle qui permet de penser la justice et sa mise en place dans la cité, dans la *République*, est de ce fait plus pédagogique que proprement législatif car, dans cette cité en paroles dans laquelle se déploie le gouvernement savant du philosophe-roi, c'est avant tout l'éducation mise en place par le gouvernant qui structure parfaitement la cité et forme les caractères des citoyens.

(c) L'éducation recodifiée⁴

Dans cette configuration dans laquelle le savoir, la vérité et la science du bien deviennent la « seule source légitime de l'autorité politique⁵ » et la condition *sine qua non* de l'établissement effectif de la justice, toute la structure et le programme pédagogiques de la cité s'en trouvent modifiés par Platon. La recodification qu'il en propose est structurée à la fois par un retour à certains idéaux de la tradition et par des principes pédagogiques extrêmement novateurs pour son époque. Son principe fondamental, comme cela vient d'être expliqué, est la nécessité de l'établissement de la justice par la connaissance de la science royale et par l'éducation à la rationalité. Là où la pédagogie sophistique visait essentiellement à une forme

poétiques, est au contraire le problème politique par excellence. La manière dont les poètes sont traités dans les *Lois* est ainsi selon elle la conséquence de la définition de la législation comme éducation dans ce même dialogue. Cela aboutit à donner un rôle central au poète dont la fonction éducative et politique repose *in fine* sur sa redéfinition comme législateur. L. Mouze, *Le législateur et le poète*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2005.

¹ *Rép.* IV, 425d-e.

² *Le Pol.* 293d-e.

³ J. de Romilly, *op. cit.*, p. 189.

⁴ Nous sommes tout à fait conscients, à la suite de L. Mouze, que les programmes pédagogiques exposés dans la *République* et dans les *Lois* sont différents et répondent à des projets distincts. Il s'agit juste dans ces prochaines lignes de présenter la conception platonicienne de l'éducation à grands traits.

⁵ D. El Murr, *Savoir et gouverner – Essai sur la science politique platonicienne*, Paris, Vrin, 2014, p. 9.

d'efficacité pragmatique, la pédagogie platonicienne réaffirme donc en tant que principe et comme horizon la recherche rationnelle de la vérité. Trois éléments principaux de cette recodification ressortent : l'affirmation de la nécessité d'une éducation publique, les nouvelles modalités de l'éducation du corps et de l'âme, et enfin le rôle des gouvernants comme éducateurs.

(1) L'éducation publique

Alors que les sophistes concevaient et pratiquaient l'éducation comme une activité de formation principalement individuelle, Platon affirme la nécessité d'un système public qui ne laisse pas aux parents et aux initiatives privées la charge de l'éducation. Sans rentrer trop avant dans le détail de l'argumentation, il est possible d'identifier trois causes principales de l'affirmation d'une telle nécessité¹. La première est d'ordre méthodologique et est liée au jugement que Platon porte sur la méthode socratique de l'ἔλεγχος et l'incapacité qu'il lui attribue à transmettre efficacement le contenu de l'éducation. En effet par sa dimension corrosive et en tant qu'elle repose *in fine* sur le bon vouloir des individus à accepter le dialogue qu'elle nécessite, une telle méthode ne permet pas de former selon Platon tous les citoyens de la cité dans sa globalité. La deuxième raison repose sur une nécessité que l'on pourrait qualifier d'anthropologique. La relative malléabilité de la nature humaine la rend particulièrement sensible aux influences extérieures qu'un être peut subir dès son plus jeune âge². Cette malléabilité déclinant avec le temps et les premières expériences étant on ne peut plus déterminantes dans la structuration morale et affective des individus, la cité doit donc prendre en charge l'éducation de tous et ce dès la prime jeunesse. La troisième raison renvoie au risque

¹ Cette liste d'arguments est loin d'être exhaustive. Pour un parcours complet de cette question : R. C. Lodge, *Plato's theory of education*, London, Kegan Paul, 1947 ; R. Barrow, *Plato and Education*, Londres, Students Library of Education, 1976 ; M.-S. Funghi, *Platone e l'educazione*, Torino, Loescher editore, 1979 ; R. R. Curren, « Justice, instruction and the Good. The case for public education in Aristotle and Plato's Laws, Part II. Why education in Aristotle and Plato's Laws, I, II, III », *Studies in Philosophy and Education*, 11, 1993-1994, p. 293-311 ; 12, p. 103-112 ; 13, p. 16-29 ; A. Bouchouchi, « Comment peut-on être philosophe ? La notion platonicienne de *paideia* et son évolution de la *République* aux *Lois* », in J.-F. Balaudé (éd.), *D'une cité possible – Sur Les Lois de Platon*, Paris, Vrin, 1998, p. 57-78 ; R. R. Curren, *Aristotle on the necessity of public education*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000, chap. 2 « The arguments of Plato », p. 35-62.

² *Rép.* II, 377a-b : « Or, tu sais bien qu'en toute tâche, la chose la plus importante est le commencement et en particulier pour tout ce qui est jeune et tendre ? C'est en effet principalement durant cette période que le jeune se façonne et que l'empreinte dont on souhaite le marquer peut être gravée. » ; II, 378d : « Car un jeune homme n'est pas en mesure de discerner une intention allégorique de ce qui n'en possède pas, et ce qu'il ressent à son âge, en formant ses opinions, a tendance à devenir ineffaçable et immuable. »

inhérent à l'idée d'éducation privée et aux risques qu'elle fait courir à la cité. Non seulement les pères ne sont pas nécessairement compétents pour transmettre la vertu, notamment s'ils ne sont pas en possession de la science royale, mais la diversité des points de vue moraux qu'ils risquent de transmettre est assimilée par Platon à un ferment d'anarchie, cause des dissensions qui perdent la cité et son unité. Le risque que les pères transmettent des croyances morales erronées ou vicieuses est en ce sens trop important et portant à trop de conséquences potentiellement dévastatrices pour que la cité abandonne cette charge à la discrétion des initiatives privées. Platon va même jusqu'à affirmer explicitement qu'en réalité les enfants appartiennent bien plus à la cité qu'aux parents eux-mêmes et qu'à ce titre c'est bien elle qui doit prendre en charge leur éducation¹. Pour ces raisons, et pour d'autres encore, Platon souligne donc la nécessité que les maîtres de la jeunesse soient choisis et formés par la cité, et contrôlés par des magistrats compétents².

(2) L'éducation du corps et de l'âme

Si l'éducation platonicienne est résolument empreinte du nouvel idéal civil de citoyenneté politique, elle emprunte également certains traits plus archaïques à « l'ancienne éducation » évoquée précédemment. Lorsqu'il évoque la question de la formation nécessaire aux gardiens, Platon fait ainsi dire à Socrate : « Quelle sera donc leur formation ? Il est certes difficile, n'est-ce pas, d'en trouver une qui soit meilleure que celle qui a été inventée au cours des âges ? L'art de la gymnastique existe en effet pour les corps, et l'art de la musique³ pour l'âme. »⁴

La gymnastique est principalement pour Platon une préparation à la guerre. Récusant l'idée d'activités sportives dédiées uniquement au loisir compétitif et motivées par la « vaine recherche du triomphe⁵ », il réaffirme la nécessité de la primauté de la préparation militaire dans la formation physique des citoyens. Cela le conduit à introduire, en plus des disciplines traditionnelles de l'athlétisme, des combats en tout genre (escrime, infanterie lourde et légère) et des activités plus directement militaires : le javelot, le tir à l'arc, la fronde, la pratique du campement, etc. Cette préparation, qui ne se veut pas qu'une préparation technique, revêt

¹ *Lois* VII, 804d.

² *Lois* VI, 754c-d ; 765d ; VII, 795c-d ; 801d ; 804c ; 813e ; 809a.

³ La musique désigne ici bien évidemment à la fois l'éducation littéraire et l'éducation artistique en un sens large.

⁴ *Rép.* II, 376e.

⁵ *Lois* VII, 796a.

également une dimension morale en ce qu'elle vise avant tout à la culture de la vertu en l'homme. Elle est à ce titre « en étroite collaboration avec la culture intellectuelle dans la formation du caractère et de la personnalité¹ » permettant la maîtrise de soi et le développement du courage et de la modération. En effet même si la culture du corps est réaffirmée – relativement à l'enseignement exclusivement intellectuel des sophistes – celle-ci est toujours faite en vue du développement moral et intellectuel de l'homme. Platon le dit explicitement dans la *République* lorsqu'il souligne que le but de la gymnastique est de développer les qualités de l'âme : « Quant aux exercices requis par la gymnastique, il ne s'y engagera qu'avec l'objectif d'éveiller l'ardeur morale de sa nature, plutôt que la force physique et, contrairement aux autres athlètes, il ne s'astreindra pas aux régimes et aux exercices à seule fin d'y gagner une vigueur physique. »² Dans cette étroite collaboration hiérarchisée entre les exercices corporels et spirituels la danse joue un rôle tout à fait particulier et central³ par la relation structurelle qu'elle entretient avec la musique et avec la notion d'harmonie : « La danse est le moyen de discipliner, de soumettre à l'harmonie d'une loi le besoin, spontané chez tout être jeune, de se dépenser, de s'agiter. »⁴

L'harmonie que permet l'éducation par la danse se retrouve bien évidemment dans l'importance que Platon donne à la musique comme outil privilégié du pédagogue⁵. La musique imprime en effet un ordre et un rythme à l'âme qui jouent un rôle déterminant dans la possibilité d'atteindre à cette justice définie comme harmonie. Capable de susciter telle ou telle passion, elle constitue un moyen essentiel à l'éducation de la sensibilité : l'enjeu est de parvenir à faire apprécier les accords exprimant la beauté, l'ordre et la justice et par là-même à associer le plaisir et la vertu. « Ces plaisirs et ces douleurs correctement formés » sont pour Platon la matière même de l'éducation⁶.

Si la musique et la gymnastique sont les deux piliers de l'éducation c'est surtout dans leur articulation harmonieuse que se joue la possibilité d'une éducation à la vertu. Alors qu'une éducation exclusivement gymnique risquerait de favoriser des dispositions à la sauvagerie, à la rudesse et à la brutalité, à l'inverse une éducation trop centrée sur la musique entraînerait une

¹ H.-I. Marrou, *op. cit.*, p. 115. *Rép.* III, 410c-412a.

² *Rép.* III, 410b. Ce principe est aussi appliqué, bien que non explicité, dans les *Lois*.

³ *Lois* II, 654b ; 653d et suiv. ; VII, 795e ; 814e-816d.

⁴ H.-I. Marrou, *op. cit.*, p. 116. *Lois* II, 653d-e. Sur la danse dans la philosophie platonicienne : L. Thomasson, *Le goût de la danse chez Homère et Platon*, Limoges, Fac. Des Lettres et Sciences Humaines, 1975 ; E. Moustopoulos, *La musique dans l'œuvre de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, deuxième partie : « La danse », p. 97-156.

⁵ Sur le rôle de la musique dans l'éducation platonicienne : E. Moustopoulos, *op. cit.*, p. 157-319.

⁶ *Lois* II, 653c.

mollesse excessive. En ces matières le juste milieu et la modération sont de rigueur. Dès lors : « Celui qui mêle la gymnastique et la musique dans le plus bel ensemble et qui les applique à son âme avec le plus de mesure, celui-là, c'est à bon droit que nous le déclarerons parfait musicien et souverainement harmonieux, et il l'est bien davantage que celui qui accorde entre elles les cordes d'un instrument. »¹

Les mathématiques ont-elles aussi partie liée avec l'harmonie et l'établissement de la justice en l'âme. L'affirmation de leur rôle pédagogique apparaît sûrement comme une des plus grandes nouveautés pédagogiques de Platon². Se réclamant de la tradition égyptienne³, recueillant et développant l'héritage d'Hippias, Platon souligne en effet les vertus pédagogiques des mathématiques en mettant en valeur leur rôle dans l'apprentissage de l'abstraction, dans le travail de la mémoire et dans le développement de la vivacité intellectuelle. Le programme mathématique qu'il propose commence ainsi par le calcul, pour être ensuite prolongé par la géométrie plane, l'astronomie et la géométrie des solides et enfin couronné par l'étude de l'harmonique. Au-delà des matières qu'il demande d'étudier, le véritable intérêt de son programme consiste, notamment pour les philosophes-rois de la *République*, dans sa finalité : permettre à l'individu de saisir les réalités intelligibles afin que soit rendu possible l'avènement de la justice dans l'homme puis dans la cité. Car si la possession véritable de la science royale est la condition pour exercer légitimement le pouvoir, « connaître la vérité, c'est porter ses regards sur ce qui est véritablement, c'est-à-dire sur ce qui n'est pas sensible mais intelligible⁴ ». Les mathématiques constituent en ce sens une véritable propédeutique à la science dialectique. C'est d'ailleurs pour cette raison que leur étude à un niveau important de spécialisation est réservée aux seules âmes susceptibles de gouverner la cité.

(3) Le rôle des gouvernants comme éducateurs⁵

Ces âmes jouent alors un rôle déterminant dans la conduite des affaires de la cité puisqu'elles sont responsables du développement moral des citoyens à travers la mise en place de l'éducation de tous. La finalité de cette dernière est donc de promouvoir efficacement le

¹ *Rép.* III, 412a.

² Les consignes relatives à l'enseignement des mathématiques diffèrent également entre les *Lois* et la *République*. Alors qu'elles sont réservées à une élite dans la *République*, elles font partie de l'éducation populaire dans les *Lois*. Sur ce point : L. Mouze, art. cit., p. 65-69.

³ *Lois* VII, 819b-c.

⁴ L. Mouze, art. cit., p. 59.

⁵ Nous reviendrons plus tard sur les différences qui existent entre la manière dont Platon et Aristote pensent la nature et le rôle du législateur et du gouvernant.

déploiement de la vertu chez les citoyens et de la justice dans la cité : « C'est l'éducation qui, dès l'enfance, oriente vers l'excellence, inspire le désir et la passion de devenir un citoyen parfait, sachant commander et obéir comme l'exige la justice. »¹ L'Étranger d'Athènes définit également l'éducation comme « éclosion initiale de la vertu chez l'enfant² » soulignant par là la nécessité de prendre en charge, comme cela a été souligné précédemment, l'éducation dès le plus jeune âge.

Dans le cas d'une cité idéale conduite selon les principes de la science politique le moyen privilégié de l'action politique est, comme nous l'avons vu, la volonté même du législateur savant et agissant. Mais dans toute autre configuration – comme celle que dépeignent les *Lois* par exemple – c'est bien la législation qui permet au gouvernant imparfait de mettre en place une éducation la plus conforme possible à l'idéal de justice auquel doit tendre la cité. La loi apparaît alors comme l'expression de la raison du législateur lui-même tâchant d'imprimer à la cité une norme contraignante qui, au-delà du châtement qu'elle peut prévoir, incite aussi les citoyens à la vertu. L'enjeu est, dans la constitution des lois et dans l'établissement de la constitution, de parvenir à harmoniser les principes de l'éducation et les principes du régime souhaité, cela afin que l'éducation favorise l'obéissance aux lois, la stabilité du régime et donc l'avènement d'une cité juste. En effet la loi ne peut rien si elle ne trouve pas chez les citoyens une forme de réceptivité qu'a rendue possible l'éducation, réceptivité devant être inculquée dès que possible : « Il faut sans attendre faire participer nos jeunes à un jeu qui les rapproche davantage de la loi en tenant compte du fait que si ce jeu en vient à contourner la loi et que ces enfants agissent de même, il sera impossible que ces jeunes se transforment en hommes respectueux des lois et intègres. »³ L'éducation consiste en cela : conduire – convertir pour reprendre les termes de *République VII* – les citoyens à la raison au moyen de la loi. L'image de la marionnette et du fil d'or que déploie Platon dans les *Lois* est sur ce point très éloquente. L'homme doit suivre l'impulsion de la traction qui, en lui, exprime le divin « et cette traction, c'est la commande d'or, la commande sacrée, la raison que l'on qualifie de loi collective de la cité – τῆς πόλεως κοινὸν νόμον⁴ ». Le gouvernement rationnel de la loi dans la cité répond donc à la nécessité pour l'homme d'être éduqué en vue du déploiement de sa propre raison. « Il faut donc toujours prêter son aide à la plus belle des tractions, celle de la loi »⁵ puisqu'elle garantit la possibilité à l'homme de vivre justement, vertueusement et par là-même de réaliser son

¹ *Lois* I, 643e-644a.

² *Lois* II, 653b.

³ *Rép.* IV, 425a.

⁴ *Lois* I, 645a.

⁵ *Idem.*

excellence propre et atteindre son bonheur. Dans cette perspective, et sûrement de manière inédite à cette époque, la loi avec Platon se charge d'une fonction pédagogique essentielle. Consacrant la prépondérance de la raison sur les passions, elle rend possible l'avènement de la justice dans la cité et celui du divin en l'homme. Cette éducation par la loi contribue d'ailleurs en retour à renforcer encore davantage la moralité de la cité dans le temps : « La manière d'élever et d'éduquer les enfants, si elle demeure honnête, produit des natures bonnes ; et à leur tour, des natures honnêtes, quand elles reçoivent une éducation de cette qualité, deviennent meilleures encore que celles qui les ont précédées. »¹

Avec Platon l'éducation et la législation s'articulent donc d'une manière inédite au service du règne de la raison et de la vertu morale. Elles rendent ainsi possible l'avènement de la justice dans la cité et celle du divin en l'homme.

¹ *Rép.* IV, 424a.

I. B. LE CONSTAT CRITIQUE D'ARISTOTE

La découverte de la loi et le rôle qu'elle joue, en tant qu'expression de la justice, dans l'éducation trouvent donc un premier aboutissement dans la systématisation philosophique qu'en propose Platon, et dans sa traduction politique dans la *République* et les *Lois*. C'est à partir de cette pensée, et en recodifiant les rapports entre éducation et législation, que la pensée d'Aristote se déploie. Pour la comprendre, il est donc tout d'abord nécessaire de se pencher sur les perspectives et les questions sur lesquelles Aristote s'oppose à ceux qu'il appelle à la fin de l'*Éthique à Nicomaque* ses « prédécesseurs – τῶν προγενεστέρων¹ » et aux législateurs et cités dont il estime qu'ils ont mis en place des systèmes politiques et pédagogiques défectueux ou déficients. On peut faire ressortir trois lieux ou points principaux sur lesquels Aristote fait porter ses critiques : la conception du pouvoir politique, l'oubli de la vertu et l'oubli de l'éducation comme préoccupation commune².

I. B. 1. LA CONCEPTION DU POUVOIR POLITIQUE

(a) La critique et son statut : le livre I

La première, et sûrement la plus fondamentale des critiques adressées à ses prédécesseurs, si l'on en croit sa place dans l'économie générale de la *Politique*, se retrouve dès les premières lignes de la *Politique* et concerne la conception qu'ils se font du pouvoir politique. Après avoir établi que la cité est un certain type de communauté et que cette communauté, visant le bien le plus éminent, est la communauté « la plus éminente de toutes – ἡ πασῶν κυριωτάτη³ » Aristote déclare ensuite :

« Quant à tous ceux qui pensent qu'un homme politique, un roi, un chef de famille, un maître d'esclave, c'est la même chose, ils n'ont donc pas raison.

¹ EN X, 10, 1181b16. Certains commentateurs doutent de l'authenticité de ce passage, ou du fait qu'il puisse s'appliquer à la *Politique*. Voir par exemple : C. Lord, « The character and Composition of Aristotle's *Politics* », *Political Theory*, vol. 9, n° 4, 1981, p. 459-479, p. 473 ; ou encore P. A. Vander Waert, « The political intention of Aristotle's Moral Philosophy », *Ancient Philosophy*, vol. 5, n° 1, 1985, p. 77-89, p. 79-80. Ce détour par les opinions de ses prédécesseurs est un *modus operandi* habituel chez Aristote. Voir *DA*. I, *Met*. I, *Phy*. I. Voir sur ce point : E. Barker, *op. cit.*, p. 252.

² Dernière critique à laquelle s'adosse le problème de la négligence de ses prédécesseurs dans l'exploration du problème de la législation. Bien évidemment, cette liste des points sur lesquels Aristote s'oppose à ses prédécesseurs est loin d'être exhaustive. Nous sélectionnons ici ceux qui intéressent particulièrement notre problématique générale.

³ *Pol*. I, 1, 1252a5.

C'est, en effet, selon le grand ou le petit nombre de gens qui y sont soumis, pensent-ils, que chacun de ces pouvoirs diffère des autres, et non pas selon une différence spécifique – ἀλλ' οὐκ εἶδει : ainsi si c'est un pouvoir sur peu de gens on est maître, sur plus de gens chef de famille, et sur encore plus homme politique ou roi, sous prétexte qu'il n'y aurait aucune différence entre une grande famille et une petite cité. »¹

Cette affirmation a pour corolaire l'idée qu'Aristote récuse qu'il existerait, pour toutes ces différents types de relation de pouvoir, une seule science. En reformulant sa critique à la fin du chapitre 3, en 1253b18-20, il affirme ainsi : « Certains, en effet, croient qu'il existe une science, la science « magistrale » – ἡ δεσποτεία – et, que c'est la même chose que l'administration familiale – ἡ οἰκονομία – la science magistrale – δεσποτεία – la science politique – πολιτικὴ – et la science royale – καὶ βασιλική – ainsi que nous l'avons dit en commençant. »²

Cette critique s'adresse principalement à Socrate (dont la pensée est exposée par Xénophon) et à Platon³. En effet, dans les *Mémorables*, Xénophon affirme au quatrième chapitre du livre III : « Le maniement des affaires privées ne diffère que par le nombre de celui des affaires publiques ; pour le reste, elles se ressemblent et spécialement en ce point capital que ni les unes ni les autres ne peuvent se traiter que par des hommes, que les affaires privées ne se font point par tels hommes et les publiques par tels autres. »⁴

¹ *Pol.* I, 1, 1252a7-16. La question se pose de savoir si l'hétérogénéité des formes d'autorité découle logiquement, par inférence, ou non, de la hiérarchie des communautés. Pour une réponse positive (et une lecture inférentielle du οὐν de la ligne 1252a7) voir F. Miller Jr., *op. cit.*, p. 17-18 ; T. Saunders, *Aristotle. Politics books I and II*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 56-59 et P. Simpson, *The Politics of Aristotle*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1997, p. 14-15. Contre une telle lecture, voir D. Riesbeck, *Aristotle on Political Community*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 46, note 1. L'argument de D. Riesbeck, qui s'appuie sur J. Denniston, *The Greek Particles*, 2nd ed., Oxford, Oxford University Press, 1950, p. 470-473 nous semble assez peu convaincant, l'autorité suprême de la cité étant liée intrinsèquement et structurellement à la différence qualitative de sa finalité par rapport à celle des autres communautés.

² *Pol.* I, 3, 1253b18-20.

³ Certains commentateurs estiment qu'il est probable qu'Antisthène soit également visé par cette critique : « Dans le catalogue des œuvres d'Antisthène, transmis par Diogène Laërce, on trouve le titre : περὶ νίκης οἰκονομικός, « Sur la victoire, (ouvrage) économique » (DL, VI, 16). On ne sait rien du contenu de cet ouvrage, mais on a pu relever un certain nombre d'indices montrant la possible influence d'Antisthène, dont peut-être de cet ouvrage, tant sur l'*Economique* de Xénophon que sur le livre III des *Mémorables*. Pour un état de la question, voir la notice de Giannantoni dans *SSR IV*, p. 246-247. » D. El Murr, *op. cit.*, n. 2, p. 104.

⁴ Xénophon, *Les Mémorables*, III, 4, 12. Voir également III, 6, 14.

De la même manière, dans *Le Politique*, l'Étranger pose à Socrate le Jeune la question suivante¹ : « Alors le politique, allons-nous le considérer comme un roi, un maître d'esclaves ou encore l'administrateur d'un domaine, dans l'idée que tous ces noms font référence à une seule et même chose, ou bien dirons-nous qu'il y a autant de techniques que nous avons prononcé de noms ? »² Et à cette question il répond sans ambiguïté : « Il est donc manifeste, pour répondre à la question que tout cela se rapporte à une science unique – φανερόν ὡς ἐπιστήμη μία περὶ πάντ' ἐστὶ ταῦτα. Et si quelqu'un veut dire de cette science qu'elle est la science royale, la science politique ou la science économique, nous ne nous opposerons aucunement à lui. »³

Aristote reproche à ces deux auteurs⁴ de ne pas établir de réelle différence entre les types de pouvoir. En effet Xénophon semble estimer que c'est la personnalité du chef qui fonde, quelles que soient les communautés dont il a la charge, l'unité et l'absence de distinction entre les pouvoirs. Et de la même manière, selon Aristote⁵, Platon estimerait que cette identité des

¹ Le contexte général d'énonciation de cette phrase est celui de la recherche de la nature de la science politique. L'enjeu est pour Platon d'établir que celle-ci est une science cognitive – γνωστική – et non pratique – πρακτική.

² *Le Pol.* 258a.

³ *Le Pol.* 259b-c. Voir également 292c-293a ; 300c-301b.

⁴ Pour un aperçu rapide des points communs et des divergences de Xénophon et de Platon sur cette question de la compétence économique/politique, voir notamment D. El Murr, *op. cit.*, p. 104-105.

⁵ Il ne s'agit pas ici de déterminer si cette critique est ou non légitime et respectueuse de l'esprit du texte platonicien. De nombreux commentateurs considèrent qu'Aristote est de mauvaise foi et fait semblant de ne pas comprendre, voire ne comprend pas, le sens de ce que cherche à développer ici Platon. Voir par exemple : D. El Murr *op. cit.*, p. 107-108 ou encore J. Terrel, *La Politique d'Aristote – La démocratie à l'épreuve de la division sociale*, Paris, Vrin, 2015, p. 104, note 1. Il en va de même sur sa critique de la *République*. Pour les commentateurs dubitatifs sur les appréciations d'Aristote sur Platon, voir notamment : B. Jowett, *The Politics of Aristotle*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1885, t. II, p. 56 ; F. Susemihl and R. D. Hicks, *The Politics of Aristotle*, London, New York, Macmillan & Co. 1894, p. 21, p. 32-33 ; E. Barker, *op. cit.*, p. 391 ; H. F. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1944 ; et spécifiquement, concernant la *République* : E. Bornemann, « Aristoteles' Urteil über Platons politische Theorie », *Philologus*, 79, 1923, p. 70-111, p. 113-158, p. 234-257 ; D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford, Oxford University Press, 1930, p. 244 ; R. G. Hoerber, *The Theme of Plato's Republic*, St Louis, Eden, 1944, p. 106 ; R. Mulgan, *op. cit.*, p. 29, 39 ; T. Saunders, *op. cit.*, p. 103, p. 106-107, p. 113 ; ou encore J. Annas, *An introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1981. A propos des critiques d'Aristote, cette dernière affirme (p.188) qu'elles sont « often surprisingly crass and literal-minded, much below Aristotle's best. » Pour la défense du point de vue critique d'Aristote sur la *République* de Platon : D. Dobbs, « Aristotle's anticommunism », *American Journal of Political Science*, vol. 29, n° 1, fév. 1985, p. 29-46 ; R. Mayhew, *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1997 ; R. F. Stalley, « Aristotle's Criticism of Plato's Republic », in D. Keyt and F. D. Miller Jr (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford, Blackwell, 1991, p. 182-199 ; P. Simpson, *op. cit.* Certains enfin estiment que ces oppositions explicites n'en sont pas réellement dans le fond et que les philosophies de Platon et Aristote sont, *in fine*, l'expression d'une même pensée : W. Jaeger, *op. cit.*, p. 187-196, 393-399 ; J. Wild, *Plato's Theory of Man*, Cambridge, Harvard University Press, 1948, p. 12-22 ; E. Voegelin, *Order and History: Plato and Aristotle*, Baton Rouge,

pouvoirs est liée à l'unicité de la science même du gouvernement : « gouverner les hommes, quel que soit leur nombre, ressortit à une science unique que le *Politique* appelle royale ou politique¹ ». Pour Aristote, à l'inverse, le critère de distinction doit se faire, non pas en fonction de la quantité (« selon le grand ou le petit nombre de gens qui y sont soumis – πλήθει γὰρ καὶ ὀλιγότῃ νομίζουσι διαφέρειν² »), mais bien en fonction d'une « différence spécifique – εἶδει³ ». Il existe donc une différence qualitative entre les formes de pouvoir et celles-ci sont irréductibles les unes aux autres. L'erreur de Xénophon et de Platon consiste à considérer que le pouvoir despotique – au sens de celui du maître sur l'esclave – et le pouvoir politique ne sont que de simples variantes d'une même réalité, variantes « qui ne différencieraient que par des caractères secondaires ou accidentels⁴ ».

Sur quoi se fonde cette critique qui met en valeur l'hétérogénéité des formes d'autorité et de pouvoir ? Et quel rôle joue-t-elle dans l'économie générale de la pensée d'Aristote ? Pour répondre à ces deux questions, il convient tout d'abord de déterminer l'importance que revêt cette critique aux yeux d'Aristote lui-même. Or celle-ci a souvent été minorée par les commentateurs en raison de ce qui nous semble être une erreur de perspective et d'interprétation. Cette erreur est liée au statut et à la fonction que l'on attribue traditionnellement au premier livre des *Politiques*.

Louisiana State University Press, 1957, p. 283 ; H. V. Jaffa, « Aristotle », in L. Strauss and J. Cropsey (eds.), *History of political philosophy*, Chicago, Rand McNally, 1963, p. 64-129, p. 80-85.

¹ El Murr, *op. cit.*, p. 106.

² *Pol.* I, 1, 1252a9-10.

³ *Pol.* I, 1, 1252a10. Sur le vocabulaire employé par Aristote dans ces quelques lignes (celui de la différence spécifique exprimée par le terme εἶδος), P. Pellegrin souligne « une discordance terminologique avec d'autres traités du corpus aristotélicien. » Selon lui « dans les ouvrages biologiques la différence spécifique est identifiée à la différence selon le plus et le moins. » Il précise néanmoins : « Mais la doctrine est identique, et nous avons même ici un bel exemple de l'emploi d'un même schème théorique dans des domaines différents, en physique et en politique. » P. Pellegrin, *L'excellence menacée*, Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 131. Sur ce point précis voir également : D. Riesbeck, *op. cit.*, p. 63, n. 34, qui fait référence à A. Gotthelf et J. Lennox, *Philosophical Issues in Aristotle Biology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

⁴ P. Pellegrin, *op. cit.* p. 132.

Ce premier livre a longtemps été considéré comme un livre introductif¹, conçu par Aristote comme une forme de prologue afin de démontrer le caractère naturel de la cité² et/ou de procéder à l'exposition de ses principes économiques³. Il constituerait en ce sens une forme d'introduction aux critiques qu'Aristote adresse dans le livre II à la *République*, aux *Lois* et plus généralement à ses prédécesseurs. C'est, dans cette perspective, seulement au livre II qu'Aristote commencerait la réalisation du programme⁴ qu'il a ébauché à la fin de l'*EN*⁵. Cette ligne interprétative tend à gommer la dimension polémique du livre I⁶, pour transférer cette charge exclusivement, ou presque, sur le livre II. Ces premières lignes seraient ainsi, pour reprendre les termes de K. M. Cherry, « a necessary clarification of a certain reductionist tendency⁷ » et non pas « the promised examination of what might have been well said by his predecessors⁸ ».

¹ W. Jaeger, *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*, Oxford, Clarendon Press, 1948, suppose que le livre I a été écrit par Aristote après la compilation des autres livres, pour en constituer une forme d'introduction. Dans la même perspective J. Aubonnet affirme que le livre I « constitue comme une introduction aux *Recherches* ou *Questions de Politique* développées dans tout le cours de l'ouvrage. » in J. Aubonnet, *op. cit.*, « Introduction », p. CII-CIII. Certains sont allés beaucoup plus loin, à des degrés divers, en mettant en doute l'inscription même du livre I à cette place ainsi que sa fonction et son intérêt dans la structure générale des *Politiques* : R. Kraut, *op. cit.*, p. 183-184 ; E. Voegelin, *op. cit.*, p. 281. Lord, qui doute pourtant de l'authenticité des lignes de l'*EN* qui évoquent les prédécesseurs, reconnaît quant à lui que le livre I pourrait constituer un des moments de cette discussion des avis des prédécesseurs : C. Lord, *op. cit.*, p. 472.

² C'est notamment la thèse de R. Mulgan, *op. cit.*, p. 18 et plus récemment de R. C. Bartlett, *The Idea of Enlightenment: A Post-Mortem Study*, Toronto, University of Toronto Press, 2001, p. 134. M. Deslauriers, art. cit., p. 48, attribue également cette thèse à F. D. Miller, *op. cit.*, chap. 1 et 2, mais cette attribution ne nous semble pas légitime. Certes Miller souligne l'importance de la thèse de la naturalité de la cité pour la philosophie politique d'Aristote – et ce à juste titre – mais l'affirmation de cette importance ne « suggère » rien – contrairement à ce qu'affirme M. Deslauriers – quant à sa position sur le statut du livre, question qu'il n'aborde d'ailleurs pas une seule fois dans tout son ouvrage.

³ Sur l'idée d'un livre I consacré à l'exposition de l'économie aristotélicienne (au sens étymologique du terme) : Barthélémy-Saint-Hilaire, *op. cit.*, I, p. CXLII ; R. Weil, *op. cit.*, p. 28. Aubonnet affirme également que le livre I « a pour objet l'étude de l'administration de la maison, de l'économie domestique. » (Il souligne). J. Aubonnet, « Introduction », p. CII.

⁴ Il ne s'agit pas de rentrer ici dans le détail de l'interprétation de ces dernières lignes de l'*EN*. Nous reviendrons sur ce point par la suite.

⁵ La thèse selon laquelle la critique des prédécesseurs ne commence qu'au livre II est notamment défendue par W. Newman, *op. cit.*, p. 3 ; E. Voegelin, *op. cit.*, p. 281 ; H. Rackham, *The Nicomachean Ethics*, Ware, Wordsworth, 1996, p. 642 ; R. Kraut, *op. cit.*, p. 183-184 et p. 184, n. 6 ; M. Lane (dans son introduction à la traduction de la *Politique* par J. Barnes), p. IX ou encore A. Mishurin, « Some remarks on the first book of Aristotle's *Politics* », *Wisdom*, vol. 1, n° 10, 2018, p. 114.

⁶ Pour P. Moraux, *À la recherche de l'Aristote perdu : le dialogue Sur la Justice*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1957, p. 28 par exemple, la controverse engagée avec Platon et Xénophon n'est dans le livre I qu'un « point de détail ».

⁷ K. Cherry, *Plato, Aristotle, and the Purpose of Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 11.

⁸ *Ibid.* Je précise que K. Cherry ne partage pas cet avis.

Contre cette thèse, plusieurs interprètes ont tenté de penser et de justifier l'unité du livre I, sa continuité avec la fin de l'*EN*¹ et son inscription dans l'économie générale du reste de la *Politique* à partir de son caractère problématique et polémique. Les premiers éléments d'une telle lecture ont été sérieusement développés pour la première fois, à notre connaissance, par C. Natali, dans son article « La struttura unitaria del libro I della 'Politica' di Aristotele »², même si l'on retrouve déjà quelques affirmations et analyses qui vont dans le sens d'une telle lecture dans le travail de Newman³ ainsi que dans l'article de H. Kelsen paru en 1937 dans l'*International Journal of Ethics*⁴. Par la suite, les principaux jalons de cette ligne interprétative ont été posés par un article de M. Schofield consacré à la question de l'esclavage : « Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery »⁵ et par le travail de M. Deslauriers dans son article plus directement consacré à la question qui nous occupe ici : « The Argument of Aristotle's "Politics" I »⁶. Enfin, plus récemment, les ouvrages de K. M. Cherry⁷ et de D. J. Riesbeck⁸ ont repris ces éléments d'analyse de manière systématique afin de rendre justice à la richesse du livre I et à ce qu'ils considèrent être sa fonction et son sens⁹. Quels sont les principaux éléments de cette seconde interprétation ?

Le cœur de leur thèse consiste à affirmer que la fonction principale du livre I n'est pas de présenter les grands principes de l'économie aristotélicienne, de démontrer la naturalité de la cité, d'en énumérer les parties ou de réfléchir, de manière introductive, à la question de

¹ Cette continuité constitue pour S. Cashdollar, art. cit., p. 157, une preuve que l'*EN* et la *Pol.* manifestent et sont l'expression de l'unité de la science politique : « There is far more continuity between *EN X* and *Politics I* or *II* than between almost any two consecutive books of the *Politics*, and there is no more reason to believe that Aristotle is swithing sciences here than there. »

² C. Natali, « La struttura unitaria del I libro della *Politica* di Aristotele. », *Polis*, vol. 3, n° 1, 1979-1980, p. 2-18.

³ W. Newman, *op. cit.*, p. 3 : « The first book of the *Politics* deals with a subject not marked out of consideration in the last chapter of the *Ethics* : it seeks to establish and emphasize a distinction between the householder and the statesman, the household and the State. »

⁴ H. Kelsen, « The Philosophy of Aristotle and the Hellenic-Macedonian Policy », *International Journal of Ethics*, vol. 48, n° 1, oct. 1937, p. 1-64 ; dans cet article très conséquent, voir particulièrement p. 20-22.

⁵ M. Schofield, « Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery », in G. Patzig (ed.), *Aristoteles « Politik »: Akten des XI. Symposium Aristotelicum*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, p. 1-27.

⁶ M. Deslauriers, « The Argument of Aristotle's « *Politics* » I », *Phoenix*, vol. 60, n° 1/2 (Spring – Summer, 2006), p. 48-69. Celle-ci positionne explicitement son travail dans la continuité de celui de M. Schofield.

⁷ K. Cherry, *op. cit.*

⁸ D. Riesbeck, *Aristotle on Political Community*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.

⁹ On peut également citer V. Bartninkas, « The pre-political and the political in Aristotle's *Politics* », *Problemas*, vol. 85, 2014.

l'esclavage¹ mais bien de tenter de cerner ce qui fait la spécificité de la relation politique de gouvernement – et donc la spécificité de la communauté dans laquelle cette relation se déploie – par rapport aux autres relations d'autorité, de pouvoir et de gouvernement qui peuvent se déployer dans d'autres types de communautés (au sein du foyer par exemple). L'enjeu est donc de parvenir à distinguer ces différents types d'autorité et ces différents types de communauté pour faire ressortir la nature particulière de la relation et de la communauté politiques. Dans cette perspective ils soulignent également qu'il faut considérer, pour comprendre l'unité et la portée du livre I, que c'est bien le *Politique* de Platon qui est en cause dans ces lignes, restaurant ainsi la dimension polémique des treize premiers chapitres de l'ouvrage. Comme l'explique K. Cherry, c'est uniquement à travers la critique des thèses qui y sont présentées l'on peut comprendre l'unité du livre I et son importance théorique pour la pensée politique d'Aristote². La critique par Aristote des opinions de ses prédécesseurs commencerait donc bien dès les premières lignes du livre I, et se déploierait aussi en réalité tout au long de ce livre afin d'établir les spécificités des types de pouvoir, les communautés particulières au sein desquelles ils se déploient et leur hiérarchisation.

L'enjeu théorique pour le Stagirite serait alors de montrer – contre l'Étranger du *Politique* – que la politique doit se préoccuper de la vie bonne et que cette préoccupation implique une conception du pouvoir et de la communauté politique bien particulière. En ce sens il s'agit également, comme le montrent les premières lignes de l'ouvrage, de déterminer la nature du commandement qu'implique la détermination de la nature de la communauté politique elle-même. Les erreurs liées à la définition même du pouvoir politique sont donc dramatiques selon Aristote dans la mesure où elles engagent la possibilité même pour la cité d'être une cité et donc de faire parvenir ses citoyens par des lois et une éducation appropriées

¹ Cela ne veut pas dire que ces thèmes-là ne sont pas abordés, bien évidemment. Mais ils semblent l'être dans une perspective plus instrumentale, pour mieux cerner la spécificité de la relation politique et donc de la communauté politique elle-même. Qu'est-ce que cela implique concrètement ? Que l'étude de l'esclavage par exemple n'est pas menée ici pour elle-même, mais bien dans la perspective générale du livre I. Sur ce point nous nous rangeons, à la suite de P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 134, derrière l'avis exprimé par M. Schofield, *art. cit.*, sur le statut du traitement de la question de l'esclavage. A l'inverse N. Smith, *art. cit.*, p. 142 estime que l'esclavage fait l'objet d'un traitement unifié et autonome. Il en va de même pour les autres relations domestiques. D. Riesbeck, *op. cit.*, p. 103, n. 13, justifie par ailleurs l'absence de traitement systématique de la notion de relation fraternelle précisément en raison de l'absence de distinction prononcée de ce type de relation par rapport à la relation et à l'autorité politique, relativement aux autres. Si l'enjeu est bien de démarquer la relation despotique de la relation politique, rien ne sert de présenter une relation qui est finalement assez proche de cette dernière.

² K. Cherry, *op. cit.*, p. 13-14 : « Approaching the *Politics* through the lens of the *Statesman* also allows us to see some of the distinctive characteristics and advantages of Aristotelian political philosophy. (...) The criticism of the *Statesman* therefore, provides a basis for understanding the overall direction of his political theory. »

à une vie pleinement politique et finalement pleinement humaine. Sans le développer encore pour l'instant on voit bien comment, en parallèle de la question de la conception du pouvoir politique qui est présentée, se joue celle du rôle et de la place de la vertu dans la vie des individus et des communautés qu'ils composent.

(b) Communauté familiale et communauté politique : éléments et finalité

Pour penser la spécificité de la communauté politique, Aristote la distingue principalement de la communauté familiale et des relations de pouvoir diverses qui s'y déploient. Au chapitre 3 du livre I il distingue ainsi, au sein de l'administration familiale, trois types de relations : « les relations de maîtrise – δεσποτική –, maritales – γαμική – (en effet l'union d'une femme et d'un homme n'a pas de nom adéquat¹), et en troisième lieu, parentale – τεκνοποιητική – (car elle non plus n'est pas désignée par un nom propre²) ». Ces relations concernent donc le maître et son esclave, le mari et sa femme, le père et ses enfants et impliquent un type de pouvoir à chaque fois spécifique, différent du pouvoir politique.

Pourquoi cette différence ? Pour deux raisons principales tenant (1) à la nature des individus qui composent ces communautés et ces relations de pouvoir (2) aux finalités distinctes de ces communautés et de ces relations.

(1) Tout d'abord, les communautés politiques et familiales – et les relations de pouvoir et d'autorité qui s'y déploient – diffèrent en raison des diverses natures des individus qui les composent. En effet, après avoir exposé³ les caractéristiques de l'esclave et après avoir interrogé la légitimité de l'esclavage, Aristote souligne en ces termes la spécificité du pouvoir despotique par rapport au pouvoir politique :

« Il découle aussi de tout cela que ce n'est pas la même chose que le pouvoir du maître et le pouvoir politique et que tous les autres pouvoirs ne sont pas identiques entre eux comme le prétendent certains. Car l'un s'exerce sur des

¹ Sur l'anonymat (ἀνόνομον – 1253b9) des relations maritales et parentales, l'hypothèse de W. Newman, *op. cit.*, t. 1, p. 132, nous semble juste. P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 111, la reformule comme suit : « Newman pense que les relations maritale – γαμική – et parentale – τεκνοποιητική – sont dites « sans nom » parce que ces termes ne décrivent pas la nature du pouvoir qu'ils désignent aussi clairement que le terme décrit le pouvoir du maître sur l'esclave. »

² *Pol.* I, 3, 1253b8-11.

³ Le terme « construit » (que P. Pellegrin reprend à son compte dans sa traduction) serait peut-être ici plus juste. Dans son article fameux sur l'esclavage, V. Goldschmidt a bien montré comment Aristote construit le concept d'esclave avant de voir si de telles personnes existent ou non dans la réalité. V. Goldschmidt, « La théorie aristotélicienne de l'esclavage et sa méthode », *Zetesis. Album Amicorum (Mélanges E. De Strycker)*, Antwerpen, De Nederlandsch Boekhandel, 1973, p. 147-163.

hommes libres par nature, l'autre sur des esclaves, et le pouvoir du chef de famille est une monarchie (car toute famille est au pouvoir d'un seul), alors que le pouvoir politique s'applique à des hommes libres et égaux. φανερόν δὲ καὶ ἐκ τούτων ὅτι οὐ ταυτόν ἐστι δεσποτεία καὶ πολιτική, οὐδὲ πᾶσαι ἀλλήλαις αἰ ἀρχαί, ὥσπερ τινὲς φασι. ἢ μὲν γὰρ ἐλευθέρων φύσει ἢ δὲ δούλων ἐστίν, καὶ ἢ μὲν οἰκονομικὴ μοναρχία (μοναρχεῖται γὰρ πᾶς οἶκος), ἢ δὲ πολιτικὴ ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἀρχή. »¹

Ce sont donc les caractéristiques naturelles des individus qui définissent en premier lieu la nature de la relation de pouvoir qu'ils entretiennent. Pour ce qui est de la relation despotique par exemple, c'est la différence naturelle² entre les capacités psychologiques³ et corporelles⁴ du maître et de l'esclave qui fonde l'asymétrie de leur relation et qui rend leur communauté spécifique⁵.

Au sein de l'administration familiale toujours, mais à la différence de la relation despotique, les formes d'autorité qui se déploient dans les relations maritales et dans les relations parentales possèdent un point commun : elles concernent « dans les deux cas des êtres libres⁶ ». De ce fait elles ne peuvent en aucun cas être ramenées à l'asymétrie de la relation despotique⁷. Mais, comme le précise rapidement Aristote : « ce n'est pourtant pas la même

¹ *Pol.* I, 7, 1255b16-20.

² Nous ne nous attardons pas, pour l'instant, sur la question épineuse du statut de ces caractéristiques naturelles de l'esclave. En effet, juste après avoir énoncé ces caractéristiques, Aristote tempère son propos et en relativise l'évidence en soulignant la complexité de la détermination du caractère servile ou non d'un individu à partir de ses caractéristiques physiques et psychologiques : « Pourtant le contraire, aussi, se rencontre fréquemment tels ont des corps d'hommes libres, tels en ont l'âme. » Cette phrase a fait l'objet de nombreuses interprétations contradictoires. P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 119, n. 4 reformule « tels esclaves ont des corps d'hommes libres, alors que les hommes libres en ont l'âme. » Aristote soulignerait ainsi la primauté de l'âme sur le corps, celle-ci définissant, plus que le corps, la nature d'un individu.

³ « Est esclave par nature celui (...) qui n'a la raison en partage que dans la mesure où il la perçoit chez les autres mais ne la possède pas lui-même. » *Pol.* I, 5, 1254b21-23.

⁴ « Certes la nature veut marquer avec les corps aussi la différence entre hommes libres et esclaves : ceux des seconds sont robustes, aptes aux travaux indispensables, ceux des premiers sont droits et inaptes à de telles besognes, mais adaptés à la vie politique » *Pol.* I, 5, 1254b27-31.

⁵ Ces différences psychologiques naturelles se retrouvent également à une échelle beaucoup plus large lorsqu'il s'agit de comparer les Grecs et les barbares et d'interroger la légitimité du gouvernement des uns sur les autres. Aristote affirme ainsi « qu'il ne faut pas se proposer de dominer despotiquement tout le monde, mais seulement ceux qui doivent être dominés, de même qu'on ne chasse pas les humains pour un banquet ou un sacrifice, mais les animaux qui doivent être chassés pour cela ; et ceux qu'on doit chasser ce sont les animaux sauvages comestibles. » *Pol.* VII, 2, 1324b37-41. Sur ce point, voir J. Terrel, *op. cit.*, p. 24-25.

⁶ *Pol.* I, 12, 1259a39-40.

⁷ Aristote affirme ainsi à de nombreuses reprises la relative liberté des femmes et la nécessité de ne pas les traiter comme des esclaves. Voir par exemple *Pol.* I, 2, 1252a34 ; I, 13, 1260b18-19. Sur cette question et les rapprochements et différences entre les femmes et les esclaves : W.W. Fortenbaugh,

forme d'autorité¹ » dans un cas et dans l'autre². En effet, là où « sur la femme s'exerce une autorité politique – πολιτικῶς³ », il s'exerce sur les enfants « une autorité royale – βασιλικῶς⁴ ». Cette différence, à nouveau, est liée à la différence structurelle de nature qui existe entre l'homme et la femme et à la différence conjoncturelle de nature qui existe entre l'adulte et l'enfant : « le mâle est, en effet, plus apte que la femelle à gouverner (...) et le plus âgé, c'est-à-dire celui qui est complètement développé, plus que le jeune encore imparfait – ἀτελοῦς⁵ ». En quoi consiste cette différence naturelle ? Là encore en des différences liées aux capacités rationnelles des femmes et des enfants. Aristote est très explicite sur ce point : « Tous ces gens possèdent les différentes parties de l'âme, mais ils les possèdent différemment : l'esclave est totalement dépourvu de la faculté de délibérer, la femme la possède mais sans autorité, l'enfant possède mais inachevée. »⁶ Le premier élément fondateur de

« Aristotle on slaves and women », in J. Barnes, M. Schofield et R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, vol. 2, Londres, 1979, p. 135-139 ; E. Spelman, « Aristotle and the politicization of the soul », in S. Harding and M. B. Hintikka (eds.), *Discovering Reality. Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, Dordrecht, Reidel, 1983, p. 17-29 ; R. Mulgan, « Aristotle and the political role of women », *History of Political thought*, vol. XV, n° 2, Summer, 1994, p. 179-202 ; M. Deslauriers, « Aristotle on the Virtues of Slaves and Women », *Oxford Studies in Ancient Philosophy XXV*, 2003, p. 213-223 ; « Sexual Difference in Aristotle's *Politics* and His Biology », *Classical World*, Johns Hopkins University Press, vol. 102, n° 3, special issue : Bodies, Households and Landscapes : Sexuality and Gender in Graeco-Roman Antiquity, Spring 2009, p. 215-230 ; K. A. Inglis, *Aristotle on the virtues of slaves, women, and children*, 2011, (Thèse) ; J. Karbowski, « Slaves, Women, and Aristotle's Natural Teleology », *Ancient Philosophy*, 32, 2012 ; H. N. Parker, « Aristotle's Unanswered Questions : Women and Slaves in *Politics* 1252a-1260b », *EuGeStA*, n° 2, 2012 ; P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 183-189 présente bien les tenants et les aboutissants de cette question problématique. Nous reviendrons sur cette question épineuse dans le cinquième chapitre de notre travail.

¹ *Pol.* I, 12, 1259a40.

² D. Riesbeck, *op. cit.*, p. 101, n. 7 souligne à raison que J. Cooper, « Political Community and the Highest Good », in J. Lennox and R. Bolton (eds.), *Being, Nature and Life – Essays in Honor of Allan Gotthelf*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 212-264, p. 236 ne prend pas en considération cette distinction en faisant de la relation père-fils une simple extension de la communauté maritale. En effet Aristote distingue bien trois relations différentes au sein du foyer en *Pol.* I, 12, 1259a37-39.

³ *Pol.* I, 12, 1259b1. Pourquoi cette relation est-elle dite « politique » et en quoi diffère-t-elle de la relation de pouvoir qui s'établit entre les citoyens mâles d'une même cité ? Aristote répond lui-même à cette question : cette relation est politique en ce que la femme est libre, mais ne l'est que sous un certain rapport puisque l'alternance entre gouvernant et gouverné n'a pas lieu : « dans le cas du mâle et de la femelle ce rapport de subordination existe toujours. » *Pol.* I, 12, 1259b9-10.

⁴ *Pol.* I, 12, 1259b1.

⁵ *Pol.* I, 12, 1259b1-4.

⁶ *Pol.* I, 13, 1260a10-14. Sur la constitution de l'âme de la femme : D. K. Mordrak, « Aristotle : Women, Deliberation and Nature », in B.-A. Bar On (ed.), *Engendering Origins: Critical Feminist Reading of Plato and Aristotle*, New York, SUNY Press, 1993, p. 207-222 ; R. Mayhew, *The Female in Aristotle's Biology: Reason and Rationalization*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2004 ; S. M. Connell, *Aristotle on Female Animals. A Study of the Generation of Animals*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016 ; K. M. Nielsen, « The constitution of the soul: Aristotle on lack of deliberative authority », *The Classical Quarterly* 65, 2, 2015, p. 572-586. Sur l'âme des

l'hétérogénéité des formes d'autorité et de pouvoir renvoie donc à la nature des composants de la relation. C'est ce qui permet à Aristote de réaffirmer à la fin du livre I que : « C'est d'une manière différente que l'homme libre commande à l'esclave, l'homme à la femme, l'homme à l'enfant. »¹

(2) Le second élément qui différencie la communauté politique et le pouvoir politique, et qui justifie le rejet par Aristote de la position qu'il attribue à Platon, est lié à la finalité propre de la cité dont la spécificité est exposée par Aristote dans le second chapitre du livre I de la *Politique*. En effet dans ce chapitre il opère la genèse² de la communauté politique à partir de ses parties afin de prouver leur hétérogénéité relative et le caractère distinctif de chacune des relations et des règles de gouvernement et d'autorité qui s'y déploient. Or la cité semble composée selon Aristote de deux parties plus petites – qui sont elles aussi des communautés³ – et qui constituent autant d'étapes dans son développement.

Aristote montre tout d'abord en quoi, au sein du foyer⁴, la relation maritale a pour finalité première la perpétuation de l'espèce⁵ et la relation despotique sa propre sauvegarde : « Il est nécessaire tout d'abord que s'unissent en couple les êtres qui ne peuvent exister l'un sans l'autre, comme la femme et l'homme en vue de la procréation – τῆς γεννήσεως ἕνεκεν – (...) et comme celui qui commande et celui qui est commandé, et ce par nature, en vue

enfants : L. Monteils-Laeng, « La valeur de l'enfance chez Aristote », *Archives de Philosophie*, Centre Sèvres, 2017/4, t. 80, p. 659-676. Nous reviendrons sur ce point.

¹ *Pol.* I, 13, 1260a9-10.

² Il existe un débat très nourri chez les commentateurs autour de la question de la nature de cette genèse. Aristote cherche-t-il à décrire historiquement et exactement ce qu'il considère être le déploiement de la cité grecque ? Ou s'attache-t-il à reconstruire analytiquement et purement théoriquement cette réalité ? Si E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 5^e ed., 1953 ; W. Kullmann, « Man as a Political Animal in Aristotle », in D. Keyt and F. D. Miller Jr (eds.), *op. cit.*, p. 94-117 ; E. Brown, « "Aristotle on the Choice of Lives" : Two Concepts of Self-Sufficiency », in P. Destrée et M. Zingano (eds.), *Theoria : Studies on the Status and Meaning of Contemplation in Aristotle's Ethics*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2013, p. 135-158 et A. M. Trott, *Aristotle on the Nature of Community*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014 estiment que l'analyse proposée par Aristote n'a rien d'historique, M. Defourny, *op. cit.* et T. J. Saunders, *op. cit.*, estiment quant à eux qu'Aristote décrit le déploiement historique de la cité et les stades pré-politiques de l'histoire.

³ La spécificité de la communauté politique ne doit en effet pas faire oublier que la famille est elle aussi une communauté – κοινωμία. Sur ce qui fait l'unité d'une communauté et les traits communs entre les différentes communautés, voir D. Riesbeck, *op. cit.*, chap. 2 et 3 et tout particulièrement p. 45-57.

⁴ Comme le souligne justement P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 85 : « il n'y a pas eu de stade pré-familial de l'histoire humaine », les relations constitutives de la famille sont « nécessaires » et ne sont pas une réponse à des besoins qui précèdent son existence même.

⁵ Cette finalité du couple n'est d'ailleurs pas propre à l'homme mais bien à la relation entre le mâle et la femelle dans l'ensemble du règne animal : « et il ne s'agit pas d'un choix réfléchi, mais comme aussi pour les animaux et les plantes d'une tendance naturelle à laisser après soi un autre semblable à soi ». *Pol.* I, 2, 1252a28-30. Voir sur ce point : *DA* I, 23, 731a24-b8 ; II, 1, 735a17, b24 ; II, 4, 415a26-b7 ; III, 10, 760a35. Voir également : *EN* VIII 14, 1162a17-19.

de leur sauvegarde – διὰ τὴν σωτηρίαν.»¹ La communauté constituée des époux et du maître et de l'esclave, en quoi consiste la famille – οἶκος – est donc constituée « en vue de la vie de tous les jours – εἰς πᾶσαν ἡμέραν² ». La finalité du foyer semble donc se trouver dans la conjonction de ces deux finalités que sont la préservation et la génération – dont Aristote dit d'ailleurs qu'elles sont des fins que les hommes cherchent par nature et qui ne font pas l'objet d'un choix – προαίρεσις –, d'une décision consciente rationnelle³. En quoi consistent ces éléments nécessaires à la vie de tous les jours ? Principalement ceux qui rendent possible la génération et la préservation de la vie du foyer à savoir un minimum de sécurité, la possibilité d'avoir un toit et de se nourrir correctement.

La reproduction des individus amène à la multiplication des foyers et donc des familles. L'association de plusieurs familles, qui constitue le village – κώμη – a quant à elle pour finalité la satisfaction des besoins « qui ne sont pas ceux de la vie quotidienne – μὴ ἐφημέρου⁴ ». Aristote n'est pas très disert sur la nature⁵ du village et, si la traduction de l'expression μὴ ἐφημέρου ne fait pas débat chez les traducteurs⁶, l'identification des besoins désignés ici est quant à elle loin d'être évidente. J. Aubonnet⁷ dans sa traduction estime que cette expression désigne les besoins de la vie religieuse ou de la justice. Il souscrit ainsi à l'hypothèse avancée par E. Barker. D. J. Riesbeck quant à lui estime que ces besoins sont plus basiques et qu'ils renvoient simplement à une vie plus facile, confortable, et susceptible pour les individus concernés, de divers plaisirs⁸.

Sans rentrer dans le détail de ces différentes interprétations, force est de constater que le village semble à la fois être une grande famille tout en y étant d'une certaine manière irréductible, dans la mesure où cette nouvelle communauté sert une finalité différente, supérieure, qui ne coïncide pas parfaitement avec la simple préservation et sauvegarde des éléments qui la composent. En ce sens le village est bien une communauté supra-domestique.

¹ *Pol.* I, 2, 1252a26-31.

² *Pol.* I, 2, 1252b13.

³ *Pol.* I, 2, 1252a28-30.

⁴ *Pol.* I, 2, 1252b16.

⁵ P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 87 souligne que la question de savoir si c'est l'apparition de nouveaux besoins qui provoque celle du village ou l'inverse est relativement indécidable.

⁶ « Qui ne sont plus purement quotidiens » (Tricot) ; « qui ne sont pas ceux de la vie quotidienne » (Pellegrin) ; « qui débordent la vie quotidienne » (Aubonnet) ; « something more than the supply of daily needs » (Barnes) ; « needs other than everyday ones » (Reeve) ; « for the sake of more than daily need » (Riesbeck).

⁷ J. Aubonnet, *op. cit.*, p. 109, n. 1.

⁸ D. Riesbeck, *op. cit.*, p. 106 : « The less that individual households need to struggle simply to survive, the more opportunity they will have to turn their attention toward relative ease, comfort and even pleasure. (...) This seems to be a plausible enough candidate for the content of "more than daily need". »

Cela ne signifie pas qu'elle ne contribue pas également à ces deux finalités familiales – tout comme la cité sert aussi à « vivre », nous le verrons par la suite – mais elle ouvre une possibilité que n'offrait pas la communauté familiale. Cela implique donc un nouveau mode d'autorité qui, bien qu'il ait une parenté forte avec la famille, ne lui est pas parfaitement identique. Ce mode d'autorité et de gouvernement est d'ailleurs selon Aristote à l'origine de l'invention de la monarchie¹ dans la mesure où « toute famille est régie par le plus âgé, de sorte que les colonies de familles le sont aussi du fait de la parenté de leurs membres² ».

La proximité du mode d'autorité domestique³ et de celui du village s'explique en partie par la proximité des éléments qui composent ces deux communautés (il y a une parenté forte, Aristote le souligne, dans le village) et de deux finalités qui partagent un dénominateur commun, les deux finalités, celle de la famille comme celle du village, relevant du « vivre ». Cette proximité entre les deux communautés est d'ailleurs explicitée par Aristote lorsqu'il fait du village une « colonie de la famille – ἀποικία οἰκίας⁴ ».

Enfin, « la communauté achevée formée de plusieurs villages (...) dès lors qu'elle a atteint le terme de l'autarcie pour ainsi dire complète⁵ » est appelée par Aristote « cité – πόλις⁶ ». Et comme le précise tout de suite Aristote : « bien que se constituant en vue de vivre, elle existe, en vue de la vie heureuse – γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὐσα δὲ εὖ ζῆν.⁷ » Le « bien vivre » est donc la finalité de la cité. Sans aller trop loin dans le détail de l'analyse de la différence entre « vivre » et « bien vivre », il s'agit de préciser tout de même les contours de cette distinction pour comprendre ce que fonde et permet la communauté politique par rapport

¹ On trouve trois formulations explicatives différentes de l'origine de la monarchie dans la *Politique* : celle décrite ci-dessus, une autre renvoyant à la gratitude du peuple liée à la bienfaisance de grands hommes vertueux (III, 15, 1286b13) et enfin une relative au choix des honnêtes gens de se donner un roi pour se prémunir du peuple (V, 10, 1310b9-12). La royauté évoquée ici par Aristote n'est pas la royauté au sens strict du terme, conçue comme constitution droite. Le roi comme patriarche est un roi pré-politique dans la mesure où il ne règne pas sur des sujets-citoyens qui l'ont choisi : P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 130, 164. V. Bartninkas, art. cit., p. 26 va encore plus loin : « the rule of monarchy does not simply “correspond to the household management”, it is the household management and it transforms states into households. »

² *Pol.* I, 2, 1252b20-22.

³ Pour une analyse plus détaillée du gouvernement domestique : W. J. Booth, « Politics and the Household. A commentary on Aristotle's *Politics* book one », *History of Political Thought*, vol. II, n° 2, Summer, June, 1981, p. 203-226 ; D. Riesbeck, *op. cit.*, chap. 4, partie 2, p. 141-153.

⁴ *Pol.* I, 2, 1252b17. La note de P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 106 sur cette expression est très claire : « Une colonie d'une cité est une extension de cette cité en terre étrangère, la cité envoyant un contingent de ses citoyens fonder une cité nouvelle, qui conserve généralement les institutions de la métropole. » Par cette expression Aristote souligne donc la parenté entre les deux communautés, et la proximité quasi familiale (cf. 1252b18) qui existe entre les membres du village.

⁵ *Pol.* I, 2, 1252b27-29.

⁶ *Pol.* I, 2, 1252b27-29.

⁷ *Pol.* I, 2, 1252b29-30.

aux autres communautés qui la composent¹ et en quoi cette différence institue un type de gouvernement et d'autorité tout à fait unique et spécifique. Pour le formuler de manière interrogative : en quoi la finalité spécifique de la cité instaure-t-elle une relation de pouvoir et de gouvernement inédite ? Et à l'inverse, en quoi l'instauration d'une relation proprement politique entre les membres d'une communauté rend-elle possible la recherche et la mise en place de la vie bonne ?

Pour répondre à ces deux questions éminemment complexes et comprendre comment se joue le moment décisif de la transition du village à la cité et en quoi il consiste, il convient tout d'abord de préciser ce qu'Aristote entend par le concept d'autarcie. En effet la compréhension du sens de ce terme est centrale puisque c'est bien « dès lors qu'elle a atteint le terme de l'autarcie² » que la réunion des villages peut légitimement être dite « cité ». Aristote récuse explicitement³ une définition de l'autarcie qui l'assimilerait à une forme d'absolue indépendance vis-à-vis de tout élément extérieur au sujet. Celle-ci se définit plutôt, selon ses termes, comme « le caractère de la chose qui, réduite à elle seule, rend l'existence digne d'élection et sans le moindre besoin⁴ ». La cité autarcique est donc la communauté qui met les individus qui la composent dans une position de pouvoir poursuivre et réaliser les biens humains qui rendent la vie « digne d'élection, et sans le moindre besoin⁵ ». Loin d'être l'expression d'une simple position de subsistance économique autonome, l'autarcie semble relever d'un élément qualitatif qui déborde la question proprement économique. Comme le souligne J. Terrel : « L'αὐτάρκεια ne peut être réduite ni à l'autosuffisance économique d'une communauté fermée sur elle-même, ni à l'indépendance économique obtenue grâce à des échanges équilibrés avec l'extérieur, ni même à l'autosuffisance démographique en vue de la vie politique. »⁶

¹ Cette distinction se retrouve en *Pol.* I, 2, 1252b29-30 ; III, 6, 1278b19-30 ; III, 9, 1280a25-1281a10 et en *EN* VIII, 11, 1160a11-30.

² *Pol.* I, 2, 1252b27-29.

³ *EN* I, 7, 1097b8-11 : « 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 être destiné à la cité. »

⁴ *EN* I, 7, 1095b15.

⁵ *EN* I, 7, 1095b15.

⁶ J. Terrel, *op. cit.*, p. 22. Ce sens du concept d'αὐτάρκεια est selon J. Terrel plus riche que l'interprétation qu'en propose M. H. Hansen dans son ouvrage *Polis et cité-État. Un concept antique et son équivalent moderne*, Paris, Les Belles Lettres, 2001. Dans le même sens, voir : R. Crespo, « "The Economic" according to Aristotle: Ethical, Political and Epistemological Implications », *Found Sci.*, 2008, 13, p. 281-294 : « Aristotle's autarky is not an economic concept : it does not essentially mean economic independence, but the possibility of self-sufficiently achieve a Good or fulfilled Life : autarky is happiness. »

La véritable autarcie est définie par Aristote au chapitre 8 du livre VII lorsqu'il s'attache à décrire les six fonctions et groupes d'hommes indispensables à toute cité. Pour qu'une communauté soit parfaitement autarcique – ἀπλῶς αὐτάρκη¹ – elle doit en effet réunir les fonctions suivantes : 1. la nourriture, 2. certains métiers qui produisent les instruments nécessaires à la vie, 3. des armes, 4. des richesses relativement abondantes, 5. de quoi assurer des services religieux et enfin et surtout, 6. « la sixième fonction et la plus nécessaire de toutes (...) celle qui tranche les questions d'intérêt général et les affaires judiciaires entre citoyens – ἕκτον δὲ τὸν ἀριθμὸν καὶ πάντων ἀναγκαϊότατον κρίσιν περὶ τῶν συμφερόντων καὶ τῶν δικαίων τῶν πρὸς ἀλλήλους² ». Si cette sixième fonction est la plus nécessaire de toutes, c'est qu'elle exprime ce par quoi la communauté qu'est le village peut réellement accéder à une forme proprement politique. En ce sens ce serait bien la création des institutions judiciaires et légales qui marquerait l'étape décisive du passage entre le village et la cité à proprement parler³. Cela ne signifie pas que le village ne possède pas d'institution capable de traiter les différends judiciaires et commerciaux en son sein, mais il est nécessaire de distinguer les lois qui règlent les échanges commerciaux et celles, dont le statut et la fonction diffèrent, qui permettent plus positivement de fonder la communauté politique. Si les premières sont bel et bien des lois, elles ne sont l'expression que d'une forme minimale de justice selon Aristote⁴. De ce fait la communauté politique n'est pas la seule communauté qui possède des lois ou des institutions légales, mais les lois de la cité – au sens rigoureux du terme – sont celles qui, loin de se contenter d'organiser la vie économique de la communauté, ont pour fonction de promouvoir et de rendre possible le bonheur – εὐδαιμονία – ou le bien-vivre – εὖ ζῆν. Une communauté qui se contente d'ailleurs de mettre en place ces échanges commerciaux – ou dont l'unité repose sur une alliance militaire – ne constitue pas une cité dans la mesure où elle ne vise pas cette vie heureuse. L'élaboration d'institutions légales dont le champ d'action surpasse les sphères de la simple vie contribue donc à l'émergence de la communauté politique en fournissant à cette

¹ *Pol.* VII, 8, 1328b18.

² *Pol.* VII, 8, 1328b13-15.

³ C'est notamment la thèse défendue par D. Riesbeck, *op. cit.*, p 121 : « political community emerges with the development of these institutions of law, justice and common deliberation. » C'est une position également défendue par R. F. Stalley, *art. cit.*, in D. Keyt and F. D. Miller Jr (eds.), *op. cit.*, p. 190 : « Self-sufficiency is partly economic – we need to exchange our products with one another. The city exists for the good life. It requires its members to share a conception of law and justice and to enter into more complex, non-economic relationships. »

⁴ D. Riesbeck, *op. cit.*, p. 118-119 explique que le système fort de lois – qui ne se réduit donc pas aux prescriptions négatives relatives à la prohibition de l'injustice – se différencie de ces dernières par au moins deux traits distinctifs : il est tout d'abord plus compréhensif dans la mesure où il ne se cantonne pas aux relations économiques, mais il est également davantage institutionnalisé.

communauté une unité autour d'un but qui ne se réduit pas aux nécessités de la vie. La coopération et l'échange économiques laissent alors place à la possibilité d'une coexistence en vue de la vie bonne, rendue elle-même possible par la satisfaction des besoins de la vie : « With the emergence of these institutions, it becomes possible for the first time for people to turn their attention toward living well. »¹ Ainsi pour la première fois la possibilité de choisir des activités pour elles-mêmes apparaît, et cette possibilité est corrélative au déploiement de la justice, fondatrice de l'autarcie de la communauté politique.

Et c'est précisément cette possibilité qui permet de différencier le contenu de la « vie bonne » de la cité, de la vie « simple » que rendait possible l'association de villages, et qui est d'ailleurs le mode de vie de toutes les autres communautés (notamment barbares) qui ne sont pas des cités. La différence entre ces deux types de vie repose *in fine* dans le rapport, instrumental ou non, que les individus entretiennent avec les finalités relatives au bonheur (comme la justice et la vertu par exemple) qui introduisent la communauté dans la *possibilité* d'une vie bonne. La véritable vie bonne réside en ce sens dans la capacité à choisir un ensemble d'activités ayant leur fin en elles-mêmes et *pour* elles-mêmes, et pas seulement ou d'abord pour leurs produits². Ces fins dont la valeur est intrinsèque, lorsqu'elles peuvent être librement choisies et pour elles-mêmes, consacrent donc la possibilité d'une vie proprement politique, seule garante du bonheur véritable. Le passage de l'association de villages à la cité s'opère ainsi lorsque cette association rend possible pour certains, une majorité, ou tous ses membres, une vie bonne. En ce sens la cité ne permet pas juste de « mieux » vivre, elle ouvre la communauté à un mode de vie radicalement différent et qui sera le mode de vie proprement politique dont Aristote cherche à penser le propre. En effet, si le passage du foyer au village peut dans cette

¹ D. Riesbeck, *op. cit.*, p. 121.

² La comparaison avec la chrématistique est intéressante pour comprendre cette distinction. En effet l'usage de la chrématistique qui est dit contre-nature par Aristote est un usage qui consiste en apparence à rechercher le profit de manière illimitée. Mais parmi ceux qui font un tel usage Aristote distingue ceux qui le font tout de même en vue de la vie bonne et ceux qui le font en ayant seulement pour visée la vie « tout court ». Les premiers font de l'acquisition de l'argent un moyen en vue de la satisfaction de tel ou tel plaisir, mais le caractère excessif de leur désir les pousse à rechercher de manière illimitée le moyen qui permet la réalisation des fins désirées. Les seconds, à la différence des premiers, ne recherchent pas la richesse pour tel ou tel bien spécifique mais la recherchent pour elle-même comme simple moyen, en perdant de vue la finalité même de l'acte d'acquisition. Leur désir n'est pas seulement excessif mais illimité, rendu illimité par l'absence de recherche bornée d'une fin déterminée. Ils voient que l'argent n'est qu'un moyen mais semblent en réalité incapables d'avoir une conception stable et cohérente des fins qu'un tel moyen permettrait d'acquérir. Le comportement de ces deux individus peut sembler similaire, mais le rapport qu'ils entretiennent à la finalité et au caractère instrumental du bien recherché les distingue. Sur ce point, voir également D. Leshem, « The Distinction between the Economy and Politics in Aristotle's Thought and the Rise of the Social », *Constellations*, 23, 1, 2014 p. 122-132.

perspective être réduit à une amélioration quantitative de la qualité de vie qui se pense en termes de satisfaction plus grande d'un certain nombre de besoins¹, cela ne semble pas possible dans le cas du passage du village à la cité. C'est ce qui explique qu'Aristote regroupe dans la même catégorie du ζῆν le foyer comme le village, là où la cité introduit l'homme dans une dimension qualitative irréductible à la simple amélioration quantitative de la qualité de vie.²

Or cette vie bonne, spécifiquement différente de la simple vie, n'est pas autre chose que le bonheur lui-même, défini par Aristote dans le premier livre de l'*EN*. L'enjeu de la distinction entre ces communautés est donc bien celui de la possibilité pour l'homme d'atteindre à son bien suprême³. En ce sens la cité est le seul lieu qui permette à l'homme d'atteindre sa fin pleinement, complètement et dans une perspective dans laquelle ce bien est choisi *pour lui-même*. Comme le souligne à juste titre P. Pellegrin, cela ne signifie pas que les hommes vivant dans les états précédant la cité – ou dans des états qui la dépassent numériquement comme la nation – ne peuvent pas être heureux : « Il est certain que les membres d'une famille peuvent être heureux, alors même qu'ils ne vivent pas en cité. »⁴ Leur bonheur reste pourtant – comme l'est d'ailleurs celui des esclaves, des femmes et des enfants⁵ – incomplet relativement au bonheur que permet la cité : le bonheur politique. Aristote le confirme au livre III de la *Politique* lorsqu'il définit la cité et ses contrefaçons : « Une cité est la communauté des lignages et des villages menant une vie parfaite et autarcique. C'est cela, selon nous, mener une vie heureuse et belle. Il faut donc poser que c'est en vue des belles actions qu'existe la communauté politique et non en vue de vivre ensemble – πόλις δὲ ἡ γενῶν καὶ κωμῶν κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους, τοῦτο δ' ἐστίν, ὡς φαμέν, τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς. τῶν καλῶν ἄρα πράξεων χάριν θετέον εἶναι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν ἀλλ' οὐ τοῦ συζῆν. »⁶ Le passage à la cité fait ainsi

¹ V. Bartninkas, art. cit., p. 25 : « the contrast between the pre-political and the political is that the latter is founded when the former has satisfied the natural neediness. »

² Cela ne signifie pas que la cité n'advienne pas de manière progressive et continue de l'association des villages. Comme le dit très bien G. Canguilhem : « La progressivité d'un événement n'exclut pas l'originalité d'un avènement. » G. Canguilhem, *Le Normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1943, p. 43.

³ H. Arendt ne dit pas autre chose lorsqu'elle affirme que l'abolition de la distinction entre la communauté politique et la communauté économique est la plus grande menace que la modernité fait peser sur notre possibilité à mener une vie proprement heureuse. H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, p. 38.

⁴ P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 91. On peut citer Aristote lui-même à l'appui de cette affirmation : « Peut-être en effet, y a-t-il une part de bonheur dans le seul fait de vivre si c'est d'une vie point trop accablée de peines. » *Pol.* III, 6, 1278b25-27.

⁵ Nous reviendrons plus tard sur la question complexe du type de bonheur auquel peuvent prétendre les femmes, les enfants et les esclaves.

⁶ *Pol.* III, 9, 1280b40 – 1281a4. Sur le statut de la vie éthique « pré-politique » dans le foyer : A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, New York, Oxford University Press, 1989, chap. 6. ; L. S. Pangle, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, chap. 4.

sortir les individus de la sphère des besoins à proprement parler pour leur permettre de déployer de manière inédite – et qualitativement différente – des activités et des vertus seulement jusque-là pré-politiques¹.

Il semble donc y avoir dans la fin de la cité une composante éthique fondamentale² qui la distingue radicalement des communautés qui la composent. En un sens on peut dire que la finalité de la cité n'est pas réductible à la somme des finalités des parties qui la composent. L'hétérogénéité absolue de sa finalité fonde ainsi la critique aristotélicienne de Socrate et de Platon et constitue le second élément déterminant de l'hétérogénéité des communautés imbriquées³ dans la cité, et des formes d'autorité et de pouvoir qui s'y déploient⁴.

Pourquoi et en quoi cette première critique d'Aristote est-elle déterminante ? Car elle définit de manière fondamentale l'espace politique et qu'elle permet de récuser l'affirmation platonicienne selon laquelle il existe une science unique du gouvernement⁵.

(c) La définition de l'espace politique

La critique qu'Aristote déploie dans le livre I constitue un geste philosophique et théorique fondamental – et l'on peut aller jusqu'à dire inédit dans l'histoire de la philosophie⁶ – de détermination de la sphère propre du politique. En soulignant le caractère

¹ Nous reviendrons sur ce point et ce terme par la suite.

² Cette finalité éthique de la vie politique est une preuve que l'éthique et la politique ne sont pas deux sciences distinctes pour Aristote, selon P. Pellegrin. Nous traiterons cette question plus loin plus en détail.

³ A propos de cette imbrication, P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 112, parle : « d'intégration organique des composantes de la cité ».

⁴ On comprend mieux ici en quoi le livre I est une réponse polémique aux propos de l'Étranger du *Politique* : c'est bien la détermination de la fin de la politique qui engage la conception que l'on se fait du type de pouvoir qui se déploie dans cette sphère propre. Et c'est précisément sur cette fin qu'Aristote et l'Étranger sont en désaccord. L'importance qu'Aristote donne au traitement de cette question dans tout le livre I est un indicateur selon nous suffisamment explicite de son caractère déterminant dans l'économie générale de sa pensée politique.

⁵ Il s'agit pour l'instant ici de présenter rapidement ces deux enjeux.

⁶ P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 35 : « La définition d'un espace propre au politique est le geste le plus caractéristique d'Aristote, qui le différencie de tous les autres penseurs anciens » ; p. 405 : « Platon ne définit pas l'espace politique comme celui d'un certain type de pouvoir et, en cela, il n'est pas un penseur politique d'une manière aussi tranchée que l'est Aristote. » Les autres penseurs du politique ne s'y sont pas trompés, qui ont tous souligné le caractère déterminant de cette position, qu'ils y adhèrent et la reprennent : Locke, *Le second traité de gouvernement*, I, 2, Paris, PUF, 1994, p. 4 ; Spinoza, *Traité théologico-politique*, XVI, 10, Paris, PUF, 1999, p. 518-521 ; Rousseau, *Discours sur l'Economie politique, Œuvres complètes*, III, Paris, Gallimard, 1974, p. 241-242 ; ou qu'ils s'y opposent : Bodin, *Les six livres de la république*, I, 3, Paris, Librairie générale française, 1993, p. 73 ; Hobbes, *De Cive*, IX, 9, Paris, Flammarion, 2010, p. 213-214. Cf. J. Terrel, *op. cit.*, p. 148. Sur cette affirmation du

irréductible de la fin de la cité et en étudiant précisément les éléments constitutifs des relations despotiques, domestiques et politiques, Aristote opère une séparation nette et décisive¹ entre ce qui relève d'une part des relations qu'on pourrait qualifier de pré-politiques (ou infra-politiques²) et celles qui relèvent du domaine proprement politique. Si les relations pré-politiques sont caractérisées par une forme d'asymétrie plus ou moins structurelle, les relations politiques à l'inverse ont l'égalité et la liberté pour principales caractéristiques³. Quel est l'effet de cette définition du lieu du politique ?

En déterminant cet espace, Aristote se dote d'un concept puissamment normatif qui fonde et permet d'évaluer la naturalité et la justice des comportements, des pratiques, des lois et des constitutions. Cette normativité se fonde sur l'autorité de la cité elle-même, évoquée dès les premières lignes de la *Politique*⁴, autorité qui trouve sa légitimité dans la capacité inédite et inégalable de la cité – parmi toutes les communautés existantes – à réaliser le bien proprement humain et à contribuer à la mise en place du bien commun. Par son caractère normatif l'autorité de la cité permet ainsi de récuser les pratiques qui s'émancipent de sa fin propre ou viennent en empêcher la réalisation. Le jugement qu'Aristote porte sur la chrématistique⁵ ou la suprématie problématique de l'art militaire et de la vertu guerrière dans certaines cités en est un exemple probant : lorsque la cité est préoccupée par autre chose que la recherche de la vie bonne ou qu'elle ne subordonne pas les activités économiques ou militaires à cette recherche elle manque sa fonction – et ne remplit plus la mission qui est la sienne⁶. De la même manière, les individus dont les activités sont essentiellement et exclusivement tournées vers des productions serviles ou la production économique – que celle-ci soit naturelle ou relève de la chrématistique – ne

caractère inédit de cette démarche, voir aussi : R. Zhu, « Distinguishing The Public from the Private: Aristotle's Solution to Plato's Paradox », *History of Political Thought*, vol. XXV, n° 2, Summer 2004, p. 231-242, p. 241 : « Thanks to Aristotle's contribution, politics for the first time had its proper domain ».

¹ V. Bartninkas, art. cit., p. 27, va jusqu'à faire de cette distinction : « the most fundamental distinction in *Politics* ». D. Riesbeck, *op. cit.*, p. 47, partage cet avis.

² Les deux expressions sont employées par les différents commentateurs. Pré-politique : R. Zhu, art. cit. ; P. Pellegrin, *op. cit.* ; V. Bartninkas, art. cit., qui justifie l'emploi de cette expression plutôt que celle de « non-politique » (employée à propos de la royauté par L. Rubin, « Aristotle's Politics on the Hoof : Sparta, Crete, and Carthage », *Interpretation*, vol. 39, I, 2012 p. 3-36, p. 5). Le choix de « pré-politique » renvoie plus explicitement à la dimension chronologique de la constitution des communautés, pour autant « infra-politique » a le mérite de désigner également la Nation, qu'Aristote évoque, et dont on aurait du mal à penser un rapport d'antécédence chronologique par rapport à la cité.)

³ *Pol.* I, 7, 1255b20 : « le pouvoir politique s'applique à des hommes libres et égaux. »

⁴ *Pol.* I, 1, 1252a1-7.

⁵ *Pol.* I, chap. 8 à 11.

⁶ Nous reviendrons sur ces deux exemples fondamentaux par la suite, lorsqu'il s'agira de comprendre le sens de la seconde critique qu'Aristote formule à l'endroit de ses prédécesseurs et des législations de certaines cités.

peuvent être admis dans le champ politique, incapables qu'ils seraient d'y déployer une vertu proprement politique et non pas une vertu économique plus restrictive (dans le cas d'une acquisition naturelle de richesses)¹. Cette normativité implique donc une hiérarchisation des communautés (et des activités qui les définissent), hiérarchisation qui consacre l'autorité de la cité, conçue comme communauté « la plus éminente de toutes et qui contient toutes les autres – ἡ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας. »²

En ce sens le geste aristotélicien permet d'intégrer ou d'exclure des pratiques ou des activités qui ne relèvent pas, ou qui au contraire doivent relever, du champ et du pouvoir politique qu'il définit comme suit : « un certain pouvoir en vertu duquel on commande à des gens du même genre que soi, c'est-à-dire libres³ ». Cette délimitation est donc essentielle puisqu'elle oblige à distinguer les champs qui doivent l'être afin d'éviter toute confusion des genres, des pouvoirs et des communautés et notamment la confusion la plus problématique qui soit : celle de la famille et de la cité⁴. Sur ce point le propos d'Aristote est fortement teinté d'anti-platonisme. En distinguant aussi fondamentalement la famille de la cité, Aristote récuse l'analyse platonicienne de la politique qui consiste à considérer la cité comme une grande famille et les citoyens d'une même cité comme des frères. En effet dans la *République* il exhorte les dirigeants de la cité à raconter ce « noble mensonge⁵ » qui consiste à faire croire aux membres de la cité qu'ils sont nés d'une même mère qui est leur terre, et que cette fraternité les oblige, vis-à-vis de la cité, et vis-à-vis de leur frères concitoyens⁶.

¹ Cette exclusion du champ politique concerne notamment les gens très pauvres et les gens trop riches qui répugnent à se soumettre au pouvoir de leurs concitoyens : « ceux qui ont un excès de bonne fortune – force, richesse, amis et autres biens de ce genre –, ne veulent ni ne savent obéir (et cela leur vient, dans leur famille, dès l'enfance, car du fait de leur relâchement, même à l'école, ils ne prennent pas l'habitude d'obéir), tandis que ceux qui sont excessivement privés de ces biens sont par trop abjects. De sorte que ceux-ci ne savent pas commander mais seulement obéir comme des esclaves et ceux-là ne savent obéir à aucun pouvoir mais seulement exercer un pouvoir despotique. Il se constitue donc une cité d'esclaves et de maîtres, et non d'hommes libres, les uns envieux, les autres méprisants, ce qui est très éloigné de l'amitié et de la communauté politiques. » *Pol.* IV, 11, 1295b13-24.

² *Pol.* I, 1, 1252a5-6.

³ *Pol.* III, 4, 1277b7-8.

⁴ Cette différence est fondamentale : « les relations entre la sphère familiale et la sphère politique constituent l'un des problèmes principaux de la philosophie politique aristotélicienne. » P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 164.

⁵ *Rép.* III, 414b-c.

⁶ *Rép.* III, 414d : « J'entreprendrai en premier lieu de persuader les gouvernants eux-mêmes et les hommes de guerre, ensuite le reste de la cité, que tout ce dont nous les avons nourris et formés, tout cela était pour ainsi dire comme des rêveries dont ils font l'expérience lorsqu'elles se présentent à eux. En réalité, ils étaient alors modelés dans le sein de la terre et élevés, eux, leurs armes, et tout leur équipement en cours de fabrication ; quand ils furent entièrement confectionnés, la terre qui est leur mère les a mis au monde, et maintenant ils doivent considérer cette contrée où ils se trouvent comme leur mère et leur nourrice et la défendre si on l'attaque, et réfléchir au fait que les autres citoyens sont comme leurs frères, sortis eux aussi du sein de la terre. »

Une telle assimilation¹ – qui consiste à élever la famille au rang de paradigme pour penser l’unité politique – revient à nier selon Aristote l’existence d’un lieu spécifique qui permet à l’homme son plein épanouissement, lieu dans lequel ses relations avec ses égaux ne peuvent être assimilées et finalement réduites à des relations domestiques c’est-à-dire pré-politiques. L’assimilation de la cité à une grande famille relève donc d’une double confusion portant sur la nature des éléments qui composent ces deux communautés, mais également sur la finalité de ces deux communautés. En effet l’asymétrie des relations domestiques ne sied pas au cadre politique et à son fonctionnement, caractérisé par l’égalité et la liberté. De la même manière la finalité éthique de la cité ne peut se confondre avec la satisfaction des besoins vers laquelle tend la famille. Si l’on revient à la question de l’autorité et du gouvernement, cette confusion des genres est en réalité à l’origine d’une injustice radicale puisqu’il est injuste et contre nature de gouverner despotiquement des êtres libres et librement des êtres qui sont soit destinés par nature à la servitude, soit pas suffisamment rationnels (structurellement ou conjoncturellement) pour se gouverner. Considérer la cité comme une grande famille condamne donc à ne pas penser la destination éthique spécifique de l’homme et finalement son caractère naturellement politique, puisque l’homme doit sortir de la famille pour accéder à la possibilité d’une vie éthique et politique. Cela revient également à confondre la gestion économique du foyer et le gouvernement politique de la cité comme le fait Platon en considérant comme unique la science du gouvernement. Et si la conséquence de cette critique de la confusion des pouvoirs et des communautés est bien la critique du communisme platonicien tel qu’elle se déploie au livre II, force est de constater que D. J. Riesbeck a tout à fait raison d’inverser la perspective traditionnelle que les commentateurs adoptent quant à la répartition de la charge polémique entre les livres I et II². En effet, c’est bien la différence entre la sphère familiale et la sphère politique qui va donner toute sa force à la critique, qui se déploie dans le livre II, du communisme familial platonicien et du type d’unité que Platon souhaite pour sa cité³.

¹ P. Pellegrin souligne de manière très juste le caractère pernicieux cette assimilation de la cité à une grande famille : « la tentation parentale demeure toujours présente, bien plus que celle des autres formes de pouvoir, car nul n’aime être sujet ou esclave alors que beaucoup de gens aiment être parent ou enfant. » *Op. cit.*, p. 131. Selon lui, cette confusion entre la famille et la cité constitue même « la grande mystification idéologique grecque, à laquelle Platon a donné sa forme la plus sublime ». *Op. cit.*, p. 358. Il souligne.

² D. Riesbeck, *op. cit.*, p. 98 : « Book II, though ostensibly dedicated to a critique of real and hypothetical candidates for the title of well-ordered constitutions, derives much of its critical force from its claims about the nature of political community as such. »

³ Sur l’anticommunisme d’Aristote contre Platon : M. A. Deschamps, « Aristote dans sa critique de l’idée communiste platonicienne », *Revue d’histoire économique et sociale*, vol. 21, n° 1, 1933, p. 5-11 ; A. Saxonhouse, « Family, polity, and unity: Aristotle on Socrates’ community of wives », *Polity*, 15 (2), 1982, p. 202-219 ; D. Dobbs, art. cit. ; P. Simpson, « Aristotle’s criticisms of Socrates’

Cette normativité joue également un rôle essentiel au niveau constitutionnel, dans la mesure où le caractère politique d'un régime ou d'une constitution est érigé par Aristote en critère de son degré de justesse¹. Il ne s'agit pas de rentrer ici dans le détail de l'analyse des constitutions par Aristote, mais simplement de souligner que la démarcation entre le politique et ce qui n'en relève pas lui fournit un étalon pour penser la capacité d'un régime ou d'une constitution à acheminer la cité vers le souverain bien. Si la cité doit permettre la réalisation de la destination éthique de l'homme, la constitution qui la régit et l'organise – Aristote affirme que la constitution est l'âme de la cité et qu'elle met sa matière en ordre² – doit rendre possible cet accès à une forme, au moins minimale, de liberté et d'égalité, propre à la vie politique. Un régime qui rend impossible l'émergence de ces deux qualités chez les citoyens sera donc nécessairement défaillant, déviant. L'exemple des royautés des cités primitives est, sur ce point, assez éloquent. Celles-ci n'en sont pas vraiment en réalité, c'est-à-dire au sens d'une royauté conçue comme un régime politique droit par Aristote au livre IV³. En effet les royautés primitives ne sont finalement que des régimes pré-politiques⁴ qui ne permettent pas encore l'accession des sujets à une vie pleinement politique de citoyen. Elles ne sont, pour reprendre l'expression de P. Pellegrin, qu'une forme de « politisation de la famille » et restent dans cet état tant que le patriarche ne s'est pas soumis à des lois et tant que son autorité n'est pas acceptée par des sujets devenus par là même citoyens. Dans cette configuration primitive le roi n'est en fait qu'un patriarche, gouvernant sa jeune cité comme une grande famille. Or le cas de ces royautés peut légitimement être rapproché de toutes les constitutions déviées. Celles-ci peuvent en effet être décrites, nous le verrons par la suite, comme des régimes pré-politiques.

Communism of Wives and Children », *Apeiron*, 24, 1991, p. 99-114 ; R. A. Mayhew, « Aristotle on the Extent of Communism in Plato's *Republic* », *Ancient Philosophy*, 12, 1993, p. 324-340 ; « Aristotle's Criticism of Plato's Communism of Women and Children », *Apeiron*, 29, 1996, p. 231-248 et R. A. Mayhew, *op. cit.* ; C. Evangelidou, « Even Friends Cannot have All Things in Common : Aristotle's Critique of Plato's *Republic* », *Philosophia*, 25-26, 1996, p. 200-212.

¹ Rares sont les commentateurs qui vont jusqu'au bout de l'analyse des critiques formulées par Aristote dans le livre I et qui en soulignent les enjeux que l'on pourrait qualifier de « constitutionnels ». Sur ce point, voir : M. Deslauriers, art. cit., p. 52 ; H. Kelsen, « Aristotle and Hellenic-Macedonian Policy », in J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle – Vol. II – Ethics and Politics*, London, Duckworth, 1977, p. 170-194, p. 175. M. Deslauriers ne souligne d'ailleurs qu'un seul de ces deux enjeux : celui relatif à la définition du gouvernant et de sa capacité, et non celui relatif au critère permettant d'établir une constitution bonne car proprement politique.

² *Pol.* III, 4, 1277a5-13.

³ La notion de royauté politique peut sembler relever de l'oxymore dans la mesure où le modèle familial – à la différence de ce qu'est censé être le politique – est un modèle pré-politique. Sur ce point qui ne saurait être traité ici : M. Davis, *The Politics of Philosophy: A commentary on Aristotle's Politics*, Lanham MD, Rowman & Littlefield, 1996, p. 58 ; J. Cooper, *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 75, n. 5.

⁴ Ou politique en un sens large si l'on reprend la distinction établie par J. Terrel, *op. cit.*, p. 26.

(d) La science du gouvernement

La critique qu'Aristote formule dans tout le livre I est également déterminante dans la mesure où elle constitue une réponse forte à l'affirmation platonicienne selon laquelle il existerait une science unique du gouvernant. Cette position est récusée par Aristote en relevant le caractère différencié des natures des individus composant le foyer et la cité, caractère qui fondait justement la spécificité de ces communautés et leur finalité propre. Rappelons, pour la clarté du propos, les affirmations d'Aristote sur ce point. Après avoir réfuté l'idée selon laquelle il n'y a pas de différence entre le gouvernement d'une famille et celui d'une cité, si ce n'est celui du nombre de personnes gouvernées, Aristote affirme : « Certains, en effet, croient qu'il existe une science, la science « magistrale » - ἡ δεσποτεία – et, que c'est la même chose que l'administration familiale - ἡ οἰκονομία – la science magistrale – δεσποτεία – la science politique – πολιτικὴ - et la science royale - καὶ βασιλική – ainsi que nous l'avons dit en commençant. »¹

La critique adressée par Aristote est double : c'est une erreur de croire que le gouvernement est uniquement une question de science, mais c'est aussi une erreur de croire, corrélativement, qu'il existe une seule science du gouvernement, indépendante de la nature des éléments gouvernés. Et cette double critique se fonde précisément sur les distinctions qu'Aristote opère et explicite dans les chapitres 3 à 13 du livre I entre l'homme, l'esclave, la femme et l'enfant et sur les relations de pouvoir qui les unissent. Si Platon dans le *Politique* assimile la science du gouvernement à une science théorique², Aristote souligne ici à l'inverse que le gouvernement n'est pas tant une affaire de connaissance théorique qu'une question d'être, de disposition du sujet.

Sur quels fondements cette réfutation repose-t-elle ? Le cœur de la démarche d'Aristote dans le livre I semble précisément d'étayer une telle affirmation³. La mise au jour de la spécificité des natures des femmes, des esclaves, des enfants et des hommes libres permet en effet à Aristote de justifier le caractère différencié de leurs vertus et donc des modalités spécifiques de gouvernement propre aux communautés et aux relations qu'ils constituent dans leurs rapports les uns aux autres. Autrement dit, l'existence de différences naturelles structurelles – et non pas de degré – dans leurs excellences relatives fonde son affirmation selon laquelle il ne peut exister une seule science unique du gouvernement. En effet toute relation de

¹ *Pol.* I, 3, 1253b18-20.

² *Le Pol.* 258b-259d ; *Rép.* IV, 443e.

³ C'est le cœur de la démonstration de l'article de M. Deslauriers, art. cit.

gouvernement implique un gouvernant et un gouverné et : « être commandé et commander différent spécifiquement – τὸ μὲν γὰρ ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν εἶδει διαφέρει – ce que ne fait pas du tout la différence de plus et de moins – τὸ δὲ μᾶλλον καὶ ἥττον οὐδέν¹ ». Il s'agit donc pour Aristote, contre Platon et Xénophon, de récuser l'idée que le maître et l'esclave puissent avoir une forme commune de vertu, qui ne différerait pas spécifiquement, idée qui justifierait par là même la possibilité de la possession d'une même excellence relative au commandement. Car si la vertu de l'esclave ne diffère pas spécifiquement de celle du maître et qu'il existe une seule et même science du gouvernement, cela signifie que l'esclave peut devenir maître et que l'on gouverne ainsi de la même manière dans toutes les communautés. C'est d'ailleurs précisément ce que Xénophon fait affirmer à Ischomaque, dans l'*Économique*, lorsque ce dernier ratifie l'assertion prêtée à Socrate selon laquelle il existe une « aptitude à commander commune pour tous les genres d'activité, agriculture, politique, économie domestique, conduite de la guerre. »² De la même manière dans les *Mémorables* Socrate affirme : « Je prétends pour ma part (...) que lorsqu'un homme est placé à la tête d'un ensemble, s'il sait ce dont il a besoin et qu'il est en mesure d'y pourvoir, il sera un bon dirigeant, qu'il soit placé à la tête d'un chœur, d'une maison, d'une cité ou d'une armée. »³ Dans cette perspective, selon Socrate, il est tout à fait possible, pour peu qu'on le lui enseigne correctement, de faire d'un esclave un roi : « Qui est capable de former à l'art de commander aux hommes peut aussi évidemment enseigner à quelqu'un l'art d'être un bon maître ; qui est capable d'enseigner l'art d'être un bon maître peut former aussi à l'art d'être un bon roi. »⁴

Dès lors, si les différents types de gouvernement sont commandés par des différences naturelles chez les sujets impliqués dans la relation de gouvernement, la compétence qu'une telle activité requiert, notamment chez le maître, ne peut être uniquement une science. Aristote le dit d'ailleurs explicitement lorsqu'il s'interroge sur ce qui définit le maître en tant que maître : « On n'est donc pas appelé maître en vertu d'une science, mais du fait qu'on est tel, et il en est de même pour l'esclave et l'homme libre – ὁ μὲν οὖν δεσπότης οὐ λέγεται κατ' ἐπιστήμην, ἀλλὰ τῷ τοιούτῳ εἶναι, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ δοῦλος καὶ ὁ ἐλεύθερος. »⁵ S'il y a bien une

¹ *Pol.* I, 13, 1259b36-38.

² Xénophon, *Économique*, XXI, 2.

³ Xénophon, *Mémorables*, III, 4, 6-7.

⁴ Xénophon, *Économique*, XIII, 5. On retrouve cette idée dans le dialogue socratique – dont l'authenticité est contestée par certains – *Les Rivaux* : « Par conséquent, c'est la même chose, tu le vois, qu'être roi, tyran, dirigeant politique, patron, maître, sage, et juste ; et c'est un seul et même art que celui du roi, du tyran, du dirigeant politique, du maître, du patron, de l'homme juste et de celui qui est sage. »

⁵ *Pol.* I, 7, 1255b20.

science domestique, ce n'est pas pour autant la possession de cette science qui confère à l'homme qui la possède son statut de gouvernant. Sur ce point Aristote est on ne peut plus clair : le bon gouvernement, s'il est affaire de connaissance, est aussi et surtout affaire de bon caractère puisqu'il ressort de la prudence qui s'acquiert par habitude et expérience¹. La qualité d'un gouvernant comme gouvernant ne repose donc pas sur une science unique mais est fondée sur l'identité du maître et sur les compétences qui lui sont conférées par ses connaissances, son expérience et sa vertu éthique. Dès lors, si le gouvernement est notamment affaire de vertu, et si celle-ci est spécifiquement différente chez les individus par nature différents, alors aucune science théorique ne peut venir compléter la distance qui sépare le caractère et les compétences d'un esclave et le caractère et les compétences d'un maître. Comme le dit très clairement M. Deslauriers pour récapituler l'argument aristotélicien dans tout le livre I : « The argument that there are different kinds of people helps to establish that ruling is not merely a question of science (because the ruler must not only know certain things, but be a certain kind of person ; i.e., the ruler must have certain moral as well as intellectual virtues). »²

En définitive, la critique développée par Aristote dans l'ensemble du livre I, bien que souvent minorée, est en réalité déterminante en ce qu'elle permet de définir l'espace même du politique, de répondre à la conception platonicienne du gouvernement comme relevant exclusivement de la science et de penser la hiérarchie et l'imbrication des communautés constitutives de la cité et leurs finalités. En définitive, la place qu'occupent ces réflexions, au seuil de la pensée politique d'Aristote, souligne de manière explicite la dimension littéralement fondamentale qu'il attribue lui-même à ces critiques³.

I. B. 2. L'ERREUR SUR LA VERTU

La seconde critique fondamentale d'Aristote n'est pas directement adressée à des prédécesseurs en tant que tels, mais plutôt aux législateurs et nomothètes qui ont contribué à

¹ Nous reviendrons sur la justification d'une telle affirmation lorsque nous traiterons pour elle-même la question de la nature de la vertu par excellence du gouvernant, à savoir la prudence. L'enjeu sera de déterminer les parts respectives que prennent l'intellect et l'habitude dans sa constitution et son acquisition pour comprendre l'ambiguïté de son statut et son rôle dans le gouvernement des hommes.

² M. Deslauriers, art. cit., p. 52.

³ C'est ce qui fonde D. Dobbs, art. cit., p. 34 à affirmer : « Now the principal thesis, quite literally, of Aristotle's *Politics* is that the rule of a statesman is different in kind – and not simply in quantity of subjects – from the rule a household manager. »

façonner les cités qu'il étudie. Elle consiste à critiquer l'orientation générale des constitutions, ou tel ou tel point de leurs systèmes politiques qui s'attachent à promouvoir, pour leurs citoyens, autre chose que la vertu ou une partie seulement de cette dernière. Car, si certains régimes portent une attention particulière à la nécessité d'une éducation à la vertu – ce en quoi ils sont valorisés par Aristote – l'idée fautive ou partielle qu'ils se font de la vertu amène également le Stagirite à les critiquer sévèrement. En ce sens l'accusation qu'il porte n'est pas celle d'une forme « d'oubli de la vertu » mais d'une méprise sur la nature de la vertu qui permet d'atteindre à une vie pleinement heureuse et à une vie proprement politique.

Les deux biens qui sont le plus souvent valorisés par ces constitutions sont soit la prospérité économique, soit la vertu militaire. Dans les deux cas, ces régimes manquent donc à promouvoir la vie bonne et c'est ce qui légitime, selon Aristote, la critique qu'il leur adresse.

(a) La critique de l'économisme

La critique de l'économisme, par lequel les cités (et les citoyens qui les composent) sont préoccupées exclusivement par l'acquisition de richesses et par le développement économique, est intimement liée à la distinction qu'Aristote opère entre la sphère domestique et économique d'un côté, et l'espace du politique de l'autre. En effet les activités économiques – au sens étymologique du terme – sont celles qui doivent être le propre de la famille et de la sphère productive et elles menacent de ce fait la sphère politique en ce qu'elles risquent toujours de l'envahir et de substituer à une finalité éthique une finalité mercantile ou servile qui devrait toujours pourtant être au service de la première¹.

Cette critique est notamment adressée par Aristote à la constitution carthaginoise². Si celle-ci trouve en partie grâce à ses yeux³, certaines de ses dispositions légales relatives au

¹ Cette substitution est d'autant plus dommageable qu'elle conduit *in fine* à un usage illimité et contre-nature de toutes les capacités de l'homme, et pas uniquement de ses capacités proprement économiques. En effet dans leur recherche de la richesse, si les hommes n'y parviennent pas *via* l'art d'acquisition : « ils s'y efforcent par d'autres moyens, faisant de chacune de leurs capacités un usage contraire à la nature. Le but du courage, en effet, n'est pas de faire de l'argent mais de rendre hardi, de même pour la stratégie et la médecine dont le but n'est pas de faire de l'argent mais de donner la victoire et la santé. » *Pol.* I, 9, 1258a9-12. Par là on voit le lien fondamental qu'Aristote établit entre la critique de l'économisme et les dangers de l'art d'acquisition lorsqu'il est contre-nature.

² Aristote attribue aussi une forme d'attrait pour l'argent aux Spartiates, mais dans leur cas cet appât du gain est davantage une conséquence seconde ou un effet pervers d'autres dispositions constitutionnelles plutôt que le résultat d'une valorisation excessive de l'argent par la constitution elle-même. *Pol.* II, 9, 1269b14 et suiv.

³ Nous reviendrons plus tard sur les aspects considérés comme positifs de l'arrangement constitutionnel de Carthage. Sur le jugement d'Aristote sur la constitution carthaginoise, il n'existe que très peu d'études

choix des magistratures ont tendance à faire primer la richesse comme critère de sélection par rapport au mérite, faisant tendre l'aristocratie vers sa déviation oligarchique. En effet : « Une loi de ce genre donne plus de prix à la richesse qu'à la vertu, et rend la cité entière avide de richesses – ἔντιμον γὰρ ὁ νόμος οὗτος ποιεῖ τὸν πλοῦτον μᾶλλον τῆς ἀρετῆς, καὶ τὴν πόλιν ὄλην φιλοχρήματον. »¹ La valorisation d'une fin qui n'est pas illégitime en soi (l'acquisition de richesses² dans le cas où elle est conduite naturellement) le devient dès lors lorsqu'elle se fait au détriment de la finalité plus haute à laquelle doit tendre la vie politique. Et cette valorisation induite est un obstacle à la mise en place des bons régimes, politiques au sens fort du terme : « Et là où ce n'est pas la vertu qui est honorée avant toute chose, il n'est pas possible d'établir fermement le caractère aristocratique de la constitution. ὅπου δὲ μὴ μάλιστα ἀρετὴ τιμᾶται, ταύτην οὐχ οἶόν τε βεβαίως ἀριστοκρατεῖσθαι τὴν πολιτείαν. »³ Cette critique peut aussi être considérée comme adressée par Aristote à Xénophon, précédente cible de ses attaques à propos de la distinction entre les espèces de pouvoir. En effet pour Xénophon, un bon citoyen est avant tout un homme qui enrichit sa cité et contribue à son rayonnement économique⁴.

À l'inverse il faut remarquer que sur ce point, la critique d'Aristote ne vise pas Platon. En effet, s'il est un point qu'il souligne abondamment lors de ces dialogues c'est bien cette destination éthique de l'individu et de la cité⁵. Que les moyens qu'il fait déployer au roi philosophe ne soient pas les bons ou que sa conception de la nature de la vertu en elle-même ne soit pas la bonne, Aristote reconnaît qu'il a vu cette destination éthique de l'homme et qu'il considère à juste titre que la cité doit en faire la promotion. Platon condamne d'ailleurs tout aussi lourdement la chrématistique qu'Aristote et met en garde sur ses effets destructeurs pour l'unité et la vertu de la cité⁶.

spécifiques : voir l'appendice de W. Newman, *op. cit.*, vol. 2, p. 401-408 ; L. G. Rubin, art. cit. ; H. Jaïdi, « La constitution de Carthage : son actualité et les leçons d'Aristote », *Anabases*, n° 20, 2014, p. 315-323.

¹ *Pol.* II, 11, 1273a37-39.

² En *EN* I, 1, 1094a9, Aristote affirme que la richesse est bien la fin de l'économie.

³ *Pol.* II, 11, 1273a41-1273b1. Ici Aristote parle spécifiquement de l'aristocratie carthaginoise mais une telle affirmation est valable également pour la monarchie et la *πολιτεία* considérées comme des régimes politiques droits.

⁴ Plus précisément, il semble que chez Xénophon l'*εὐδαιμονία* – le bonheur auquel le législateur doit amener les citoyens – consiste en une prospérité matérielle qui résulte des victoires matérielles. Cf. *Cyropédie* I, 5, 9 ; VI, 1, 55 ; VII 5, 79 ; VIII 1, 1 ; VIII 2, 14 ; *Hipparque*, VII 7. Sur ce point, voir L.-A. Dorion, *L'autre Socrate, Etudes sur les écrits socratiques de Xénophon*, Paris, Les Belles Lettres, 2013, p. 154-165.

⁵ Voir par exemple : *Gorgias* 517a-523a.

⁶ *Rép.* X, 918e-919b.

Cependant, si Platon et Aristote sont donc d'accord sur le diagnostic et sur la manière dont l'économie familiale peut mettre en péril la cité, ils s'opposent radicalement sur le remède à apporter : là où Platon décide de supprimer la famille pour ne pas qu'elle occupe une place indue dans la sphère politique – ce qui revient selon Aristote en réalité à faire de la cité une famille géante – Aristote la conserve et affirme à maintes reprises la nécessité absolue de ne pas confondre l'ordre familial et économique et l'ordre politique. Et dans cette perspective la cité et son législateur jouent un rôle important dans le respect de la distinction des ordres. Ce rôle consiste en fait, pour reprendre les termes de P. Pellegrin, à « protéger [les citoyens] des dangers *économiques*, aux sens ancien et moderne du terme, c'est-à-dire de la contamination par la force des liens familiaux et par le développement incontrôlé de la sphère productive et marchande¹ ». Ainsi : « Aristote veut à la fois conserver la famille et les liens qu'elle crée, cantonner l'activité productrice à cette famille et empêcher cette sphère familiale et productive de dicter sa loi à la sphère citoyenne. »² Cette critique rejoint d'ailleurs celle formulée dans le 1^{er} livre de la *Politique* puisqu'elle consiste à souligner à nouveau l'irréductibilité de la vertu politique par rapport à la vertu économique et la différence de nature qui existe entre ces deux excellences.

(b) La critique du militarisme

Aristote, dans la même perspective que celle qui le pousse à formuler sa critique de ce que l'on a appelé l'économisme, est également très critique à l'égard des constitutions qui cherchent à inculquer chez leurs concitoyens une forme tronquée ou partielle de vertu. Même si cette critique est adressée aussi bien aux Scythes et aux Perses, qu'aux Celtes aux Thraces et aux Crétois³, l'exemple le plus frappant de ce type de gouvernement est le régime de Sparte.

La critique aristotélicienne de ce régime⁴ se déploie à plusieurs reprises dans la *Politique*, mais tout particulièrement au chapitre 9 du livre II, et dans les chapitres 2, 14 et 15

¹ P. Pellegrin, *op. cit.* p. 120. Il souligne.

² Ibid.

³ *Pol.* VII, 2, 1324b8-12.

⁴ La bibliographie autour de la critique aristotélicienne du régime de Sparte est assez importante. On peut se référer avec intérêt aux ouvrages et articles suivants, par ordre chronologique de publication : E. G. Sihler, « Aristotle's criticisms of the Spartan Government », *The Classical Review*, vol. 7, n° 10, déc. 1893, p. 439-443 ; W. Newman, *op. cit.*, t. II, p. 212-14 ; F. Ollier, *Le Mirage spartiate. Etude sur l'idéalisation de Sparte dans l'Antiquité grecque de l'origine jusqu'aux cyniques*, Paris, E. de Boccard, 1933 ; P. Cloché, « Aristote et les institutions de Sparte », *Les Études Classiques*, 11, 1942, p. 289-313 ; R. De Laix, « Aristotle's conception of the Spartan constitution », *Journal of the History of Philosophy*, 12, 1974, p. 21-30 ; E. David, « Aristotle and Sparta », *Ancient Society*, 1982, vol. 13, p. 67-103 ; S. Salkever, « Women, Soldiers, Citizens : Plato and Aristotle on the Politics of

du livre VII¹. Si ces critiques concernent un certain nombre d'aspects très divers – le relâchement (ἄνεσις) du mode de vie sans règle - ἀκολάστως) des femmes², le fonctionnement de l'éphorat³, la magistrature des gérontes⁴, la législation relative aux repas en commun⁵ ou encore la gestion des biens publics⁶ – le point qui nous intéresse ici est la manière dont elle valorise inadéquatement auprès de ses citoyens la vertu militaire. En effet cette critique semble être littéralement la plus fondamentale qu'il adresse au régime et à son principe – ὑποθέσει⁷. Aristote accuse⁸ ainsi la constitution lacédémonienne de ne promouvoir que la force, le courage physique et l'excellence militaire au détriment d'une vertu pleine et entière. Cette promotion de la vertu militaire par la cité passe notamment par un système pédagogique qui cultive à l'excès la force physique et qui transforme la nécessaire et saine pratique modérée de la gymnastique en un apprentissage professionnel qui en devient servile⁹. Celle-ci entraîne un certain nombre de conséquences néfastes pour la vie de la cité. Il affirme ainsi : « Et on pourrait blâmer le fondement même sur lequel le législateur a assis la constitution (...) : tout le système des lois existe par rapport à une partie de la vertu – πρὸς γὰρ μέρος ἀρετῆς ἢ πᾶσα σύνταξις τῶν νόμων ἐστὶ, la vertu guerrière – τὴν πολεμικήν, parce que c'est elle qui sert à dominer. Voilà pourquoi, pour les Spartiates, il n'y avait de salut que dans la guerre, et ils

Virility » in C. Lord and D. O'Connor (eds.), *Essays on the foundations of Aristotelian Political Science*, Berkeley, 1991, p. 165-190 ; S. A. White, *Sovereign Virtue : Aristotle on the Relation between Happiness and Prosperity*, Stanford, 1992, p. 219-246 ; E. Schütrumpf, « Aristotle on Sparta », in L. Powell and S. Hodkinson (eds), *The Shadow of Sparta*, London, New York, Routledge, 1994, p. 323-345 ; S. Broadie, « Virtue and Beyond in Plato and Aristotle », in T. Roche (ed.), *Spindel Conference, 2004: Ancient Ethics and Political Philosophy*, *Southern Journal of Philosophy*, vol. 43, suppl., Memphis, 2005, p. 97-114 ; J. Frank, *A Democracy of Distinction*, Chicago, 2005 ; Z. Hitz, « Aristotle on Law and Moral Education », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2012, vol. XLII, p. 265-306 ; L. G. Rubin, art. cit. ; T. Lockwood, « Judging Constitutions : Aristotle's Critique of Plato's Republic and Sparta », *AGPh*, 2017, vol. 99, n° 4, p. 353-379 et « Servile Spartans and Free Citizen-soldiers in Aristotle's *Politics* VII-VIII », *Apeiron*, 2018, vol. 51, n° 1, p. 97-123.

¹ *Pol.* VII, 2, 1324b7-9 ; 14, 1333b12-16 ; 15, 1334a36-b4.

² *Pol.* II, 9, 1269b19-23.

³ *Pol.* II 9, 1270b6-35.

⁴ *Pol.* II, 9, 1270b35-1271a18.

⁵ *Pol.* II, 9, 1271a26-37.

⁶ *Pol.* II, 9, 1271b10-19.

⁷ *Pol.* II, 9, 1271a41. Les traductions de ce terme diffèrent : « fondement » (Pellegrin), « principe » (Tricot), « principe » (Barker), « the intention of the legislator » (Barnes), « the fundamental principle » (Reeve).

⁸ A la suite de Platon, auquel Aristote fait référence explicitement en II, 9, 1271b1 : « c'est aussi ce que blâme Platon dans *Les Lois* ». Pour la critique platonicienne : *Lois* I, 625c-638b et *Rép.* VIII, 545a-548d. Sur l'avis en partie convergent d'Aristote et de Platon à l'encontre de Sparte, voir notamment E. G. Sihler, *op. cit.*, p. 442.

⁹ C'est une critique qu'Aristote adresse également à Thèbes et qu'il partage avec Platon. Nous reviendrons sur cette critique déterminante des éducations professionnalisantes et serviles et sur les limites du système pédagogique de Sparte.

couraient à leur perte dès qu'ils avaient établi leur domination, faute de savoir utiliser leur loisir, eux qui n'avaient pratiqué aucun autre exercice plus important que celui de la guerre. »¹ La principale conséquence de cette valorisation excessive de la vertu guerrière est en effet l'incapacité des Lacédémoniens à jouir correctement de leur vie de loisirs, alors même que c'est toujours en vue de la paix qu'il faut faire la guerre².

C'est d'ailleurs la cause principale, selon Aristote, de leur force en temps de guerre et de leur entrée en décadence – ἀπόλλυντο³ – lorsque la paix s'installe. Les Spartiates ne parviennent donc pas à vivre politiquement puisqu'ils ne parviennent pas réellement à vivre libres lorsqu'ils ne sont plus en guerre. En effet la vie politique est toujours « partagée entre les tâches de la guerre et celles de la paix⁴ ». Cultiver uniquement les valeurs martiales condamne donc à ne jamais se donner la possibilité de vivre politiquement, et à ne jamais atteindre une vie pleinement heureuse. Car c'est bien la vie de loisir, et non la vie de labeur, qui a « en elle-même le plaisir et le bonheur de la vie bienheureuse⁵ ».

La critique d'Aristote va même plus loin lorsqu'il souligne le caractère foncièrement injuste de cette volonté absolue et non réfléchie de domination sans discrimination, volonté incompatible avec l'état d'un homme ou d'une constitution proprement politique : « Pourtant il semblera par trop étrange à qui veut examiner sérieusement les choses, que la fonction de l'homme politique soit de connaître les moyens de dominer despotiquement des peuples du voisinage, avec leur consentement ou sans leur consentement. Comment en effet pourrait relever d'un homme politique, c'est-à-dire d'un législateur ce qui n'est même pas légitime ? Or il n'est pas légitime de gouverner indifféremment justement ou injustement, alors que dominer, on le peut aussi de manière injuste. »⁶ Sparte, en cherchant à dominer despotiquement tous ses voisins agit injustement, sans considération pour la nature des peuples qu'elle cherche à soumettre alors qu'il serait sûrement juste qu'elle en gouverne certains politiquement. Par là on

¹ *Pol.* II, 9, 1271a41-1271b6. On retrouve le même type d'affirmation au livre VII : « si quelque part les lois ont une seule chose en vue, c'est à la domination qu'elles visent toutes, comme à Lacédémone et en Crète où l'éducation aussi bien que l'ensemble des lois sont à peu de choses près ordonnées à la guerre. » (VII, 2, 1324b6-9.) ; « le législateur a établi une législation où tout tend à la domination et à la guerre. » (VII, 14, 1333b13-14.)

² *Pol.* VII, 14, 1333a35. Sur cette affirmation, sur laquelle nous reviendrons : T. Bénatouïl, « “Choisir le labeur en vue du loisir” : une analyse de *Politiques*, VII, 14 », in E. Bermon, J. Terrel, V. Laurant (éd.), *Politique d'Aristote - Famille, régimes, éducation*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2011, p. 155-176.

³ *Pol.* II, 9, 1271b4.

⁴ *Pol.* I, 5, 1254b31-32.

⁵ *Pol.* VIII, 3, 1338a1-3.

⁶ *Pol.* VII, 2, 1324b22-28.

voit à quel point la dimension normative du concept de politique joue également fortement dans la critique que le Stagirite dresse du militarisme et de ses volontés hégémoniques.

Cependant, comme pour le cas de la vertu économique, il est nécessaire de souligner qu'Aristote ne cherche pas à dévaloriser la vertu militaire en elle-même¹, mais à la remettre à sa juste place : « non comme fin ultime de tout, mais comme moyen en vue de cette fin² ». À ce titre, il reconnaît la valeur fondamentale du courage et de l'endurance – vertus produites par le combat et la discipline militaire – pour la conduite d'une vie bonne et vertueuse : « il faut du courage et de l'endurance pour le temps de la besogne³», mais il en souligne également le caractère insuffisant, puisqu'il faut également « de la philosophie pour celui du loisir, et de la tempérance et de la justice pour ceux deux temps, mais surtout pour ceux qui vivent en paix et dans le loisir⁴ ». Promouvoir la vertu militaire n'est donc pas une erreur en soi, mais le faire sans réaliser que cette vertu n'est qu'une partie de ce qui rend possible une vie politique conduit à se méprendre sur la finalité de la communauté politique et conduit en définitive la cité à sa propre perte⁵.

Le sens de cette critique recoupe donc celle de l'économisme en ce qu'une nouvelle fois il s'agit de dénoncer le caractère hégémonique de la vertu guerrière⁶ et l'incapacité corrélative, pour les citoyens, de déployer une vertu pleine et entière, proprement politique.

La critique de la méprise sur la vertu, qu'elle se fasse à travers la dénonciation de la logique purement économique du fonctionnement de certaines cités ou à travers la condamnation d'une préoccupation militaire exclusivement tournée vers la guerre et la domination, permet donc à Aristote d'insister sur la destination éthique de la cité. Cette double critique est étroitement liée à la problématique de la définition de la sphère propre du politique dans la mesure où l'économisme et le militarisme en viennent nécessairement à mettre en place des relations principalement despotiques plutôt que politiques, au niveau de la cité comme dans les relations entre les cités.

¹ T. Lockwood, art. cit., p. 105-107 souligne très bien l'importance de cette valeur militaire dans l'éducation aristotélicienne du citoyen.

² *Pol.* VII, 2, 1325a6-7.

³ *Pol.* VII, 14, 1334a22-23.

⁴ *Pol.* VII, 15, 1334a23-25.

⁵ En effet, le militarisme de Sparte, en tant qu'il est au fondement de cette constitution, semble bien être la cause du comportement relâché des femmes, qui lui-même entraîne un certain nombre des principaux dérèglements de Sparte, conduisant à sa décadence.

⁶ Il ne s'agit pas de se prononcer ici pour l'instant sur le caractère réel ou dégradé de la vertu militaire et du courage dont font preuve les Spartiates. Cette question, qui fait l'objet de débats importants, sera évoquée par la suite.

Le rappel de l'exigence éthique de la cité et de cette finalité renvoie *in fine* à la définition même du bien proprement humain et à la hiérarchie des sciences qui en découle et qu'Aristote ébauche dans les premières lignes de l'*EN* : « Nous voyons encore que même les potentialités les plus appréciées sont subordonnées à la Politique : par exemple la stratégie, l'économique, la rhétorique. Et puisque la Politique se sert des autres sciences pratiques, et qu'en outre elle légifère sur ce qu'il faut faire et sur ce dont il faut s'abstenir, la fin de cette science englobera les fins des autres sciences. »¹ L'autorité de la politique et la nécessité de la distinction des ordres fondent donc la critique de ce surinvestissement économique et militaire et permettent de récuser les tentations d'autonomisation et d'hégémonie excessives² de ces deux activités pour autant nécessaires³.

I. B. 3. L'OUBLI DE L'EDUCATION COMME PREOCCUPATION COMMUNE

(a) La question pédagogique

Le troisième lieu fondamental de la critique aristotélicienne vis-à-vis de ses prédécesseurs concerne plus directement l'éducation. Il formule ainsi à l'encontre des législateurs et de leurs cités un double reproche : celui de ne s'être pas suffisamment préoccupé de l'éducation des enfants, et celui, corrélatif, de ne pas avoir considéré la nécessité d'une éducation publique et commune à tous⁴.

¹ *EN I*, 1, 1094b2-6.

² Ces tentations à l'excès semblent causées avant tout par la nature même du désir humain et sa tendance à l'illimitation (*EN III*, 15, 1119b5-11.) Aristote semble même avancer, pour le cas de la chrématistique, que cet excès est inscrit presque naturellement dans le déploiement historique de l'économie.

³ P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 124 : « Il ne faut donc pas que s'autonomisent en son sein [celui de la cité] des pratiques qui doivent rester au service de la cité, que ce soit ou non à l'intérieur de la famille. L'acquisition de richesses par l'intermédiaire de la production et de l'échange naturel fait partie de ces pratiques, tout comme l'art de la guerre. Car, s'il s'autonomise l'échange ne se voit plus fixer de bornes, et, de même, si le but de la vie sociale est de faire la guerre, la cité n'aura nulle raison d'être en paix. »

⁴ S'agit-il de deux reproches distincts ou des deux faces d'un même reproche ? Dans le sens de la première hypothèse, on pourrait tout à fait imaginer un législateur soucieux de l'éducation de ses citoyens, mais déléguant aux parents la responsabilité de cette éducation en surveillant uniquement que celle-ci a cours. Il y aurait ainsi une préoccupation commune pour l'éducation, sans que, dans son contenu, celle-ci soit déterminée par la force publique. Dans le sens de la seconde hypothèse : un législateur peut-il réellement être soucieux de l'éducation des membres de sa cité sans définir et établir au préalable, publiquement, au moyen des lois, ce en quoi consistera l'éducation ? Par sa fonction, le législateur qui se soucie d'éducation ne peut pas ne pas poser, ne serait-ce que minimalement, les principes de cette éducation demandée aux parents, principes qui, du fait même de la fonction de celui qui les édicte et du moyen par lequel il les édicte, deviennent alors une préoccupation commune et une

Ce reproche est formulé à deux endroits du corpus aristotélicien lorsque l'éducation est au cœur de la réflexion : dans les dernières pages de l'*EN* et dans le premier chapitre du livre VIII de la *Politique*¹. Il ne s'agit pas pour l'instant de rentrer dans le détail de l'analyse des nombreuses raisons positives qui poussent Aristote à affirmer la nécessité d'une éducation commune et publique, mais de présenter uniquement la critique qui est opérée² et d'en esquisser la teneur et les enseignements nécessaires à la compréhension du sens du projet aristotélicien.

Dans l'*EN* le contexte de l'énonciation de la critique est le suivant. Aristote, après avoir rappelé l'exigence pratique de ses leçons, souligne l'insuffisance des discours et des arguments pour rendre effectivement vertueux les citoyens. Pour parvenir à éduquer les citoyens il faut donc user de la loi qui seule possède un caractère suffisamment contraignant, par rapport à l'autorité paternelle, pour imposer l'obéissance et contribuer ainsi à la mise en place d'habitudes vertueuses. Aristote critique alors ses prédécesseurs, à l'exception des Lacédémoniens, qui n'ont pas réalisé l'importance de ce travail d'éducation commune par la loi : « Mais il n'y a que dans la Cité de Lacédémone ou peu s'en faut que le législateur semble s'être préoccupé de la manière d'élever les enfants et de régler leurs conduites. Dans la grande majorité des Cités, en revanche, ce genre de choses ne fait l'objet d'aucune préoccupation et chaque particulier y vit comme il le souhaite, "dictant, selon l'usage des Cyclopes, ses propres lois à ses enfants et son épouse". »³ Et Aristote de conclure : « Ainsi donc, le mieux est que voie le jour une préoccupation commune de l'éducation et qu'elle soit correcte. »⁴

Dans la *Politique* l'argumentaire est plus large même si Aristote reprend, dans sa justification de la nécessité d'une éducation commune et publique, l'argument développé dans l'*EN*. Il s'agit ici, dans le premier chapitre du livre VIII, de démontrer la nécessité pour le législateur de s'occuper de l'éducation des enfants :

affaire publique. Comme l'explique R. Curren, *op. cit.*, p. 127 : « Aristotle's arguments for the importance of education are intimately connected with his arguments for its public sponsorship », et cette imbrication est on ne peut plus visible dans la formulation de ses arguments dans le premier chapitre du livre VIII.

¹ La difficulté de l'étude parallèle de ces deux passages réside dans le fait qu'ils ne se présentent pas du tout dans le même contexte. Là où le ton du livre VIII est affirmé et relativement dogmatique, les affirmations d'Aristote sur la nécessité d'une éducation commune et publique à la fin de l'*EN* semblent s'insérer dans un contexte davantage dialectique qui amène Aristote à s'interroger sur les mérites de l'éducation publique, mais aussi sur ceux de l'éducation privée.

² En effet, de nombreux arguments fondent Aristote à affirmer la nécessité d'une éducation commune et publique. Pour une recension exhaustive et extrêmement instructive de tous ces arguments : R. Curren, *op. cit.*

³ *EN* X, 10, 1180a24-29.

⁴ *EN* X, 10, 1180a29-30.

« Que donc le législateur doive s'occuper avant tout de l'éducation des jeunes gens, nul ne saurait le contester. Et, en effet, dans les cités où ce n'est pas le cas, cela est dommageable à la constitution. Il faut, en effet, dispenser une éducation adaptée à chaque constitution, car les mœurs propres de chacune ont d'ordinaire pour effet à la fois de la préserver et de l'établir dès l'origine ; par exemple des mœurs démocratiques dans le cas d'une démocratie, des mœurs oligarchiques dans le cas d'une oligarchie. Et les mœurs les meilleures sont toujours cause d'une meilleure constitution. De plus dans toutes les capacités et dans tous les arts, il y a des éléments qu'il faut avoir appris au préalable et s'être assimilés pour l'exercice de chacun d'eux, de sorte que c'est évidemment la même chose pour les activités vertueuses.

Et puisque le but de toute cité est unique, il est manifeste qu'il est également nécessaire qu'il y ait une seule et même éducation pour tous et qu'on en prenne soin collectivement et non d'une manière privée comme celle qui a cours aujourd'hui où chacun s'occupe lui-même de ses propres enfants en leur dispensant l'enseignement privé qu'il estime approprié. D'autre part, il faut que l'apprentissage de ce qui concerne la collectivité soit lui aussi collectif. En même temps il ne faut pas penser qu'aucun des citoyens s'appartient à lui-même, mais que tous appartiennent à la cité, car chacun est une partie de la cité. Or le soin de chaque partie a par nature en vue le soin du tout. Et, sur ce point aussi, il faut faire l'éloge des Lacédémoniens, car ils portent la plus grande attention à leurs enfants, et cela collectivement. »¹

Quels commentaires apporter sur ces deux extraits ?

Tout d'abord, force est de constater que, si les analyses précédentes ont montré les critiques adressées par Aristote à l'encontre du régime lacédémonien, sur ce point précis en revanche, il en fait l'éloge. Le régime de Sparte a en effet le mérite de prendre au sérieux la question pédagogique, même si le contenu qu'il assigne à cette éducation ne permet pas aux citoyens d'atteindre à la vie politique et bienheureuse. Comme le dit R. Bodéüs à propos de l'opinion d'Aristote sur ce point : le seul mérite de l'éducation spartiate, au fond, est d'exister². Mais ce mérite est bien réel dans la mesure où « ailleurs, l'indifférence des pouvoirs publics a

¹ *Pol.* VIII, 1, 1337a8-32.

² R. Bodéüs, traduction de l'*EN*, GF, 1993, p. 543, note 3.

fait que chacun vit et éduque ses enfants comme il l'entend, que n'importe qui peut enseigner n'importe quoi, de telle sorte que la jeunesse grandit divisée au lieu d'être unie dans la poursuite d'un idéal commun¹ ». L'éducation devient, pour reprendre une expression de M. Defourny, « une anarchie organisée [qui] ne se soucie ni peu ni prou d'élever un citoyen² ». En effet, à l'époque d'Aristote, très rares sont les cités qui possèdent un système public d'éducation, et lorsque ce dernier existe, il est souvent exclusivement dédié, comme nous l'avons vu précédemment, à l'entraînement militaire. Les leçons privées dispensées par les pédagogues en ces temps, bien que suivant un programme relativement homogène d'enseignements en musique, gymnastique, grammaire et arithmétique³, ne constituent en aucun cas un système public d'éducation commune. Laisse à la discrétion des familles qui peuvent s'en permettre le coût⁴, ce type d'éducation est de fait principalement l'apanage d'une forme d'aristocratie. Et ce n'est pas la progressive « démocratisation » de cette éducation, évoquée précédemment à propos de l'avènement de la pensée sophistique à Athènes, qui vient pallier structurellement cette déficience. Comme le souligne R. Curren : « The Athenian education of the later fifth and fourth centuries was an indeterminate amalgam of new elements chosen for their commercial usefulness and old elements chosen not quite as the old aristocrats had chosen them, but also because they were coveted symbols of social rank. »⁵ La mise en avant de la nécessité d'un système public d'éducation commune n'en apparaît alors que plus originale dans les œuvres platoniciennes et aristotéliennes.

Ensuite, il apparaît que l'absence de préoccupation pour l'éducation des jeunes gens – *περὶ τὴν τῶν νέων παιδείαν*⁶ – est à l'origine selon Aristote de différents problèmes qui légitiment sa critique.

Le premier, explicité dans l'extrait de la *Politique*, concerne l'établissement et la préservation même des régimes politiques – *φυλάττειν εἴωθε τὴν πολιτείαν καὶ καθίστησιν ἐξ*

¹ J. Lombard, *op. cit.*, p. 20.

² M. Defourny, *Aristote – Études sur la Politique*, Paris, Bibliothèque des Archives de philosophie, G. Beauchesne, 1932, p. 204.

³ Sur ce contenu, voir ci-dessus et plus précisément : H.-I. Marrou, *op. cit.* p. 3-45 ; F. A. G. Beck, *op. cit.*, p. 72-146 ; J. P. Lynch, *Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution*, Berkeley, Los Angeles, London, California University Press, 1972, p. 32-67 ; A. Powell, *Athens and Sparta. Constructing Greek Political and Social History from 478 BC*, Londres, New York, Routledge, 1988, p. 227-231 ; M. Golden, *Children and Childhood in Classical Greece*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990, p. 51-79.

⁴ R. Curren, *op. cit.*, p. 13 : « Its content and quality of supervision varied from child to child, and was more a product of parental assets and choice than of principle ».

⁵ R. Curren, *op. cit.*, p. 13.

⁶ *Pol.* VIII, 1, 1337a9.

ἀρχῆς¹. Un régime qui ne s'attache pas à mettre en place une éducation commune aura ainsi du mal à s'établir et à perdurer dans le temps dans la mesure où il ne créera pas les conditions morales – au sens non axiologique du terme² – de sa survie. En effet, l'équilibre qui permet la stabilité d'un régime repose selon Aristote sur l'adéquation entre les principes et les habitudes que son gouvernement inculque à ses citoyens et les principes mêmes qui, constitutionnellement, définissent son fonctionnement et ses règles. Éduquer démocratiquement les habitants de la cité, en promouvant par exemple une égalité stricte entre les citoyens, au sein d'une cité gouvernée aristocratiquement, c'est courir le risque de produire très rapidement les conditions d'un renversement du gouvernement lui-même.

Le second problème, que l'on retrouve dans l'*EN* et dans la *Politique*, ne concerne pas tant l'établissement et la préservation, que la fin propre des régimes politiques. En effet Aristote s'en réfère au but – τὸ τέλος – de la cité, but dont l'unicité (permettre aux citoyens d'atteindre une forme de vie heureuse par une vie vertueuse) exige une éducation publique et commune. Ce double caractère se justifie selon Aristote par la dimension nécessairement hétérogène des différentes éducations fournies par les pères dans le cadre familial. Il oppose³ ainsi radicalement ce qui relève de l'éducation privée – αἰ καθ' ἕκαστον παιδεῖται⁴ – et ce qui relève de l'éducation publique, commune – τῶν κοινῶν⁵. Le modèle de l'éducation privé – bien qu'il lui reconnaisse une certaine forme d'efficace pratique reposant sur les rapports affectifs qui unissent les parents à l'enfant – est en effet associé par Aristote au modèle patriarcal tel qu'il se déployait chez les Cyclopes. Il cite ainsi Homère, qui évoque la manière dont, dans la configuration d'une éducation privée, chaque individu peut vivre comme il le souhaite, « dictant ses propres lois à ses enfants et son épouse – θεμιστεύει δὲ ἕκαστος παίδων ἢ δ' ἀλόχων⁶ ». On retrouve d'ailleurs ce même vers cité dans la *Politique* lorsqu'Aristote au livre I tente de penser et de retracer le

¹ *Pol.* VIII, 1, 1337a15-16.

² Les deux exemples qu'Aristote invoque sont en effet le régime démocratique et le régime oligarchique.

³ Si Aristote oppose ces deux sphères, c'est précisément parce qu'il les distingue et souhaite les conserver toutes deux. En effet, là où Platon supprime la famille, le pouvoir du père ne peut plus faire concurrence à l'autorité et à l'éducation de la cité. Sur ce point, voir ci-dessus, et P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 316.

⁴ *EN* X, 10, 1180b7-8.

⁵ *EN* X, 10, 1180b8.

⁶ *Od.*, IX, 112-115 : « Chez eux, pas d'assemblée qui juge ou délibère ; mais, au haut des grands monts, au creux de sa caverne, chacun dicte sa loi à ses enfants et femmes, sans s'occuper d'autrui » (trad. Bérard). Idée déjà présente chez Platon, en *Lois* III, 680b. Sur le mode de vie sans loi des cyclopes, voir : W. Jaeger, art. cit., p. 8 ; R. Mondi, « The Homeric Cyclopes: Folktale, Tradition, and Theme », *Transactions of the American Philological Association*, vol. 113, 1983, p. 17-38 ; T. Gantz, *Early Greek Myth: A Guide to Literary and Artistic Sources*, Baltimore-London, Johns Hopkins University Press, 1996, p. 12-13, 703 ; R. Hard, *The Routledge Handbook of Greek Mythology: Based on H.J. Rose's "Handbook of Greek Mythology"*, Londres, New York, Routledge, 2004, p. 66.

développement des premières cités et des monarchies pensées sur le modèle patriarcal¹. Cette époque renvoie selon lui à des sociétés dans lesquelles, en l'absence de tribunaux publics, le chef de famille jugeait lui-même les membres de sa maison. En *Politique* VIII comme en *EN* X, l'éducation privée est donc assimilée à une forme d'arbitraire de la volonté individuelle et particulière qui risque toujours, en droit, de s'opposer à l'universalité de la loi et de son ordre, opposition qui risque d'empêcher la cité d'atteindre collectivement le but qu'elle devrait se fixer².

Sa critique de l'oubli de l'éducation comme préoccupation commune se joue ainsi à la fois au niveau proprement politique et à un niveau plus fondamentalement anthropologique. Politique dans la mesure où d'un point de vue constitutionnel l'éducation commune est un prérequis à l'instauration et à la sauvegarde de la cité. Anthropologique dans la mesure où les passions humaines et la naturalité de la famille et de son type particulier de gouvernement risquent toujours d'aller à l'encontre de l'ordre rationnel qu'établit la loi et qui permet le plein épanouissement des capacités éthiques de l'homme : l'ordre proprement politique. Ne pas prendre en compte ce danger et ne pas considérer comme fondamentale l'instauration d'un système d'éducation publique et commun est donc une méprise extrêmement préjudiciable aux yeux d'Aristote : « Un désordre pédagogique, source du désordre des idées, telle est, aux yeux d'Aristote, la crise que traverse Athènes. »³ C'est *in fine* cette méprise qui, précisément, explique et justifie tout le projet de philosophie politique qu'il déploie, aussi bien dans l'*EN* que dans la *Politique*.

(b) La question de la nomothétique : amorce du problème

Ainsi la critique qui vient d'être exposée est comme adossée par Aristote dans les dernières pages de l'*EN* à celle, encore plus fondamentale, de la négligence de ses prédécesseurs

¹ *Pol.* I, 2, 1252b20-27.

² Comment expliquer alors la liste des avantages de l'éducation privée qu'Aristote dresse à la fin de l'*EN* en 1180b2-13 ? Ce passage est souvent mal interprété. Il nous semble, à la suite de D. Frede, que l'enjeu pour Aristote n'est pas de montrer que l'éducation privée, au sens de celle des Cyclopes, peut, d'une certaine manière, avoir des avantages. Il est bien plutôt question dans ce passage de la manière dont il est plus facile pour les parents de transmettre à leurs enfants les valeurs de la cité elle-même, que pour la cité de les imposer au moyen des lois. C'est donc sur le plan de l'efficacité dans la transmission des valeurs de la cité que se situe ici le texte aristotélicien et non dans un hypothétique retour à une définition privée de l'éducation contre le modèle dont la nécessité a été fermement établie juste auparavant. Cf. D. Frede, « The Political character of Aristotle's Ethics », in M. Deslauriers et P. Destrée (eds.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, New York, Cambridge University Press, 2013, p. 14-37, p. 16-19.

³ J. Lombard, *op. cit.*, p. 20.

dans l'exploration du problème de la législation – παραλιπόντων οὖν τῶν προτέρων ἀνερεύνητον τὸ περὶ τῆς νομοθεσίας¹. Si l'éducation commune et publique a été négligée, et si c'est bien la législation qui est le facteur déterminant dans la mise en place juste et efficace d'un tel système, il est donc nécessaire de remédier à un tel problème et « d'explorer à fond le problème de la législation² » afin de comprendre « d'où peut venir et comment peut s'acquérir la capacité de législateur – ἄρ' οὖν μετὰ τοῦτο ἐπισκεπτέον πόθεν ἢ πῶς νομοθετικὸς γένοιτ' ἄν τις³ ».

Comment comprendre une telle critique ? Faut-il estimer qu'Aristote n'accorde aucun crédit ni poids aux réflexions proposées par Platon notamment dans la *République* et dans les *Lois* ? En quoi cette exploration constitue-t-elle une solution au problème fondamental soulevé par Aristote et comment peut-elle en définitive répondre aux différentes critiques adressées à ses prédécesseurs ?

La réponse à ces questions – déterminantes pour comprendre l'articulation qu'Aristote opère entre la question pédagogique et la question législative – nécessite en définitive de se pencher sur le projet d'Aristote lui-même dans l'*EN* et la *Politique*. C'est à cette condition que nous pourrions saisir pleinement le sens le plus fondamental de la critique qu'il opère concernant la question de l'éducation et de la législation.

¹ *EN* X, 10, 1181b12-13.

² *EN* X, 10, 181b13-14.

³ *EN* X, 10, 1180b28-29.

CHAPITRE II - LE SENS DU PROJET ARISTOTELICIEN

INTRODUCTION

Comprendre le sens du projet aristotélicien nécessite de faire porter l'analyse sur trois éléments problématiques déterminants : le rapport entre les projets de l'*EN* et de la *Politique*, la dimension proprement politique de l'*EN* et la question de l'identité des auditeurs et des destinataires de ces leçons aristotéliciennes. L'étude successive de ces trois questions permettra de comprendre en quoi la législation et l'éducation sont au cœur du projet aristotélicien et d'en proposer une première approche générale. De manière encore plus fondamentale – au sens propre du terme – cela permettra de saisir l'unité du domaine éthico-politique qu'Aristote constitue à travers son projet, et l'autonomie qu'il lui confère.

II. A. L'ARTICULATION ENTRE L'ÉTHIQUE ET LA POLITIQUE

Pour comprendre le sens global du projet éthique et politique d'Aristote il convient tout d'abord de s'interroger sur le type d'articulation qui lie l'*Ethique à Nicomaque* à la *Politique* et sur la nature des projets que ces deux ouvrages portent. Cela permettra de mettre en cause et de discuter l'idée admise par de nombreux commentateurs¹ selon laquelle le projet politique d'Aristote se déploie dans la *Politique*, là où l'*EN* exposerait un projet spécifiquement éthique. En effet la superposition de ces deux couples – les ouvrages et les projets – n'a rien d'évident, et il est nécessaire de souligner d'emblée que c'est souvent cette superposition non justifiée qui a contribué à obscurcir le débat sur la relation qu'entretiennent les deux ouvrages, et donc sur le sens global du projet aristotélicien².

Or sur ce point il est possible de distinguer quatre lignes interprétatives principales relativement au rapport qu'entretiennent ces quatre éléments : une ligne que l'on pourrait qualifier « d'autonomiste » ou de « séparatiste » et trois lignes que l'on pourrait qualifier « d'unitaires » (une dans sa version forte, deux dans des versions plus faibles³).

¹ Même si cette idée est souvent admise, il faut le reconnaître, de manière tacite.

² R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 54-60. L'auteur souligne que cette superposition est d'ailleurs propre aux exégètes modernes d'Aristote, les commentateurs plus anciens (il cite notamment Alexandre d'Aphrodise) n'opérant pas la distinction entre un projet éthique d'un côté et un projet politique de l'autre. Sur les confusions que cela provoque, on en trouve un exemple probant dans l'ouvrage de P. Rodrigo, *Aristote. Une philosophie pratique, praxis, politique et bonheur*, Paris, Vrin, 2006. Au premier chapitre, lorsqu'il propose un état de cette question à travers une réflexion sur la dimension architectonique de la politique, et qu'il expose trois façons de l'aborder, il rabat la question de l'articulation entre les ouvrages d'Aristote sur la question de l'articulation entre l'éthique et la politique comme « disciplines » sans poser la question de la légitimité même de cette superposition.

³ Ces interprétations admettent bien évidemment une infinité de variations, les commentateurs se situant plus ou moins près des quatre lignes qui vont être présentées.

II. A. 1. LA CONCEPTION AUTONOMISTE : LA NAISSANCE DE LA MORALE

La première est une interprétation *autonomiste* selon laquelle l'éthique et la politique forment deux sciences autonomes, déployées respectivement dans les ouvrages que sont *L'Éthique à Nicomaque* et *L'Éthique à Eudème* d'une part et la *Politique* d'autre part. Cette interprétation est notamment défendue par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif dans leur monumental travail de traduction et de commentaire de l'*EN*¹. Ils affirment qu'Aristote est « le créateur de l'expression et du concept de science morale² » et qu'à ce titre l'*EN* « constitue l'acte de naissance de la science morale³ ». Aristote romprait ainsi avec la tradition platonicienne⁴ qui confond la morale avec la politique et qui n'assigne pas de fin autonome à l'individu⁵. Le fait qu'il évoque explicitement la dimension politique de son étude dans les premières lignes de l'*EN* ne serait ainsi que le résultat d'une habitude prise en tant qu'ancien platonicien⁶. R. A. Gauthier et J. Y. Jolif vont même jusqu'à affirmer que le cœur du projet aristotélicien consiste, en dissociant la politique et la morale, à consacrer la suprématie de la morale sur la politique. Aristote récuserait ainsi l'idée, présentée comme platonicienne, selon laquelle la fin de l'individu doit être radicalement subordonnée à la fin de l'État. Dans leur perspective la

¹ On trouve dans leur ouvrage trois arguments principaux pour défendre cette interprétation : (1) les sept références aux « discours éthiques » qui correspondent à des passages de l'*EN* et de l'*EE* dans la *Politique* et dans la *Métaphysique* ; (2) la référence à une « théorie éthique – ἠθικῆς θεωρίας » en *2nds Analytiques* I, 33, 89b9 qui désignerait nécessairement une science morale de la même manière que l'expression « théorie physique – φυσικῆ θεωρία » renvoie à la science physique ; (3) Aristote évoque en *Politique* VIII, 1323b39 un problème non abordé qui sera « l'affaire d'un autre cours – ἕτερας γὰρ ἔστιν ἔργον σχολῆς », autre cours que Gauthier et Jolif associent à l'*EN* conçue comme cours d'éthique. Ces arguments sont, il faut l'avouer, assez minces. Pour une réfutation en détail de ces arguments : S. Cashdollar, « Aristotle's Politics of Morals », *Journal of the History of Philosophy*, Johns Hopkins University Press, vol. 11, n° 2, April 1973, p. 149-158.

² R. A. Gauthier et A. J. Jolif, [G. & J.] *Éthique à Nicomaque : Introduction, Traduction et Commentaire*, t. II, 1ère partie, p. 2.

³ G. & J., *EN*, t. II, 1ère partie, p. 1. S. Vergnières utilise à ce propos l'expression « naissance de l'éthique. » S. Vergnières, *op. cit.*, p. 93.

⁴ W. Newman, *op. cit.*, p. 5. « Plato seems to merge Ethical Science in πολιτική, for he has no separate name for it, and as his Political Science always has an ethical aim, he is quite consistent in closely connecting the two sciences of Ethics and Politics. »

⁵ On retrouve cette idée clairement exprimée chez P. Betbeder, « Ethique et politique selon Aristote », *Revue Des Sciences Philosophiques Et Théologiques*, 54, 1970, p. 453-488, p. 453 : « lorsqu'il professe les cours qui deviendront *L'EE* puis l'*EN*, Aristote innove ; il crée un nouveau cycle d'enseignement, instaure dans son autonomie un nouveau domaine de la recherche. Au terme de l'âge classique qui connut la grandeur de la Cité-État et de son « humanisme politique », Aristote établit en effet un équilibre neuf entre le problème de l'organisation de la cité et celui de la formation morale de l'individu. Avec lui, on peut dire que la réflexion sur l'homme se dédouble, d'une qu'elle était jusqu'alors. A la *République* de Platon succèdent l'*Ethique* et la *Politique*. »

⁶ G. & J., *EN*, t. II, 1ère partie, p. 1-2. Ils évoquent également « la pression de l'opinion traditionnelle » pour justifier le recours à ce terme.

morale devient alors la forme la plus aboutie de la politique, la politique supérieure : « parce que la fin de l'individu est aussi celle que doit poursuivre la cité et que la politique n'a pas d'autre rôle que de transformer la loi morale en loi de l'État¹. »

Dans cette perspective, l'*EN* se voit alors conférer un statut bien particulier, celui d'un traité scientifique énonçant les fins de l'agir moral et destiné aux étudiants d'Aristote : « Il s'agit d'une œuvre qui, dans sa totalité, est consacrée purement et simplement à déterminer la fin de l'action humaine, la valeur ou les valeurs que l'on doit réaliser dans ces conduites. »² Les ἠθικοί λόγοι, les « discours éthiques³ » qui constituent la matière même de l'*EN*, jouent dans cette perspective un rôle fondamental dans la formation morale des individus en tant que l'ouvrage formule des connaissances nécessaires à l'acquisition de la vertu⁴. Aristote en formulant ainsi à travers ses recherches philosophiques une ἠθικὴ θεωρία incarnerait le modèle de l'homme prudent qui détermine et expose théoriquement les normes de l'action vertueuse.

Cette interprétation par laquelle Aristote est considéré comme le père de la morale en tant que science autonome et qui consacre une vraie séparation entre les projets de l'*EN* et de la *Politique* a également été défendue par P. Betbeder⁵, E. Voegelin⁶, R. Polansky⁷ et d'une manière générale par les nombreux commentateurs qui prennent uniquement pour objet d'étude l'*EN*⁸. P. Aubenque⁹ se situe également, en partie, dans la même perspective. Il affirme en effet

¹ G. & J., *EN* t. II, 1ère partie p. 2. Dans une perspective en partie similaire, F. Susemihl affirme que pour Aristote : « la politique c'est l'éthique appliquée. » F. Susemihl, c. r. de Burnet dans *Berliner philologische Wochenschrift*, 20, 1900, p. 1512. K. M. Nielsen, même si elle ne partage pas tout à fait la même vue utilise une formulation étonnamment proche, parlant de la politique comme « the applied side of philosophical ethics ». K. M. Nielsen, « Aristotle on principles in ethics: political science as the science of the human good », in D. Henry and K. M. Nielsen (eds.), *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 29-48, p. 34.

² J. D. Monan, *Moral Knowledge and its methodology in Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 93.

³ Sur le sens de cette expression : R. Bodéüs, *op. cit.* p. 41-53, p. 80-81, p. 137. J. Burnet, *op. cit.*, p. XXVII, n.1.

⁴ Cet élément est un des enjeux déterminants de ce débat, sur lequel nous reviendrons longuement par la suite.

⁵ P. Betbeder, art. cit.

⁶ E. Voegelin, *op. cit.*, p. 303.

⁷ R. Polansky, *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, Introduction : « Ethics as Practical Science », p. 1-13.

⁸ Comme le souligne M. Schofield, « Aristotle's Political Ethics », in R. Kraut (ed.), *The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford, Blackwell Publishing, 2006, p. 305-322, p. 305. Il faut souligner l'exception notable de J. Burnet, *The Ethics of Aristotle*, London, Methuen & Co, 1900, p. XXVI : « there is not a single word (...) which could be interpreted as setting up any such science as ἠθικὴ in distinction to πολιτικὴ ». Nous exposerons sa position, à laquelle nous souscrivons en très grande partie, par la suite.

⁹ P. Aubenque, « Politique et Ethique chez Aristote », in *Problèmes aristotéliens – Philosophie pratique*, Paris, Vrin, 2011, p. 131-145. Article originalement publié dans la revue *Ktéma*, n° 5, 1980, p. 211-221.

qu'Aristote a cherché à dégager l'éthique d'une « nébuleuse politique » dans laquelle elle était cantonnée chez Platon, afin de consacrer l'éthique et la politique comme « deux sciences pratiques distinctes¹ ». Selon lui cet effort d'autonomisation de l'éthique se fonde sur une certaine conception de l'anthropologie pour laquelle la finalité contemplative de l'homme, lieu de la plus haute réalisation possible de l'humanité, déborde et dépasse sa finalité proprement politique. Il explique ainsi que : « La fin de la politique est à chercher au-delà de la politique, dans une fin spirituelle qui trouve sa réalisation au niveau de l'homme individuel, et non à celui de la communauté. »² En ce sens, Aristote aurait libéré la politique « de toute confusion immédiate avec la morale³ », en proposant une conception « médiane et réaliste⁴ » des rapports entre la politique et l'éthique. L'éthique porterait ainsi sur la moralité individuelle et les fins spécifiques de l'agir individuel là où la politique énoncerait les fins de la communauté et les normes devant présider au gouvernement de la cité. Il rejoint ainsi Gauthier et Jolif qui font de l'*EN* et de l'*EE* des « cours de morale », là où la *Politique* est « un cours de politique⁵ ».

II. A. 2. LES INTERPRÉTATIONS UNITAIRES

Contre cette interprétation qui tend à dissocier⁶ la politique et l'éthique, de nombreux commentateurs ont cherché à souligner à l'inverse l'unité fondamentale du projet aristotélicien. Trois lignes principales d'interprétation se dégagent alors : une que l'on pourrait qualifier de « faible » (a), l'autre de « forte » (b), et la dernière de « radicale » (c).

Le point commun de ces trois interprétations est qu'elles font primer l'unité d'un projet globalement politique – celui auquel Aristote assigne le sens de « science politique » – sur

¹ P. Aubenque, *op. cit.*, p. 136-137. Newman semble affirmer la même chose dans les premières lignes de son commentaire de la *Politique* : « Aristotle's treatment of the science of *politikê* falls, unlike Plato's, into two distinct parts, and extends over two treatises, the *NE* and the *Politics*. The fact is significant, and we are not surprised to find that the two sections show, as we shall see hereafter, a certain tendency to draw away from each other. » Il précise cependant immédiatement : « They stand, however, in the closest mutual relation. »

² P. Aubenque, *op. cit.*, p. 145.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ Il ne s'agit pas pour l'instant de s'interroger sur la dimension architectonique ou non de la politique par rapport à l'éthique. Cette question sera abordée par la suite.

⁶ Pour qualifier ces interprétations, S. Cashdollar utilise le terme « *separatism* ». S. Cashdollar, art. cit., p. 145. W. Newman, *op. cit.*, p. 1 souligne également cette séparation, en affirmant que la rédaction par Aristote de deux traités distincts la provoque d'une certaine manière inévitablement, au-delà de l'unité même de son projet : « the two sections show, as we shall see hereafter, a certain tendency to draw away from each other. »

l'indépendance ou l'autonomie des discours éthiques et des ouvrages que sont les éthiques et la *Politique*. Cela les amène, à des degrés variés, à minorer le caractère propre des discours éthiques.

(a) L'unité politique du projet : la version faible

La version faible de l'interprétation unitaire du projet d'Aristote consiste à affirmer que l'éthique, tout en étant une science pratique autonome – *ἐπιστήμη πρακτική*¹ – ne peut être pensée et ne trouve sa pleine signification qu'articulée au sein du projet politique d'Aristote. Cette ligne interprétative a été notamment défendue par W. L. Newman², F. D. Miller Jr.³ et encore, plus récemment, par K. M. Nielsen⁴. Dans cette perspective, l'éthique est alors définie comme la « science du caractère⁵ », comme « a scientific inquiry into the human good⁶ », qui définit et examine la nature du bonheur, la vertu et les normes de l'action vertueuse de l'individu. Mais si l'éthique et la politique sont interdépendantes et unifiées, c'est parce que le chemin que permet de parcourir l'éthique « is only half the story », pour reprendre l'expression de Nielsen⁷. La politique prend ainsi le relais de l'éthique, la première étant alors une forme d'application des principes de cette dernière à la diversité des situations politiques concrètes,

¹ Cette expression n'apparaît qu'une seule fois dans le corpus aristotélicien en *Topiques* VI, 6, 145a15-18 à propos des sciences « théorique, pratique, productive ». J. Brunschvicg estime même que le terme pratique ici n'a rien à y faire. Si l'on suit J. Brunschvicg, cette expression n'aurait donc pas sa place chez Aristote. P. Pellegrin souligne pourtant à propos de cette expression qu'elle trouve un équivalent en *Mét.* E, 1, 1025b25, à travers l'expression « *διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητικὴ* ». Sur la notion de « science pratique » : R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 46-50, p. 56-57, p. 81.

² W. Newman, *op. cit.*, p. 4-11.

³ Voir notamment : F. Miller Jr, *op. cit.* ; pour une présentation nettement plus sommaire des mêmes idées : F. Miller Jr, « Aristotle : Ethics and Politics », in C. Shields (ed.), *The Blackwell Guide to Ancient Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishing, 2002, p. 184-210.

⁴ K. M. Nielsen, *op. cit.*

⁵ F. Miller Jr, *op. cit.*, p. 148 : « Strictly speaking, ethics is a science of character, but it is a practical science aiming at the good actions of individuals. »

⁶ K. M. Nielsen, *op. cit.*, p. 33.

⁷ *Idem*, p. 34. Newman n'affirme pas autre chose lorsqu'il dit que « the *Ethics* comes first in order, the *Politics* second. » L'argument de la prééminence de l'éthique sur la politique se justifie entre autres arguments, selon lui, par le fait que « the study of the part (τὸ ἐλάχιστον, τὸ ἀσύνθετον) should precede the study of the whole. » W. Newman, *op. cit.*, p. 1. D. Frede, bien qu'elle ne partage pas complètement le point de vue de K. M. Nielsen, affirme dans la même perspective : « Ethics without politics, is only half the story. » D. Frede, « The Political Character of Aristotle's Ethics » in M. Deslauriers, P. Destrée (eds.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 14-37, p. 18.

application en partie nécessitée par l'incapacité des hommes à agir vertueusement sans la coercition d'un cadre politique¹.

Dans cette perspective, c'est tout de même la politique qui prime dans la mesure où la relation entre l'éthique et la politique est une relation de subordination, dans laquelle on retrouve une « subsomption de l'éthique sous la politique », pour reprendre l'expression de P. Pellegrin². En effet, en s'appuyant sur l'affirmation d'Aristote selon laquelle la science politique est la science architectonique³ dans l'ordre pratique, ces exégètes affirment qu'au même titre que l'économique, la stratégie et la rhétorique⁴, l'éthique serait une science subordonnée à la politique, celle-ci étant architectonique *pour l'éthique* comme elle l'est pour les autres sciences.

(b) L'unité politique du projet : la version forte

La seconde interprétation unitaire, dans sa version forte, consiste à affirmer que l'éthique et la politique, sans constituer deux sciences pratiques autonomes et distinctes⁵, sont deux volets d'une même « philosophie des affaires humaines – ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία⁶ ». De ce fait l'éthique et la politique semblent s'inclure et s'appeler l'une l'autre, comme deux faces d'une même pièce, ou « deux moitiés » d'un même cours, pour reprendre l'expression de G. Striker⁷. Comme le souligne D. J. Allan : « C'est bien Aristote qui a dénommé « éthique » la branche pratique traitant du bonheur individuel, mais sa « politique »

¹ « We are told in the last chapter of the *Ethics* that it is not enough for the student of Practical Philosophy to know what happiness and virtue and pleasure are without seeking their realization in practice, and that they can hardly be realized in practice without the aid of Law. » W. Newman *op. cit.*, p. 1. Sur définition de la politique comme éthique appliquée : K. M. Nielsen, *op. cit.*, p. 34 qui définit cette dernière comme « the applied side of philosophical ethics. »

² P. Pellegrin, *L'excellence menacée*, Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 50. Il faut noter que l'auteur ne souscrit pas à cette interprétation pour autant. Sa position sera étudiée par la suite.

³ « On sera d'avis qu'il dépend de la science suprême et architectonique par excellence – δόξετε δ' ἂν τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς. Or une telle science est manifestement la politique. τοιαύτη δ' ἡ πολιτικὴ φαίνεται. » *EN I*, 1, 1094a26-28.

⁴ *EN I*, 1, 1094b3.

⁵ « Ethics and politics are not separate sciences treating of independent subject matters, but are dialectically distinct approaches to common problems, and in each approach the effect of the other must be taken into account. » R. MacKeon, « Aristotle's Conception of Moral and Political Philosophy », *Ethics*, 51, Chicago, Chicago University Press, 1941, p. 253-290, p. 264. Cela l'amène à distinguer une politique au sens étroit (contenue dans l'ouvrage d'Aristote du même nom) et une politique au sens large (contenue dans les ouvrages éthico-politiques).

⁶ *EN X*, 9, 1181b15. Nous reviendrons plus tard sur cette expression et son caractère hautement problématique.

⁷ G. Striker, « Aristotle's ethics as political science », in B. Reis (ed.), *The Virtuous Life in Greek Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 127-141, p. 141.

ne désigne pas seulement l'activité sociale : elle englobe aussi la morale, car, si l'on recherche la meilleure organisation politique, on en vient à répondre que son meilleur critère est le bien-être des individus. On peut certes adopter un point de vue inverse : si nous partons de l'individu nous nous verrons contraints de dire que la perfection de sa vie inclut une association durable avec autrui ; en ce sens, notre éthique inclut la politique. »¹ Sr. D. Ross développe une idée tout à fait similaire dans le chapitre consacré à l'éthique de son ouvrage sur Aristote : « Aristotle's ethics, no doubt, are social, and his politics are ethical ; he does not forget in the *Ethics* that the individual man is essentially a member of society, nor in the *Politics* that the good life of the state exists only in the good lives of its citizens. »²

Or, si Allan ne semble pas hiérarchiser l'éthique et la politique, dans la très grande majorité des cas en revanche, les tenants de cette interprétation, et Ross le premier, reconnaissent une primauté absolue de la politique sur l'éthique dans la mesure où le projet aristotélicien constitue, avant toute chose, une forme de « science politique ». C'est également ce que soulignent T. H. Irwin³, H. H. Joachim⁴, ou encore G. Striker⁵. M. Schofield affirme quant à lui, dans la même perspective : « For Aristotle, there is just one sphere, politics, conceived in ethical terms. »⁶

La différence entre cette interprétation et la version faible réside notamment dans le refus de ces exégètes d'assigner un statut épistémologique clair et précis au contenu des traités éthiques. Le fait qu'Allan évoque les « branches⁷ » pratiques, ou encore « la morale aristotélicienne sous la forme que lui donne l'*EN*⁸ » nous semble symptomatique du flou qui

¹ D. J. Allan, *The Philosophy of Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 1951, 5^e partie, chap. XIII « Ethics », p. 172.

² D. Ross, *Aristotle*, London, Routledge and Kegan Paul, 1923, chap. VII « Ethics », p. 187. L'idée est la même chez H. Joachim dans sa traduction et son commentaire de l'*EN* : « The *Ethics* must not be contrasted with the *Politics* : the two works must be regarded as supplementing one another, and as together expressing Aristotle's conception of the good for man, and of the conditions of securing and maintaining it. » in *The Nicomachean Ethics, A commentary by the late H. H. Joachim*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1951, p. 17.

³ « The empirical books of the *Politics* are part of the program of the very same political science that is undertaken in the *Ethics*. » T. H. Irwin, « Moral science and political theory », in P. A. Cartledge and F. D. Harvey (eds.), *Crux - Essays presented to G.E.M. de Ste. Croix on his 75th birthday*, London, Duckworth, 1985, p. 150-168, p. 156.

⁴ H. Joachim, *op. cit.*

⁵ « Anyone who has read the first few chapters of the *NE* will know that Aristotle considers his treatise on ethics as a contribution to the science of politics. » G. Striker, *art. cit.*, p. 127.

⁶ M. Schofield, *art. cit.*, p. 305.

⁷ Cette expression « branche » est aussi employée par J. Aubonnet dans son introduction à la traduction de la *Politique*, même s'il tend à faire de l'éthique une « science normative » qu'il place sous l'autorité de la politique. *La politique*, trad. J. Aubonnet, Paris, Belles Lettres, 1960, p. LXXII.

⁸ D. J. Allan, *op. cit.*, p. 172.

entoure la définition propre du contenu exprimé dans les traités éthiques dans cette interprétation. Dans la même perspective, J. Tricot fait de l'éthique, dans sa traduction de l'*EN* un « chapitre » de la science politique aristotélicienne sans en préciser clairement le statut¹, et W. F. R. Hardie évoque, dans une formulation qui n'est pas tellement plus claire : « the province of "Ethical Discourses"² ». Cette caractérisation l'amène d'ailleurs à estimer que la question du degré d'autonomie de l'éthique par rapport à la politique est finalement une question indécidable et sans réelle perspective de résolution intéressante³.

(c) L'unité du projet : la version radicale

La version « radicale » de cette interprétation – qui s'affirme d'ailleurs progressivement dans les études aristotéliciennes, notamment depuis les travaux de S. Cashdollar⁴ et de R. Bodéüs⁵, consiste à fondre les discours éthiques dans un projet uniquement politique, en récusant l'idée que les discours éthiques ont une véritable consistance propre, du moins dans la pensée du Stagirite⁶.

Elle repose donc sur l'affirmation que tout discours éthique est en fait foncièrement politique, et n'est qu'un aspect, parmi d'autres, de la science politique. Comme le dit D. J. Depew, qui soutient également cette vue : « his ethics is entirely political⁷ ». De ce fait la question de la relation entre les discours éthiques et la science politique – et il faut alors donner raison à W. F. R. Hardie sur ce point – n'en serait pas vraiment une. Cette interprétation est en ce sens assez proche de la version « forte » mais assume beaucoup plus nettement l'absence de statut philosophique ou épistémique propre des discours éthiques. Comme le dit clairement

¹ J. Tricot, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1959, p. 522, note 2. P. Rodrigo souligne à juste titre ce flou de « l'expression métaphorique » de Tricot. P. Rogrigo, *Aristote et les choses humaines*, Bruxelles, Ousia, 1998, p. 69.

² W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1980, p. 28.

³ W. F. R. Hardie, *op. cit.*, p. 28 : « It would be unprofitable to discuss how far Aristotle moved towards separating ethics from politics, or how, within politics, the province of « Ethical discourses » is demarcated. There is no sharp of fixed boundary. »

⁴ S. Cashdollar, art. cit. Sa thèse soutenue en 1969 auprès de l'Université de l'Illinois porte sur le même sujet : *An Inquiry into Aristotle's Ethics and Politics : Is there an Autonomous Science of Morals ?*

⁵ R. Bodéüs, *op. cit.*

⁶ R. Bodéüs est en effet tout à fait conscient que la postérité a pu conférer à ces textes une forme d'autonomie. Cela n'est pas une raison suffisante, selon lui, pour affirmer que cette autonomie était déjà présente et revendiquée comme telle par Aristote.

⁷ D. J. Depew, « The Ethics of Aristotle's Politics », in R. K. Balot (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Oxford, Blackwell Publishing, 2009, p. 399-418, p. 399.

S. Cashdollar : « Ethics so-called is not a branch of that philosophy (or a mere preface to politics), but in fact has no autonomous or semi-autonomous existence at all. »¹

Le représentant le plus radical de cette conception est Richard Bodéüs. S'il n'est pas le premier à défendre cette position², il l'a formulée, relativement récemment, en des termes particulièrement clairs dans son remarquable ouvrage *Le philosophe et la Cité : recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote* (1982). Sa position repose sur deux affirmations principales : (1) il existe une unité d'intention fondamentale qui préside aux exposés des deux ouvrages que sont *La Politique* et *l'EN*, « ce dont on ne rend pas compte suffisamment si l'on se borne à dire que ces deux séries d'exposés s'inscrivent dans une même perspective, propre à éclairer le devenir humain, en définissant l'une, les règles d'une certaine moralité individuelle, et l'autre les principes d'une certaine organisation collective³ » (2) et cette unité d'intention relève en définitive de l'exposition d'un projet de science politique. Si cette interprétation peut s'autoriser de la majorité des commentateurs antiques qui ont, selon lui, toujours regroupé les *Éthiques* et la *Politique* à l'intérieur d'une même série d'ouvrages « comme autant de contributions particulières à un seul et unique dessein général⁴ » il convient cependant de comprendre et d'exposer les deux principaux arguments textuels et philosophiques sur lesquels elle se fonde en présentant le premier brièvement et en analysant ensuite plus longuement le second.

Le premier argument est en quelque sorte le volet négatif de la démonstration dans la mesure où il consiste à récuser l'existence d'une science morale aristotélicienne à partir de l'absence de cette notion dans le corpus aristotélicien. En effet, comme le soulignait déjà Burnet, on ne trouve dans le corpus aristotélicien aucune occurrence de l'expression ἠθικὴ ἐπιστήμη⁵. Et si la locution ἠθικοὶ λόγοι est utilisée par Aristote à plusieurs reprises⁶, rien ne permet d'en inférer que le contenu de ces « discours » correspond à une discipline scientifique et ne renvoie pas plutôt, plus simplement, à une forme d'étude thématique comme Aristote

¹ S. Cashdollar, art. cit., p. 146.

² Avant lui, cette interprétation a été évoquée notamment par : E. Trépanier, « La politique comme philosophie morale chez Aristote », *Dialogue*, 2, 1963, p. 251-279 ; H. Flashar, « Ethik und Politik in der Philosophie des Aristoteles », *Gymnasium*, 78, 1971, p. 279-293 ; S. Cashdollar, art. cit. ; G. C. Koumakis, « Ethik und Politik bei Aristoteles », *Dodone*, 8, 1979, p. 55-72.

³ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 16.

⁴ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 51. A l'appui de cette affirmation, Bodéüs convoque Philopon, *Comm. In Ar. Cat.* dans *CIAG*, XIII, 1, p. 3, 18-19 ; 5, 6-7 ; Simplicius, *In Cat.* dans *CIAG*, VIII, p. 4, 26-28 ; Olympiodore, *In Cat.* dans *CIAG*, XII, 1, p. 7, 34-38, 2 ; Elias, *In Cat.* dans *CIAG*, XVIII, 1, p. 115, 19-116, 18.

⁵ J. Burnet, *op. cit.*, p. XXVI.

⁶ *Mét.* A, 1, 981b25 ; *Pol.*, II, 1, 1261a31 ; III, 12, 1280a1 ; III, 12, 1282b20 ; IV, 11, 1295a36 ; VII, 12, 1332a8 ; VII, 13, 1332a22.

pourrait en produire sur l'amitié ou le plaisir. Si l'argument de R. Bodéüs sur ce point semble assez cocasse, il n'en est pas moins plutôt convaincant : estimer, comme le font Gauthier et Jolif¹, que cette expression – ἠθικοὶ λόγοι – pourrait constituer à elle seule un élément décisif dans la justification de sa thèse c'est selon lui « un peu comme si l'on arguait des expressions ἐξωτερικοὶ λόγοι² et ἐξωτερικωτέρα σκεψις³ pour conclure que le Stagirite fut le fondateur de la science exotérique⁴ ». Il est donc tout à fait possible que les « caractères » fassent l'objet d'une étude particulière sans pour autant que cette étude ait le statut d'ἐπιστήμη. Il en est d'ailleurs de même pour l'expression ἠθικὴ θεωρία⁵. Cette absence de dénomination claire d'une science dont certains estiment qu'Aristote serait le père et le fondateur semble en définitive très surprenante. Si effectivement Aristote cherchait à détacher la morale de la politique dans laquelle elle serait jusque-là enfermée, il est pour le moins étonnant – et ce d'autant que pour lui, plus que quiconque, les mots disent les choses – qu'il ne s'attache pas à la nommer dans sa spécificité et dans son autonomie nouvellement acquise. Comme le dit Trépanier, non sans une certaine ironie : « Aristote est de la sorte dans cette étrange situation que préoccupé, d'une part, de dissiper la confusion entre morale et politique, il manque tout juste, d'autre part, de poser ce geste décisif d'abandonner une dénomination équivoque qui est exactement le signe et peut être même la cause de ladite confusion. »⁶

Mais souligner que l'usage que fait Aristote de certaines expressions ne suffit pas à fonder l'existence d'une science éthique autonome ne permet pas pour autant, d'un strict point de vue logique, de récuser totalement l'idée que, dans les faits, il ne déploie pas dans ses ouvrages les éléments constitutifs d'une telle science. Il est donc nécessaire de montrer à présent en quoi les éléments présentés dans l'*EN*, qui pourraient donner dans les faits l'impression de constituer une théorie morale plus ou moins autonome, relèvent en fait d'une démarche éminemment politique⁷. Cela permettra d'abonder dans le sens de R. Bodéüs lorsqu'il

¹ G. & J., II, 1ère partie, p. 1.

² *EN* I, 13, 1110a26-27 ; VI, 4, 1140a3 ; *EE* I, 8, 1217b22-23 ; II, 1, 1218b33-34 ; *Pol.* III, 6, 1278b31-32 ; VII, 1, 1323a22-23 ; *Méta.* M, 1, 1076a27-29 ; *Phys.* IV, 10, 217b30-31. Cette expression pour Burnet, désigne des discours caractérisés par l'utilisation d'ἠθικαὶ προτάσεις. J. Burnet, *op. cit.*, p. XXVI.

³ *Pol.* I, 5, 1254b33-34.

⁴ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 81.

⁵ *APost.* I, 33, 89b9. Cette expression est d'ailleurs un hapax dans le corpus aristotélicien.

⁶ E. Trépanier, art. cit., p. 261.

⁷ Cette démonstration constitue le second volet, davantage positif, qui soutient la démonstration de l'interprétation radicale de l'articulation entre l'*EN* et la *Pol.*

affirme qu'il n'y a chez Aristote « ni science morale reconnue *expressis verbis*, ni enquête morale qui ne soit politique¹ ».

II. A. 3. LA DIMENSION POLITIQUE DE L'EN ET L'UNITE AFFIRMEE DU PROJET

Comme cela a déjà été dit, les interprètes d'Aristote – et paradoxalement plus particulièrement ceux dont les travaux portent en majeure partie sur l'*EN* – ont toujours eu tendance à minorer la dimension politique de ce traité². Cette tendance est, pour de nombreuses raisons, tout à fait explicable, sans être pour autant légitime. En effet, force est de constater que la figure du législateur et les considérations proprement politiques concernant les lois, les constitutions ou encore les régimes sont, si ce n'est totalement absentes, du moins réellement en arrière-fond dans l'*EN*. Comme l'explique D. Frede : « In the design of the good life as the actualization of the best virtues, in the distinction between virtues of character and virtues of the intellect, in the determination of the condition of human actions, and in the detailed analysis of the particular kinds of virtues and vices, the politician has all but disappeared, except as a beneficiary of Aristotle's lectures. »³ Ce constat pourrait ainsi amener à relativiser le caractère politique de l'entreprise aristotélicienne malgré les affirmations liminaires d'Aristote sur la nature de son projet. En effet, et comme le souligne R. Bodéüs : « personne ne peut nier que les discours de l'*EN* roulent sur une matière proprement éthique pour l'essentiel⁴. » Comment dès lors expliquer les qualificatifs employés pour présenter son projet et sa démarche ? Faut-il y voir le réflexe d'un ancien platonicien comme le pensent Gauthier et Jolif⁵ ? Et l'absence relative du législateur comme figure de la politique dans l'étude éthique doit-elle amener pour autant à nier la dimension politique du projet ? L'enjeu ici n'est pas de comprendre en quoi la justice, l'amitié ou la vertu sont des notions éminemment politiques⁶ mais bien d'expliquer en quoi le projet aristotélicien dans l'*EN* est un projet politique.

Dans l'*Ethique à Nicomaque*, on peut recenser deux lieux principaux dans lesquels Aristote évoque explicitement le caractère politique de son entreprise : les premières et les dernières pages de l'*EN*. Or, comme le dit G. Striker, selon nous à raison, « few scholars who

¹ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 80.

² M. Schofield, art. cit., p. 305 : « This startling truth is generally downplayed (if not totally ignored) in many presentations of the *Nicomachean Ethics*. » Ce constat est partagé par G. Striker, art. cit.

³ D. Frede, art. cit., p. 15-16. Dans la suite de son article, D. Frede s'attache à nuancer cette affirmation.

⁴ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 83.

⁵ G. & J., *EN*, t. II, 1ère partie, p. 1-2.

⁶ Nous développerons ce point et les enjeux qui y correspondent dans la suite de notre travail.

have written on the *Ethics* pay more than passing attention to these statements¹ ». Il est donc essentiel de porter une attention toute particulière à ces affirmations pour comprendre en quel sens l'*EN* est un traité fondamentalement – et exclusivement – politique.

(a) Les premières pages de l'*EN*

Dans les premières pages² de l'*EN* le caractère politique de l'entreprise est affirmé par Aristote à cinq reprises.

(1) Le prologue et la science politique comme architectonique

Le premier lieu de cette affirmation se situe en I, 1, 1094a27 lorsqu'Aristote affirme que la politique, en tant qu'elle a pour objet le bien et la fin suprêmes de l'homme, est la science architectonique des autres savoirs et techniques. En effet, après avoir établi que tout art – τέχνη –, toute investigation³ – μέθοδος –, toute action – πράξις –, et tout choix – προαίρεσις –, tendent vers un certain bien et une certaine fin, et après avoir montré que ces fins et ces biens peuvent être hiérarchisés et subordonnés les uns aux autres, Aristote s'interroge sur le nom et le statut de la science ou de la capacité⁴ – τῶν ἐπιστημῶν ἢ δυνάμεων – qui prendra en charge la connaissance et dont dépend le bien suprême. A cette question il semble répondre assez clairement : « δόξειε δ' ἂν τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς τοιαύτη δ' ἡ πολιτικὴ φαίνεται – Or, comme on peut l'imaginer, il dépend de la science⁵ suprême et architectonique par excellence. Or une telle science est manifestement la politique. »⁶

¹ G. Striker, art. cit., p. 127.

² Le statut de ces premières pages a fait l'objet de nombreux débats. Leur statut de « préambule » selon l'expression de R. Bodéüs lui fait même les détacher formellement, dans son édition, de ce qu'il considère comme étant la première partie de l'*EN*. Celle-ci commencerait alors au début de ce qui est traditionnellement admis comme le chapitre 2.

³ Bodéüs traduit « démarche méthodique », P. Rodrigo, *op. cit.*, p. 105 par « procédure réglée ». Ces deux traductions semblent un peu ampoulées. Le terme « investigation » (Tricot) est à la fois plus efficace et plus précis. Nous reviendrons dans la suite de cette sous-partie sur la traduction de ce terme.

⁴ Cf. *Met.* Θ, 2, 1046b2.

⁵ R. Bodéüs ne parle pas de « science », mais se contente du terme « discipline ». Cette sous-traduction ne nous semble pas justifiée dans la mesure où Aristote se pose clairement la question de savoir de quelle « science ou capacité » relève le bien suprême quelques lignes plus tôt. Cette traduction est d'ailleurs d'autant plus surprenante que Bodéüs souligne lui-même, et avec insistance, le caractère scientifique de la politique et le caractère politique de l'entreprise déployée dans l'*EN*.

⁶ *EN* I, 1, 1094a26-27. La majorité des commentateurs donne au φαίνεται la dimension d'un appel aux faits admis de la vie grecque, auquel Aristote souscrit). Sur cette notion : G. E. L. Owen, « Τιθέναι τὰ

Si l'on s'en tient à cette seule affirmation, le caractère politique de l'entreprise d'Aristote n'est en aucun cas fondé, ou sinon en un sens très lâche. En effet, si la politique est, de manière lointaine, architectonique vis-à-vis de nombreux autres savoirs et techniques, il est tout à fait possible que l'étude qu'il déploie dans les pages qui suivent présente les éléments d'une science subordonnée. Ces quelques lignes poseraient alors le cadre général dans lequel se déploie cette étude sans nécessairement en définir le statut épistémologique précis et spécifique. Le caractère supposé architectonique de la politique par rapport à l'éthique¹ ne permet donc pas de récuser l'existence d'une science morale exposée dans l'*EN*. L'élément réellement déterminant se trouve, en réalité, quelques lignes plus tard.

En effet, après avoir justifié son affirmation par l'explicitation du contenu, des préoccupations et du statut de la politique relativement aux autres savoirs², Aristote souligne que sa fin est bien le bien humain : « ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη τὰνθρώπινον ἀγαθόν. – de sorte que cette fin doit être le bien humain³ ». Il précise ensuite : « εἰ γὰρ καὶ ταῦτόν ἐστιν ἐνὶ καὶ πόλει, μείζον γὰρ καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σώζειν: ἀγαπητὸν μὲν γὰρ καὶ ἐνὶ μόνῳ, κάλλιον δὲ καὶ θεϊότερον ἔθνει καὶ πόλεσιν. – En effet, même si le bien de la cité et de l'individu est le même, quoi qu'il en soit, saisir et préserver le bien de la cité semble une tâche manifestement plus grande et plus parfaite, car s'il faut tout de même se réjouir qu'un seul homme l'atteigne, il est plus beau et plus divin lorsqu'il s'applique à une nation ou à des cités. »⁴

L'élément fondamental de ce passage repose dans l'affirmation selon laquelle le bien humain constitue la fin propre de la science politique. En effet, cette affirmation suffit semble-t-il à récuser l'idée que l'éthique pourrait constituer une science autonome dans la mesure où Aristote assigne très clairement et très explicitement à la *politique* l'objet qui, dans les interprétations exposées précédemment, est toujours traditionnellement assigné à l'*éthique*. En effet si c'est à la politique, comme semble le dire Aristote, que revient la préoccupation du « bien humain - τὰνθρώπινον ἀγαθόν », l'éthique semble dépossédée de tout objet propre. Car si la stratégie, l'économie et la rhétorique sont des disciplines propres subordonnées à la politique⁵, c'est précisément dans la mesure où leurs objets respectifs – le combat armé, la

φαινόμενα », in J. Barnes, M. Schofield et R. Sorabji (eds.) *Articles on Aristotle – Vol. I – Science*, Londres, Duckworth, 1975, p.113-126, p. 114-115 ; J. Barnes, « Aristotle and the Method of Ethics », *Revue Internationale De Philosophie*, vol. 133-134, 1980, p. 490-511, p. 490-491.

¹ Nous reviendrons sur ce point très discuté dans la suite de notre travail.

² *EN* I, 1, 1094a22-1094b6.

³ *EN* I, 1, 1094b6-7.

⁴ *EN* I, 1, 1094b7-10.

⁵ *EN* I, 1, 1094b3.

gestion des affaires privées, et le discours persuasif – ne sont pas les mêmes que celui de la politique et que leurs fins sont subordonnées à celle de cette dernière. En assignant à la politique un tel objet, Aristote rend donc impossible l'idée d'une science éthique autonome dont l'objet serait spécifiquement le bien de l'individu là où la politique s'attacherait au bien de la cité¹. Comme le souligne P. Pellegrin : « Ethique et politique ont en fin de compte le même objet, la vertu et le bonheur humains, et (...) si la politique s'assigne parfois comme but le bonheur *de la cité*, celui-ci, au minimum va avec et bien souvent s'identifie au bonheur des citoyens. »²

Sur ce point, les lignes qui suivent l'affirmation que le bien humain est la fin de la politique ont souvent apporté dans les débats plus de confusion que de clarté. En effet, en évoquant le bien de l'individu *et* le bien de la cité, Aristote donne l'impression – trompeuse, nous le verrons juste après – de distinguer ce qui relèverait d'un ordre proprement éthique et ce qui relèverait d'un ordre plus spécifiquement politique. Tricot dit ainsi en note de sa traduction que « les lignes 7 à 10 ont pour objet de marquer la séparation de fait qui existe entre la Politique et l'Ethique³ ». Il s'appuie pour ce faire sur le commentaire de J. Souilhé qui, analysant en détail ces lignes affirme que : « La morale ne s'identifie pas pour Aristote avec la politique. Les deux sciences sont réellement distinctes, mais leur union est cependant très étroite, au point que la morale a son achèvement et sa perfection dans la politique. »⁴ On pourrait alors interpréter la remarque d'Aristote comme suit : le bien de l'individu est l'objet de l'éthique, le bien de la cité est l'objet de la politique⁵. Mais, et même si dans les deux cas il s'agit de rechercher le bonheur (ce qui justifierait qu'Aristote qualifie d'identiques – *τὰυτόν* – ces deux biens, le bien de la cité étant supérieur au bien de l'individu), il faut subordonner l'éthique à la politique, tout en les distinguant. Ces quelques lignes ont donc souvent été interprétées comme une prise en compte de la différence entre deux ordres.

Pourtant cette interprétation nous semble discutable dans la mesure où elle minore l'identité entre le bien de l'individu et celui de la cité, affirmée pourtant nettement par Aristote à plusieurs reprises⁶. Cette identité repose en définitive sur le caractère naturellement politique

¹ Il rend aussi l'idée d'une éthique subordonnée à la politique, et donc d'une politique architectonique vis à vis de l'éthique, saugrenue. Sur ce point, voir. P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 46-58 ; P. Rodrigo, *op. cit.*, p. 93-117.

² P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 53. Il souligne.

³ Tricot, *EN*, note 2, p. 38.

⁴ J. Souilhé, *op. cit.*, p. 54.

⁵ C'est ce que fait explicitement J. Souilhé *op. cit.*, p. 54 : « Sans doute, la morale tend à réaliser le bien de l'individu ; la politique celui de la cité, mais ce ne sont pas là deux biens qui s'opposent. »

⁶ Voir notamment *Pol.* VII, 2.

de l'homme¹, caractère en raison duquel le bien de l'individu ne peut jamais être réalisé², ni même à vrai dire pensé, en dehors du cadre politique qui est le lieu de son émergence et la condition de possibilité de sa réalisation³. Une telle interprétation amène d'ailleurs, dans les faits, à injustement subordonner le bien de l'individu à celui de la cité et ouvre la voie à une lecture d'Aristote – erronée selon nous – dans laquelle existerait en droit une opposition possible entre le bonheur de l'individu et celui de la cité⁴.

Aristote ici ne cherche donc pas à subordonner le bien de l'individu à celui de la cité, dans une hiérarchisation qui est philosophiquement problématique et en contradiction avec la lettre même du texte aristotélicien. Il s'attache plutôt, et plus simplement, à distinguer les actions qui seraient mises en place pour favoriser la vertu d'un seul homme et celles qui permettraient à toute la cité d'atteindre à la vertu et au bonheur. Si le souci de la vertu individuelle est tout à fait louable, la vertu de tous est quelque chose « de plus beau et de plus divin – κάλλιον δὲ καὶ θεϊότερον⁵ ». Cette interprétation a d'ailleurs d'autant plus de sens si l'on se place dans l'hypothèse où Aristote s'adresse ici à des hommes éduqués – au *παιδευμένος*⁶ – dont le souci de la vertu personnelle est connu et établi. Comme le souligne R. Bodéüs dans sa note : « Aristote ne distingue, dans la préoccupation du « bien humain » nourrie par le citoyen, qu'entre le souci d'avoir personnellement ce bien et le souci de procurer ce même bien à tous ses concitoyens, en sa qualité de gouvernant. Et il place le succès de la seconde préoccupation au-dessus du succès de la première parce que l'entreprise du gouvernant est plus belle et plus « divine » (en ce sens qu'elle est au-dessus des qualités humaines ordinaires). »⁷

Burnet va même encore plus loin en interprétant ces quelques lignes d'Aristote comme une forme d'excuse au fait de donner l'impression de séparer l'éthique et la politique : « So far

¹ *Pol.* I, 2, 1253a2-3.

² Même dans le cas de l'homme contemplatif, qui a besoin de tout ce que la cité apporte pour pouvoir vivre une vie contemplative comme le montre bien l'analyse de la vie contemplative dans le livre X de l'*EN*.

³ Comme le souligne justement E. Trépanier, art. cit., p. 259 : « L'homme est animal politique (1097b11) parce qu'il lui est impossible d'atteindre isolément et dans une suffisance convenable ce qui est son bien en cette vie, son bonheur comme perfectionnement ou achèvement de sa nature d'homme. Mais que pour suppléer à cette incapacité radicale il institue la société politique, il serait absurde de penser qu'un individu puisse exiger de celle-ci qu'elle se voue à sa propre promotion. »

⁴ Nous reviendrons sur ce point déterminant dans la suite de nos analyses lorsqu'il s'agira de s'interroger sur la relation qu'entretiennent le bien individuel et le bien collectif.

⁵ *EN* I, 1, 1094b9.

⁶ *EN* I, 1, 1095a1. Nous reviendrons sur ce point lorsqu'il s'agira de s'interroger sur les auditeurs et destinataires des leçons aristotéliciennes.

⁷ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 50, n. 1.

from apologising for « confounding Ethics and Politics », Aristotle excuses himself for appearing to separate them. His reason is that a science which dealt with the good of the individual alone would be incomplete, a mere makeshift. »¹ Il fonde cette idée sur le fait que le terme ἀγαπητὸν a souvent la signification de *faute de mieux*² et affirme par là qu'Aristote souligne ici tout simplement qu'une science qui s'attacherait à la réussite d'un seul homme serait finalement bien incomplète, incapable qu'elle serait de réaliser le bien de la communauté, qui est pourtant la fin naturelle de l'homme³.

Les quelques lignes qui suivent l'affirmation du caractère politique de la démarche d'Aristote et l'unité d'objet de « l'éthique » et de la politique ne viennent donc pas la remettre en cause, loin de là. Cette affirmation est d'ailleurs réitérée par Aristote dès la phrase suivante : « ἡ μὲν οὖν μέθοδος τούτων ἐφίεται, πολιτικὴ τις οὔσα. – Voilà donc les buts de notre enquête, qui constitue une forme de politique. »⁴

(2) « πολιτικὴ τις οὔσα » - Une forme de politique ?

Cette phrase est le second lieu où Aristote affirme le caractère politique de sa démarche. Elle a donné lieu à énormément de commentaires et d'interprétations, qui tournent principalement autour du sens qu'il convient d'attribuer au τις et à l'identité de la démarche qui est évoquée ici. Même si sur cette question, il semble y avoir autant de positions que de commentateurs, il est possible de dégager 2 lignes d'interprétations principales.

¹ J. Burnet, *op. cit.*, p. XXVI.

² En français dans le texte. J. Burnet, *op. cit.*, p. XXVI. L'adjectif apparaît six fois dans l'*EN* en 1094b9, 1096a9, 1171a20, 1171b29, 1179b18, 1181a21. Dans ces différentes occurrences, l'idée du « mieux que rien », ou du « bien content », ressort en effet nettement.

³ Stewart propose encore une troisième interprétation : l'évocation de l'homme qui atteindrait d'une certaine manière seul le bonheur renverrait ici à la situation d'un individu qui aurait été partiellement isolé de sa cité par les accidents de la vie (l'exil ou la déchéance de citoyenneté par exemple) et qui aurait néanmoins atteint un certain bien, c'est à dire un bonheur dont le degré de réalisation serait faible et moins parfait que celui qu'il aurait pu atteindre dans la cité. Il récuse clairement l'idée que ce bonheur pourrait cependant être un bonheur apolitique, cette idée étant contradictoire pour Aristote. J. A. Stewart, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1892, p. 12-13 ; p. 23-24.

⁴ Nous adoptons pour l'instant la traduction de Tricot pour cette phrase. On pourrait également, à l'appui de cette thèse, faire référence aux lignes 1181b24-1182a1 du premier chapitre du premier livre des *Magna Moralia* qui affirment que « L'enquête sur les mœurs – ἡ περὶ τὰ ἤθη πραγματεία – est donc à ce qu'il semble, une partie et un point de départ de la politique – τῆς πολιτικῆς –, et, dans son ensemble, je pense aussi que l'enquête porte à juste titre l'appellation, non pas d'éthique, mais de politique. – οὐκ ἠθικὴν ἀλλὰ πολιτικὴν. »

La première ligne d'interprétation (1) consiste à affirmer que l'emploi du terme politique ici est en un certain sens impropre et que le τῆς marque « une dégradation¹ » par rapport au sens strict du terme. Gauthier et Jolif, à la suite d'Eustrate² et de Michelet³ semblent partager cet avis⁴. L'un comme l'autre sont d'accord d'ailleurs pour affirmer que la démarche à laquelle il est fait ici référence est bien la démarche spécifique à l'éthique, telle qu'exposée dans l'*EN*. Aspasius⁵ les rejoint sur ce dernier point.

La seconde ligne d'interprétation (2), dans laquelle on trouve de nombreuses ramifications, consiste à affirmer qu'Aristote fait ici une distinction entre deux formes de politique et que l'emploi de cet adjectif n'est donc pas impropre mais lâche. Voici les différentes branches qui se déploient au sein cette interprétation :

(a) L'investigation éthique d'Aristote serait « une forme de politique » dans le sens où elle serait une espèce de la politique en un sens large, au même titre que l'économie, ou encore la politique telle que déployée dans l'ouvrage qu'est *La politique*. L'adjectif ici renverrait alors à un emploi générique du terme.

(b) Aristote ferait de son investigation « une forme de politique », pour démarquer son projet scientifique à la fois de la conception vulgaire⁶ que le commun peut se faire de la politique et de la conception erronée des philosophes ou théoriciens de son temps, conception qui devait prévaloir dans les mentalités si l'on en croit la nécessité qu'Aristote ressent de préciser « une forme de politique ». Cette interprétation est notamment défendue par Souilhé⁷ et Bodéüs.⁸

(c) L'investigation d'Aristote serait « une forme de politique » en ce qu'elle renverrait à la forme théorique que peut prendre la politique entendue comme science pratique, par opposition à la politique telle qu'elle est pratiquée, concrètement par l'homme d'Etat faisant

¹ L'expression est de E. Trépanier, art. cit., p. 252.

² Eustrate, *In Eth. Nic.* Dans *CIAG*, XX, p. 1, 3-6.

³ K. L. Michelet, *Nikomachische Ethik*, 2nd éd., 1848, p. 12, §9.

⁴ R. A. Gauthier et A. J. Jolif justifient cet emploi « impropre » du terme, comme cela a déjà été expliqué, par une forme de conformisme d'Aristote vis-à-vis de la tradition platonicienne. Ce τῆς pourrait, dans leur perspective exprimer la première émancipation d'Aristote, qui suggérerait qu'en réalité ses travaux ne sont pas réellement politiques. Dire que l'éthique est « une forme de politique » reviendrait en ce sens à dire que « la vraie politique, c'est la morale » (G. et J., *EN*, t. II, 1^{ère} partie, p. 12.)

⁵ Aspasius, *In Eth. Nic.* Dans *CIAG*, XIX, p. 1, 14-16.

⁶ L'adjectif est de J. Souilhé, *op. cit.*, p. 59.

⁷ J. Souilhé, *op. cit.*, p. 58-59. Selon lui il faut donc simplement traduire l'expression en question par « la science politique ».

⁸ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 50, n. 2. En appui de son affirmation, Bodéüs fait référence aux autres passages de l'*EN* dans lesquels Aristote distingue les vrais politiques, de ceux qui ne peuvent réclamer ce titre qu'illégitimement. Voir par exemple *EE* I, 5, 1216a24-27.

preuve de prudence. Cette position est défendue par Burnet¹, Tricot², Trépanier³, et selon ce dernier, c'est aussi la position qu'adopte Thomas d'Aquin en soulignant la distinction qu'opèrerait le Stagirite entre la science pratique comme œuvre de la seule raison et la raison prudentielle engagée dans le *hic et nunc* des affaires humaines et placée sous la motion de l'appétit⁴. En ce sens, le τῆς aurait tout de même un sens en partie dépréciatif dans la mesure où la véritable politique consiste, concrètement, à œuvrer dans la cité en faisant œuvre de législation. Comme le souligne Trépanier à propos du sens du terme politique ici : « le terme n'a pas son sens absolu et fort qui est celui de la prudence politique⁵ ». Aristote se présenterait alors ici volontairement comme un « philosophe de la politique » pour souligner sa conscience qu'en définitive, ce sont « les politiques eux-mêmes qui sont effectivement les seuls législateurs⁶ ».

Si cette dernière interprétation semble particulièrement séduisante, il nous semble pourtant important de l'invalider, au moins sur un point fondamental. Sans rentrer dans le détail de cette récusation⁷ pour l'instant, il importe de souligner qu'il nous paraît impossible d'attribuer à Aristote l'idée que les écrits contenus dans l'*EN* et dans la *Politique*, que l'on peut considérer comme des contributions à une forme de connaissance spéculative sur des matières pratiques, sont l'expression même de la « science pratique ». Comme le rappelle Aristote à plusieurs reprises⁸ les discours ne sont pas à même d'enseigner la science pratique et celle-ci, loin d'être un corpus d'affirmations ou de connaissances théoriques réunies dans un traité, est avant tout « une qualité cognitive de l'homme immergé dans l'action et se déterminant à l'action⁹ », c'est-à-dire un état du sujet connaissant disposé à l'action¹⁰. Si l'on ne peut donc

¹ J. Burnet, *op. cit.*, p. 10, §9 : « the τῆς is added because popular usage confined the word to « practical politics » and ignored the « architectonic » art of the lawgiver » cf. *EN* VI, 8, 1141b28.

² Tricot, n. 3, p. 80 : « Le terme πολιτικός s'entend à la fois de celui qui étudie la politique théorique, et de celui qui la met en pratique, c'est-à-dire l'homme d'Etat. »

³ E. Trépanier, art. cit., p. 253-256.

⁴ St. Thomas d'Aquin, *In Ni. Ethic.*, lect. 7, n. 1197 et n. 2000 (Marietti).

⁵ E. Trépanier, art. cit., p. 256.

⁶ E. Trépanier, art. cit., p. 255.

⁷ La récusation de cette hypothèse est l'enjeu principal de l'ouvrage de R. Bodéüs déjà cité, que l'on présentera plus en détail par la suite.

⁸ *EN* I, 1, 1095a5 ; X, 10, 1179b4-20 ; 1179b24 ; 1179b26-27.

⁹ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 48.

¹⁰ C'est ce qui fonde S. Cashdollar, art. cit., p. 145 à critiquer la traduction approximative que certains proposent de cette expression : « Standard English versions of *EN*, such as that of Ross (in *The Works of Aristotle*, vol. IX, London, 1915), are misleading in translating “πολιτική τις οὐσα” by “political science, in one sense of that term.” While this translation is not inaccurate, it misguides the reader, who assumes that the other “sense of that term” is the inquiry of the *Politics*. But the sense in which *EN* is not political science is the same as that in which the *Politics* is not political science, viz. that πολιτική itself is a practical science (art) whose πραγματεία lies in action more than in thought. »

que souscrire à l'idée qu'Aristote ne prétend ici en rien faire œuvre de législateur et être par là même un homme politique au sens fort du terme, cela implique, contre cette dernière interprétation, de ne pas voir dans les discours l'expression même de la science pratique en tant que telle¹. Nous reviendrons plus longuement sur ce point extrêmement complexe par la suite.

Quant à savoir en définitive si l'expression « une forme de politique » sert à Aristote à se démarquer de ses contemporains, de la conception que se fait le vulgaire de la politique, ou à souligner le caractère non rigoureusement pratique – au sens politicien du terme – de sa démarche, la question semble en l'état relativement indécidable. A vrai dire ces interprétations ne sont pas nécessairement contradictoires les unes avec les autres dans la mesure où, comme cela a été vu, l'oubli pour la considération du bien de l'individu et de la cité par les prédécesseurs et les contemporains d'Aristote les a amenés à ne pas penser réellement la politique dans sa dimension architectonique et donc à ne pas penser réellement la politique du tout². En ce sens, cette formule exprimerait le fait qu'Aristote hérite d'une réalité politique dégradée et donc nécessairement d'un concept de politique affaibli auquel, *au sens propre*, il chercherait à redonner ses lettres de noblesses. Il faudrait alors dans cette perspective opter pour une lecture plutôt déflationniste de la charge théorique et technique de cette expression. Mais cette question ne constitue pas à vrai dire pour l'instant le cœur de notre recherche dans la mesure où l'interprétation principale qu'il est nécessaire de récuser est avant tout celle qui consisterait à affirmer que ce « πολιτική τις οὔσα » est une manière déguisée pour Aristote d'affirmer le caractère novateur d'une démarche uniquement éthique en son principe et dans sa méthode.

Si les deux premiers lieux de l'évocation de la dimension politique de l'entreprise aristotélicienne sont relativement complexes et problématiques, les deux lieux suivants sont nettement plus clairs et explicites.

(3) « Les choses belles et les choses justes, qui sont l'objet de la Politique »

Le troisième lieu où Aristote affirme à nouveau le caractère politique de son entreprise se situe en 1094b14-15. En effet, après avoir montré la nécessité d'une méthode propre à l'étude qu'il entreprend, Aristote affirme que les objets de son étude sont : « les choses belles et les

¹ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 41

² Qu'on pense par exemple à la remarque d'Aristote dans les toutes dernières pages de l'*EN* (X, 10, 1181b12-15) lorsqu'il estime que personne n'a encore traité réellement la question de la législation.

choses justes – τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια¹ » et que ces choses-là sont précisément « l'objet de la politique – ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται² ». Il est clair que l'étude des « choses belles et justes » renvoie entre autres choses à l'étude de la vertu et à la manière dont elle doit être, Aristote le répète à plusieurs reprises, l'objet de l'attention de l'homme politique et non pas de l'éthicien : « Or il semble bien que le véritable politique – ἀλήθειαν πολιτικὸς – soit aussi celui qui s'est adonné à l'étude de la vertu, puisqu'il veut faire de ses concitoyens des gens honnêtes et soumis aux lois – βούλεται γὰρ τοὺς πολίτας ἀγαθοὺς ποιεῖν καὶ τῶν νόμων ὑπηκόους. (...) Et si cet examen relève de la Politique – εἰ δὲ τῆς πολιτικῆς ἐστὶν ἡ σκέψις αὕτη – il est clair que nos recherches actuelles rentreront dans notre dessein primitif – δῆλον ὅτι γίνοιτ' ἂν ἡ ζήτησις κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς προαίρεσιν. »³ Aristote souligne donc explicitement que la recherche sur la nature de la vertu et sur les causes qui la font advenir chez les hommes participe d'un projet proprement politique. Cela est d'ailleurs confirmé en *Rhétorique* I, 2, lorsqu'il souligne la justesse de cette dénomination : « l'étude des caractères, qu'il est légitime de nommer politique – περὶ τὰ ἦθη πραγματείας, ἣν δίκαιόν ἐστι προσαγορεύειν πολιτικὴν⁴ ». Comme le dit S. Cashdollar : « The pursuit concerned with character is not a branch or part of, but a description or characterization (definition ?) of the science of politics. »⁵

(4) Les leçons auxquelles les auditeurs vont prêter attention sont bien « politiques »

Quelques lignes plus tard, Aristote caractérise une nouvelle fois sa démarche en évoquant les qualités requises de ses auditeurs afin que ses leçons leurs soient profitables : « Aussi le jeune homme n'est-il pas un auditeur bien propre à des leçons de politique – τῆς πολιτικῆς –, car il n'a aucune expérience des choses de la vie, qui sont pourtant le point de départ et l'objet des raisonnements de cette science. »⁶ Là encore, le caractère

¹ *EN* I, 1094b14.

² *EN* I, 1, 1094b15.

³ *EN* I, 13, 1102a7-13.

⁴ *Rhét.* I, 2, 1356a26-27. Voir également : *Rhét.* I, 4, 1359b10 lorsqu'Aristote évoque « la science analytique et la science politique relative aux caractères - τῆς ἀναλυτικῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς περὶ τὰ ἦθη πολιτικῆς ». S. Cashdollar, dans le commentaire de ces deux occurrences, souligne à juste titre que la plupart des traductions anglaises donnent l'impression qu'Aristote fait ici référence à une branche de la politique qui s'appellerait l'éthique. Il cite notamment les traductions de R. Roberts (*The Works of Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1946) ; L. Cooper (*The Rhetoric of Aristotle*, New York, Appleton Century Crofts, 1946) ; ou encore J. H. Freese (*Aristotle: The Art of Rhetoric*, Cambridge, Harvard University Press, 1926). Pour le détail de ce commentaire, voir S. Cashdollar, art. cit., p. 147, n. 4.

⁵ S. Cashdollar, art. cit., p. 147.

⁶ *EN* I, 1, 1095a2-4.

politique des travaux d'Aristote ne fait aucun doute. Même à considérer les discours d'Aristote comme des instruments nécessaires à l'établissement de la vertu chez ses auditeurs, c'est-à-dire comme une forme de *Manuel* à lire pour se rendre vertueux – ce que nous récusons fermement – force est de constater que ces discours sont bien qualifiés de politiques et non d'éthiques.

Toutes ces occurrences par lesquelles le contenu des traités dits éthiques (l'*EE*, l'*EN*, les *MM*) est référé à la science politique doivent donc amener à réfuter l'idée selon laquelle l'éthique existerait comme une science autonome ou qu'elle serait une branche de la politique dans le projet aristotélicien. D'ailleurs, et toujours à l'appui de cette thèse, lorsqu'il évoque¹ les formes spécifiques de la sagesse politique – φρόνησις – (au sens générique du terme) Aristote évoque la législative – νομοθετική –, la prudentielle (au sens spécifique) – φρόνησις –, et l'économie – οἰκονομία –, mais en aucun cas ne fait de l'éthique une partie, même subordonnée, de la politique.

Les premières pages de l'*EN* semblent donc permettre d'affirmer la dimension foncièrement et réellement politique de l'entreprise d'Aristote. Et s'il fallait un argument textuel supplémentaire Aristote réaffirme à nouveau à la fin de son préambule : « qu'est-ce que vise, disons-nous, la politique – τί ἐστὶν οὗ λέγομεν τὴν πολιτικὴν ἐφίεσθα² ». On peut d'ailleurs trouver une confirmation de cela dans les premières lignes du deuxième chapitre du livre I lorsqu'Aristote pose la question de savoir ce que cherche à déterminer son projet

Qu'en est-il des dernières pages de l'*EN* ?

(b) Les dernières pages de l'*EN* : l'unité et la signification du projet aristotélicien

Contrairement aux premières lignes de l'*EN*, Aristote n'évoque pas directement dans ces lignes « la science politique » et ne qualifie pas explicitement son projet de politique. Pour autant, le dernier chapitre du livre X de l'*EN* est au cœur de nombreux débats sur l'articulation de l'éthique et de la politique, sur l'articulation des deux ouvrages que sont l'*EN* et la *Politique* et plus généralement sur l'unité d'intention du projet aristotélicien et ce pour trois raisons principales.

¹ *EN* VI, 8, 1141b23 et suiv.

² *EN* I, 2, 1095a15-16.

Tout d'abord, Aristote déploie dans ces lignes une réflexion davantage centrée sur des questions proprement politiques. Là où les premiers livres de l'*EN* sont plutôt centrés sur l'étude des vertus et sur leur acquisition au niveau individuel, le dernier chapitre de l'*EN*, par l'importance accordée aux lois, aux compétences du législateur et à la problématique générale de l'éducation des citoyens par la cité, semble prendre un tour plus clairement politique, centré sur la manière dont la cité peut, collectivement, atteindre à la vertu qui est sa fin.

La deuxième raison du caractère crucial de ces lignes vient du fait qu'Aristote opère explicitement une transition avec une autre étude qu'il estime nécessaire, consacrée celle-là aux régimes politiques ou constitutions – πολιτεῖαι –, aux causes qui les détruisent et les préservent et à celles qui font leur qualité, bonne ou mauvaise. Les dernières lignes de l'*EN* semblent ainsi ouvrir, clairement, à une réflexion politique tout en annonçant l'ouvrage même de la *Politique*¹.

Enfin, la troisième raison de l'importance de ces lignes vient de la remarque d'Aristote sur l'objectif qu'il se fixe en développant cette théorie des constitutions qu'il estime nécessaire : « ὅπως εἰς δύναμιν ἢ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία τελειωθῆι – afin que, dans la mesure du possible, soit achevée la philosophie qui concerne les affaires humaines² ». Cette phrase, qui a donné lieu à de très nombreux commentaires, semble induire que le contenu des deux ouvrages que sont l'*EN* et la *Politique* sont les deux volets, éthique et politique, d'une même philosophie générale des affaires humaines. Son interprétation est donc essentielle si l'on veut penser l'articulation des deux ouvrages, leurs contenus respectifs et le sens plus général du projet aristotélicien.

(1) Un programme inachevé... et unifié

Le premier élément déterminant pour la question que nous soulevons – celle de l'unité et du sens du projet aristotélicien – est l'affirmation liminaire de ce chapitre, par laquelle

¹ La question de savoir si les dernières lignes de l'*EN* proposent ou non un plan précis de la *Politique* a suscité de nombreux débats. J. G. Schlosser, *Politik Und Fragment Der Oeconomik*, Lübeck und Leipzig, Friedrich Bohn, 1798 ; G. Ramsauer, *Ethica Nicomachea*, Leipzig, Teubner, 1878 ; F. Susemihl and R. D. Hicks, *The Politics of Aristotle*, London, New York, Macmillan & Co, 1894 ; J. A. Stewart, *op. cit.* ; G. Rodier, *Aristote. Ethique à Nicomaque. Livre X, accompagné d'éclaircissements*, Delagrave, Paris, 1897 ; et C. Lord, art. cit., supposent que cette fin n'est pas d'Aristote. J. Tricot, à la suite de J. Burnet (cf. note p. 475) estime qu'une telle supposition n'est pas fondée. K. L. Michelet, *op. cit.*, et R. W. Browne, *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, London, George Bell & Sons, 1853, voient dans ces lignes une correspondance rigoureuse avec la *Politique*. Voir sur cette question : R. Bodéüs, « La recherche politique d'après le "programme" de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote », *Les Études Classiques*, 51, 1983, p. 23-33.

² *EN* X, 10, 1181b14-15.

Aristote souligne le caractère encore inachevé du projet qu'il a présenté dans les premières lignes de l'*EN* : « Est-ce que donc, pour avoir traité de ces questions et des vertus et pour avoir en plus parlé aussi de l'amitié et du plaisir à suffisance dans les esquisses qui leur sont consacrées, on doit s'imaginer avoir atteint la fin qu'on se propose ? Je penserais plutôt que non. – ἢ καθάπερ λέγεται. »¹

Tout d'abord, et même si cela semble être un truisme, si Aristote affirme que le projet qu'il a entrepris n'est pas achevé, et si celui-ci est un projet qu'il a qualifié de politique, on ne peut qu'en conclure que l'*EN* et la *Politique* forment un projet politique unifié, dont l'*EN* n'est qu'un premier moment. L'affirmation d'Aristote sur l'inachèvement de son projet au terme des réflexions contenues dans l'*EN* ajoute donc une pierre dans le jardin des tenants d'une unité fondamentale d'intention. Toute la question est dès lors celle du sens qu'il faut donner à cet inachèvement et à la manière dont il consacre ou non deux volets très distincts dans la démarche d'Aristote.

A cette question, plusieurs interprètes ont apporté la réponse suivante. Après avoir défini la vertu individuelle et avoir montré comment elle trouve sa plus belle expression dans le cadre d'une vie théorique², Aristote, réalisant que cet idéal de vie n'est atteignable que par un nombre très restreint d'individus, soulignerait la nécessité de « redescendre sur terre » en proposant une solution politique à l'incapacité éthique de la plupart des hommes. Comme le dit Betbeder à propos de ce chapitre X, 10 de l'*EN* : « C'est le moraliste comme tel qui, pour aboutir dans son désir de formation des masses, en vient à reconnaître la nécessité d'un système législatif au service de l'éducation des hommes. »³ En ce sens l'*EN* adopterait le point de vue de la vertu individuelle et de la manière dont l'individu peut atteindre les sommets de la vie bonne, là où la *Politique* exposerait le point de vue de la vertu collective et son incapacité structurelle à exprimer la finalité la plus haute de l'homme.

Cette ligne interprétative, comme cela a été déjà en partie vu, tend à hiérarchiser les deux volets de la démarche d'Aristote, la politique exprimant une forme d'éthique dégradée, qui perd en hauteur, en grandeur et en excellence morale (la possibilité d'atteindre, individuellement, le sommet de la vie bonne à savoir une forme de vie divine dans la contemplation) ce qu'elle gagne en extension (la possibilité pour un plus grand nombre d'atteindre à une certaine forme⁴ de vertu). Elle appuie également son interprétation sur

¹ *EN* X, 10, 1179a33-35.

² Ce qui serait l'objet des chapitres 7, 8 et 9 du livre X de l'*EN*.

³ P. Betbeder, art. cit., p. 479.

⁴ Nous reviendrons plus tard sur la question de savoir dans quelle mesure la vertu du plus grand nombre est une vertu, et en quel sens elle peut l'être.

l'apparente distinction qu'Aristote opère entre une vertu éthique absolue et les vertus que l'on pourrait qualifier de politiques et propres aux bons citoyens, c'est-à-dire relatives aux constitutions dans lesquelles vivent les individus¹.

Pourtant, une lecture attentive des premières lignes du dernier chapitre du livre X permet de récuser cette lecture. En effet, l'analyse de la justification qu'Aristote développe à la réponse négative qu'il apporte à la question qu'il s'est posée doit amener à remettre en cause la pertinence du prisme individuel/collectif pour penser le rapport entre éthique et politique, et *a fortiori* le rapport entre l'*EN* et la *Politique*.

Reprenons les propos d'Aristote en début de chapitre :

« ἄρ' οὖν εἰ περὶ τε τούτων καὶ τῶν ἀρετῶν, ἔτι δὲ καὶ φιλίας καὶ ἡδονῆς, ἰκανῶς εἴρηται τοῖς τύποις, τέλος ἔχειν οἰητέον τὴν προαίρεσιν; ἢ καθάπερ λέγεται, οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς πρακτοῖς τέλος τὸ θεωρῆσαι ἕκαστα καὶ γνῶναι, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ πράττειν αὐτά: οὐδὲ δὴ περὶ ἀρετῆς ἰκανὸν τὸ εἰδέναι, ἀλλ' ἔχειν καὶ χρῆσθαι πειρατέον, ἢ εἴ πως ἄλλως ἀγαθοὶ γινόμεθα; Est-ce que donc, pour avoir traité de ces questions et des vertus et pour avoir en plus parlé aussi de l'amitié et du plaisir à suffisance dans les esquisses qui leur sont consacrées, on doit s'imaginer avoir atteint la fin qu'on se propose ? Je penserais plutôt que non. Comme on le dit, il n'est pas question dans le domaine qui regarde l'action, de voir une fin dans l'étude de chaque sorte de biens et dans leur connaissance. La fin, au contraire, est plutôt d'exécuter ce qui est bon. Donc, s'agissant de la vertu, il ne suffit pas non plus de savoir ce qu'elle est ; il faut au contraire tâcher d'avoir la vertu et de l'exercer, à moins qu'existe pour nous une autre façon de devenir bons. »²

Quels sont les éléments importants de ces quelques lignes du chapitre 10 du livre X ?

Deux remarques préliminaires tout d'abord. Force est de constater, et même si cela semble évident, que ces lignes renvoient clairement et explicitement au contenu des livres précédents. En effet, tout au long de l'*EN* Aristote étudie les vertus et leur définition (I, 13 – VII, 11), le plaisir (VII, 12 – jusqu'à la fin du livre VII puis X, 6-9), et l'amitié (livres VIII et IX en entier). Ces lignes renvoient également clairement aux premières lignes de l'*EN* lorsqu'en son tout premier chapitre Aristote affirme à propos de la politique que « τὸ τέλος

¹ Nous reviendrons plus tard sur cette distinction, particulièrement traitée par Aristote en *Pol.* III, lorsqu'il s'agit de définir la notion de citoyen.

² *EN* X, 10, 1179a33-1179b4.

ἐστὶν οὐ γινῶσις ἀλλὰ πράξις. – la fin n'est pas la connaissance mais l'action¹ » et au 2^e chapitre du livre II lorsqu'il redit que : « ἡ παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν ὡσπερ αἱ ἄλλαι (οὐ γὰρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστὶν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵνα ἀγαθοὶ γενώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς) – le présent travail n'a pas pour but, comme les autres, l'élaboration d'une théorie (ce n'est pas en effet pour savoir ce qu'est la vertu que nous nous livrons à un examen, mais pour devenir bons, sans quoi nous n'aurions nul besoin de ce travail)² ». Aristote reprend donc tout le contenu de l'*EN* et cherche à en penser le projet général et son degré d'aboutissement.

Or le premier élément qu'Aristote met en avant pour justifier une réponse négative à la question de l'achèvement de son projet est précisément cette dimension pratique, en soulignant l'insuffisance et l'inefficacité des discours et des raisonnements théoriques – οἱ λόγοι³. Le propos général de sa justification peut en effet être présenté comme suit : si la fin de l'étude entreprise est bien de permettre aux individus et à la cité, concrètement, de devenir vertueux afin d'atteindre la fin qui leur est propre, on ne peut donc se contenter d'une approche définitionnelle et théorique de la vertu⁴ telle qu'elle a été développée jusque-là. Il est alors nécessaire d'étudier les moyens pratiques et concrets qui vont permettre de réaliser chez les individus et dans la cité, leur bien. De ce fait, et puisque les discours théoriques sont bien incapables de produire chez la plupart des hommes la vertu⁵ – et que c'est le bien de tous qui intéresse Aristote et non pas celui de quelques-uns – il convient de faire porter l'analyse sur la législation et sur l'éducation qui permettent de mettre en place les mécanismes efficaces en vue de l'acquisition de la vertu par le plus grand nombre, ce qui sera l'objet de la fin de l'*EN* et de la *Politique*.

Dans l'*EN* Aristote a donc présenté la finalité de toute vie humaine et son rapport à la vertu et a exposé ainsi la fin vers laquelle doivent tendre les individus et la communauté humaine qu'est la cité s'ils veulent réaliser leur fin propre⁶. Le discours théorique et

¹ *EN* I, 1, 1095a5-6.

² *EN* II, 2, 1103b26-29. Aristote semble reprendre ici la distinction qu'il opère en *Mét.* E, 1, 1025b25-26 entre la science pratique, la science théorique, et la science poétique.

³ *EN* X, 10, 1179b4.

⁴ Nous reviendrons par la suite sur le statut de ces « discours » et sur leur capacité ou non à stimuler la vertu chez les auditeurs d'Aristote. Loin d'être accessoire, cette question est essentielle à traiter lorsqu'il s'agit de comprendre la fonction assignée aux discours théoriques qui constituent l'*EN* dans la formation morale des individus.

⁵ On peut préciser d'emblée que le discours ne rend pas vertueux non plus les gens bien nés, même s'ils peuvent, plus que chez le plus grand nombre, inciter à adopter un comportement vertueux : *EN* X, 10, 1179b7-10.

⁶ On peut souligner ici à nouveau que dans les premières lignes du chapitre 2 du livre I, lorsqu'il s'interroge sur la finalité de toute vie humaine et sur ce que recherchent tous les hommes, Aristote

définitionnel qu'il déploie dans l'*EN* pose donc selon lui la fin, là où la fonction assignée aux discours contenus dans la *Politique* serait davantage d'exposer les moyens (en l'occurrence la législation – en un sens très large – et l'éducation – tant publique que privée) qui permettent la réalisation de cette fin. Le rapport entre l'*EN* et la *Politique* serait donc bien plus un rapport de fin à moyen qu'un rapport entre une perspective individuelle et une perspective collective sur la moralité. Comme le dit I. Düring : « On ne peut trouver dans aucune de ses œuvres la moindre allusion à une séparation de l'éthique (comme éthique individuelle – *individualEthik*) et de la politique (comme éthique sociale – *Sozialethick*). »¹ Cette hypothèse rend d'ailleurs davantage justice semble-t-il à la dimension proprement politique de l'*EN* – dimension souvent minorée comme nous l'avons vu – et aux nombreuses références qu'Aristote fait à la figure du législateur ou encore au rôle de la cité dans la mise en place et la définition de la vertu².

Le second élément à souligner est, malgré leur insuffisance, la nécessité affirmée par Aristote des discours qu'il vient de produire ou des leçons qu'il a prononcées. Il dit ainsi : « οὐδὲ δὴ περὶ ἀρετῆς ἱκανὸν τὸ εἰδέναι, ἀλλ' ἔχειν καὶ χρῆσθαι πειρατέον – dès lors, en ce qui concerne également la vertu, il n'est pas non plus suffisant de savoir ce qu'elle est, mais on doit s'efforcer de la posséder et de la mettre en pratique³ ». Si cette nécessité du premier moment est réelle, elle ne fait que renforcer l'unité du projet proposé par Aristote. Le Stagirite ne s'attacherait donc pas à récuser la perspective qu'il a développée jusque-là, mais à montrer comment la *Politique* serait comme appelée, nécessitée par la nature même des recherches conduites dans l'*EN*. Jouent-elles un rôle autre que la détermination de la fin à laquelle doivent tendre l'homme et la cité ? Et si oui, pour qui et en quel sens le jouent-elles ? Nous reviendrons sur ces questions cruciales dans la suite du chapitre lorsqu'il s'agira de comprendre à qui

affirme que c'est bien « la politique – τὴν πολιτικὴν » qui vise comme objectif ce « quelque chose de bon – τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν » que « la grosse majorité – οἱ πολλοὶ » des gens appelle « le bonheur – τὴν εὐδαιμονίαν ». Aristote ne pourrait caractériser plus clairement son projet. *EN* I, 2, 1095a15-18.

¹ I. Düring, Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkes, Heidelberg, Carl Winter, 1966, p. 435.

² Voir par exemple : I, 13, 1102a8-13 ; II, 1, 1103b2-6 ; III, 3, 1112b14 ; III, 7, 1113b21-26 ; IV, 14, 1137b28 ; VIII, 1, 1155a28-29 ; II, 11, 1160a12-14.

³ *EN* X, 10, 1179b2-3. La traduction de R. Bodéüs de cette phrase nous semble problématique puisqu'il rend le « ἀλλ' » par « au contraire », comme s'il existait une opposition radicale entre le fait de connaître la définition de la vertu, et le fait d'être vertueux. Certes, Aristote s'oppose ici à l'intellectualisme socratique (ce que Bodéüs cherche certainement à souligner), mais, dans le contexte de l'*EN*, et si l'ouvrage est bien adressé à ceux qui contribuent à mettre en place la vertu chez leurs concitoyens comme le prétend Bodéüs, la connaissance théorique de la vertu est nécessaire et importante. Cette traduction nous semble donc en contradiction avec son interprétation même du sens du projet aristotélicien. La traduction de Tricot « mais (...) aussi » nous semble plus juste. Gauthier & Jolif, T. Irwin et D. Ross, entre autres traducteurs, adoptent des traductions similaires.

s'adressent ces discours et quelle est leur fonction réelle dans le cadre de la « science pratique » qu'est la politique.

(2) « Parachever la philosophie des choses humaines »

Dans la suite du chapitre Aristote apporte des éléments déterminants pour éclairer la nature de son projet, notamment lorsqu'il affirme que les réflexions qu'il compte développer par la suite, annoncées dans ces dernières lignes qui font office de transition entre l'*EN* et la *Politique*, sont entreprises : « ὅπως εἰς δύναμιν ἢ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία τελειωθῆ – afin que, dans la mesure du possible, soit achevée la philosophie qui concerne les affaires humaines¹ ».

Une lecture relativement simple et intuitive de cette expression unique² dans le corpus aristotélicien – et dont l'authenticité a été discutée³ – pourrait être formulée comme suit : la philosophie des affaires humaines aristotélicienne renvoie dans l'extrait étudié à la somme de la réflexion éthique puis politique qu'Aristote déploie successivement dans l'*EN* et dans la *Politique*, cette dernière étant conçue comme le prolongement naturel de l'enquête menée jusqu'alors. Dans cette perspective, c'est bien *son* projet qu'Aristote chercherait à achever en raison des insuffisances propres aux recherches menées dans l'*EN* – insuffisances liées principalement à l'inefficacité des discours théoriques dans une perspective qui se veut éminemment pratique comme cela est expliqué dans les premières lignes du chapitre 10. Cette interprétation pousse un certain nombre de traducteurs⁴ à rendre l'expression τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία en l'enrichissant d'un déterminant possessif : *notre* philosophie des affaires humaines. Le possessif confère alors à l'unité de cette philosophie une dimension proprement aristotélicienne dans la mesure où elle renverrait à l'initiative individuelle et personnelle qu'il entreprend dans ses ouvrages. L'achèvement d'une telle entreprise permettrait ainsi à Aristote d'exposer un système de philosophie théorico-pratique en droit complet, dont le premier volet exprimerait les fins auquel doit tendre l'homme individuel soucieux de vertu et le second les moyens pratiques d'atteindre collectivement ces fins, ou de pallier l'incapacité structurelle du

¹ *EN* X, 10, 1181b15.

² On trouve juste une expression parallèle dans *Des parties des animaux* lorsqu'Aristote en I, 5, 645a4 évoque « ἡ περὶ τὰ θεῖα φιλοσοφία – la science des êtres divins. » Sur le rapport de cette expression avec celle de la fin de l'*EN*, voir R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 44-45.

³ Son authenticité a en effet été longtemps mise en doute par la critique. Sur cette question : G. Rodier, *op. cit.*, p. 148-149. R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 44-46, 148-154.

⁴ C'est le choix fait par W. Ross, J. Tricot, W. M. Hatch et C. D. C. Reeve.

plus grand nombre à devenir vertueux par lui-même. La somme de ces deux savoirs constituerait alors « *sa philosophie des affaires humaines* ».

Cette lecture pose pourtant un problème sérieux en ce qu'elle semble faire abstraction du contexte polémique dans lequel se déploie cette transition entre les deux ouvrages. En effet la nécessité d'un « second volet » à la réflexion proposée par Aristote semble appelée bien davantage par la critique qu'il opère de ses prédécesseurs que par l'insuffisance de son propre travail. La question qui se pose alors est la suivante : quel sens prend l'expression « philosophie des affaires humaines », et que dit-elle de l'unité du projet aristotélicien tel qu'il se déploie dans l'*EN* et la *Politique*, à la lumière du contexte polémique de la transition entre les deux ouvrages ? On voit par cette interrogation, avant même d'y répondre, comment la question de la critique des prédécesseurs et celle du sens du projet aristotélicien n'en forment en réalité qu'une seule.

Pour répondre à une telle interrogation il convient donc de reprendre la réflexion amorcée précédemment sur le sens de la critique qu'Aristote opère de ses prédécesseurs relativement à la négligence dont ils ont fait preuve selon lui dans le problème de la législation. C'est à cette condition que l'on pourra établir solidement dans une première approche les relations qu'entretiennent, dans le projet aristotélicien, les perspectives pédagogiques et les réflexions sur la législation.

II. B. LEGISLATION ET EDUCATION : PREMIERE APPROCHE

II. B. 1. LA CRITIQUE DES PREDECESSEURS SUR LE PROBLEME DE LA LEGISLATION : FONDEMENT DU PROJET ARISTOTELICIEN ET DE SON UNITE

La seconde lecture que l'on peut faire de l'expression « achever la philosophie des affaires humaines » implique de la réintégrer dans le contexte polémique de la fin du livre X dans lequel elle prend place : celui d'une réflexion sur la capacité des uns ou des autres à enseigner, à faire acquérir la capacité de législateur¹. P. Rodrigo dans son ouvrage *Aristote et les choses humaines* souligne en effet qu'ici le Stagirite, loin d'annoncer « une continuation ou un approfondissement en quelque sorte naturels de ce qu'il a lui-même précédemment établi (...) amorce au contraire une polémique avec d'autres penseurs² » dont les œuvres ont négligé l'étude de la nomothétique, étude pourtant fondamentale et qu'il entend donc entreprendre. De ce fait la continuation de sa réflexion est comme nécessitée par une forme de « point aveugle » des recherches entreprises avant lui touchant à « la capacité de législateur ».

Trois questions s'imposent alors : à qui Aristote adresse-t-il sa critique ? Quel en est le contenu ? Et quelle réponse semble-t-il vouloir y apporter ?

¹ *EN*, X, 10, 1180b29.

² P. Rodrigo, *op. cit.*, p. 31-32. Nous ne pouvons donner raison jusqu'au bout à P. Rodrigo dans la mesure où il oppose radicalement, et de manière injustifiée selon nous, les deux idées suivantes : (a) la *Politique* prolonge l'entreprise déployée dans l'*EN* (b) Aristote amorce à la fin de l'*EN* une polémique contre ses prédécesseurs. La forme d'état des lieux que dresse Aristote sur la question de la nomothétique et la discussion qu'il engage alors n'impliquent pas nécessairement que ses réflexions dans la *Politique* ne sont pas également une forme de continuation et d'approfondissement de ce qui a été développé dans l'*EN*. Si nous ne pouvons que suivre Rodrigo sur l'idée que l'*Ethique* ne constitue pas une discussion « achevée en et pour elle-même » (p. 32) et donc un volet complètement autonome et auto-suffisant de la philosophie politique d'Aristote, et s'il souligne à raison que les théories contenues dans l'*EN* et dans la *Politique* ne peuvent constituer la philosophie *pratique* d'Aristote, pour autant, si le Stagirite dit qu'il faut « parachever la philosophie des affaires humaines », cela signifie bien que les recherches qu'il compte développer viennent, en quelque sorte, compléter une perspective insuffisante ou inaboutie en l'état. Et si la question de la nomothétique est bien, selon l'expression de Rodrigo « un point aveugle » (p. 32), ou « une lacune qu'il juge totale » (p. 32) chez ses prédécesseurs, cela signifie que son étude constitue effectivement une étape pour fournir un panorama clair et dégagé de ce qu'il appelle la philosophie des choses humaines. Aristote assume d'ailleurs dès le début de la fin du livre X l'inaboutissement de son travail, avant même la polémique engagée contre ses prédécesseurs. L'usage de l'expression « au contraire » nous amène ainsi à récuser en partie l'interprétation de P. Rodrigo sur ce point.

(a) Les prédécesseurs visés par la critique aristotélicienne

L'affirmation d'Aristote selon laquelle ses prédécesseurs ont « négligé d'explorer à fond le problème de la législation – ἀνερεύνητον τὸ περὶ τῆς νομοθεσίας¹ » a donné lieu à de très nombreux commentaires, soulignant avec surprise ce qui est considéré par certains comme de la mauvaise foi² voire du mépris de la part d'Aristote : comment peut-il tenir pour quantité négligeable les recherches de Platon sur la législation contenues dans la *République* et dans les *Lois* ? Diverses hypothèses sont alors avancées pour justifier cette omission : un Aristote qui se sentirait encore platonicien et qui évoquerait en réalité ici les prédécesseurs de Platon³, une volonté claire et assumée de récuser l'idéalisme platonicien⁴, une date de rédaction tardive des *Lois* dont Aristote n'aurait pas connaissance en écrivant ces lignes, ou encore l'inauthenticité des lignes en question⁵. Le présupposé de la plupart de ces critiques consiste à considérer que Platon est le prédécesseur principal visé par ces critiques. Or un tel postulat n'a rien d'évident.

En effet Aristote, quelques pages auparavant a explicitement désigné ceux dont il parle : ceux qui se vantent d'enseigner les affaires politiques, et qui, contrairement à ceux qui font de la politique – οἱ πολιτευόμενοι – n'en ont pas de réelle expérience : οἱ σοφισταί – les sophistes. Cette critique semble adressée tout particulièrement à Isocrate⁶ qui affirme dans son ouvrage *Sur l'échange* que l'enseignement de l'art oratoire qu'il propose est bien un enseignement politique : « si vous vous laissiez persuader par mes discours, c'est la Grèce entière que vous dirigeriez comme il faut, selon la justice et l'intérêt de notre patrie⁷ » affirme-t-il. Cette assimilation de l'enseignement de la politique à celui de l'art oratoire l'a conduit, selon les termes d'Aristote, à identifier la politique à la rhétorique, voire même à la placer à un rang inférieur à celle-ci : « Aussi les gens dont l'occupation est d'inventer de tels discours doivent-ils être plus estimés que ceux qui proposent et rédigent des lois, d'autant plus que leurs œuvres sont plus rares, plus difficiles à composer et exigent de plus grandes qualités

¹ EN X, 10, 1181b12-13.

² J. Laborderie, « Aristote et les *Lois* de Platon. » in M. Woronoff, S. Follet et J. Jouanna (éd.), *Dieux, héros et médecins grecs. Hommage à Fernand Robert*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2001, p. 131-144. Il estime ainsi que la critique qu'Aristote fait des *Lois* est « à la fois superficielle et tatillonne » (p. 137).

³ K. von Fritz et E. Kapp, *Aristotle's Constitution of Athens and related texts*, New York, Hafner Publishing Company, 1950, p. 43.

⁴ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 264-265 ; G. & J. t. II, 2, p. 911.

⁵ Cf. *supra* II. A. 3. (b).

⁶ O. Immisch, « Der Epilog der *Nikomachischen Ethik* », *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge, 84, 1935, p. 54-61, p. 57. Platon critique également Isocrate en le dénigrant comme un sophiste. Sur ce point M.-N. Ribas, *La querelle de l'expérience*, Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 320-333.

⁷ Isocrate, *Sur l'échange*, 79.

intellectuelles, principalement aujourd'hui. »¹ Dans cette perspective la politique est réduite à un formalisme rhétorique détaché de toute expérience politique concrète.

La première critique qu'il adresse ici est donc celle du manque d'expérience politique de ces hommes et des erreurs d'appréciation qui en découlent sur la nature de cette science et donc sur les moyens de l'enseigner. En effet les mêmes sophistes considèrent « qu'il suffit [pour légiférer] de sélectionner les meilleures [lois], comme si leur sélection ne dépendait pas aussi de la compréhension des lois et qu'en juger correctement n'était pas une très grande affaire – ἐκλέξασθαι γὰρ εἶναι τοὺς ἀρίστους, ὥσπερ οὐδὲ τὴν ἐκλογὴν οὕσαν συνέσεως καὶ τὸ κρῖναι ὀρθῶς μέγιστον² ». Or cette compréhension ne s'acquiert pas sans expérience selon Aristote, qui réaffirme dans la suite du texte que sans expérience l'étude des lois est sans profit. Comme l'explique à propos de ces lignes M.-N. Ribas : « Aristote qui reconnaît la nécessité de l'expérience pour être bon juge en matière de lois, se démarque d'Isocrate qui réduit le savoir du législateur à la connaissance des lois particulières. Collecter des lois ne suffit pas pour bien légiférer et quand bien même l'activité législative consisterait en une sélection des meilleures lois, pareille tâche suppose une compréhension de ces dernières, de même qu'un jugement droit. »³ Si ce travail sur les lois et les constitutions existantes peut avoir du sens pour les personnes ayant déjà une expérience conséquente dans les affaires humaines c'est-à-dire pour « ceux qui ont la capacité de les étudier, de discerner ce qui s'y trouve de bien ou, au contraire, de mal et de voir quels genres de dispositions s'harmonisent avec quelle sorte de sujets – τοῖς μὲν δυναμένοις θεωρῆσαι καὶ κρῖναι τί καλῶς ἢ τοῦναντίον καὶ ποῖα ποίοις ἀρμόττει εὐχρηστ' ἂν εἶη⁴ », en revanche elle ne sera d'aucun secours pour ceux dont la seule capacité « politique » est l'art oratoire appris des sophistes. La comparaison qu'Aristote opère avec les médecins et leurs ordonnances explique et illustre remarquablement bien cette idée : la lecture, même attentive, de prescriptions détaillées et méthodiques à l'adresse d'un médecin ne sera d'aucun secours pour l'homme sans expérience, dans son apprentissage de la médecine.

¹ Isocrate, *Sur l'échange*, 81.

² *EN X*, 10, 1181b17-18.

³ M.-N. Ribas, *op. cit.*, p. 368. Ce formalisme trouve son fondement philosophique dans l'affirmation isocratéenne de l'impossibilité de la constitution d'une science politique : « Pour Isocrate, l'intelligence qui permet de réussir dans la pratique ne repose pas sur la possession d'une quelconque science que serait la science politique qu'éclairerait la connaissance des principes de l'action, comme le Bien en soi, qui n'a jamais permis à qui que ce soit de produire ni d'agir. La *phronèsis* est une capacité à former des opinions utiles accordées aux circonstances que son enseignement philosophique permet d'acquérir, ne serait-ce que pour conférer l'expérience politique nécessaire à la formation de ces opinions. » (p. 311).

⁴ *EN X*, 10, 1181b7-9.

Si le formalisme rhétorique des sophistes et les incompréhensions qu'il génère quant à la science législative et sa nature constituent donc la principale cible de la critique aristotélicienne, le Stagirite souligne également que les hommes politiques qui ont une expérience réelle des affaires humaines ne parviennent pas non plus à remplir cette mission de formation à la capacité législative. Reprenant un argument platonicien¹ formulé dans le *Ménon*² et dans le *Protagoras*³, Aristote relève ainsi l'incapacité des grands hommes politiques à former « leurs propres fils ou certains de leurs amis⁴ ». Cette incapacité met en avant l'insuffisance de la simple expérience dans l'acquisition d'une véritable capacité législative, par laquelle un homme peut prétendre à la possession de la science pratique. Certes les hommes politiques d'expérience sont loin de n'avoir aucune compétence politique et pratique relativement au gouvernement : leur expérience est non seulement, contrairement aux sophistes, bien réelle, mais elle est aussi déterminante dans l'acquisition de la véritable capacité législative. En ces matières en effet, comme le précise aussitôt Aristote : « l'expérience n'est pas, selon toute vraisemblance, d'une maigre contribution⁵ ». C'est pourquoi « ceux qui ambitionnent un savoir portant sur la politique ont très probablement besoin aussi de l'expérience⁶ ». Pour autant une telle expérience n'est pas suffisante et est assimilée par Aristote à une forme d'empirisme sans intelligence⁷. En effet les hommes politiques semblent exercer leur fonction « en vertu d'une certaine capacité, c'est-à-dire empiriquement⁸, plutôt qu'en se servant de l'intelligence ! – ἄν δυνάμει τινὶ τοῦτο πράττειν καὶ ἐμπειρίᾳ μᾶλλον ἢ διανοίᾳ:⁹ ».

Si la critique est donc adressée aux sophistes et, dans une moindre mesure, aux hommes politiques faut-il pour autant nécessairement exclure Platon de l'arrière-fond polémique de ce

¹ Ceci a amené certains commentateurs comme H. Joachim, *op. cit.*, p. 298 à estimer qu'Aristote ici « paraphrase simplement Platon ».

² *Ménon*, 92b-94e.

³ *Protagoras*, 319e-320a.

⁴ *EN X*, 10, 1181a5-6.

⁵ *EN X*, 10, 1181a9-10.

⁶ *EN X*, 10, 1181a11-12.

⁷ L'enjeu pour Aristote, tout en affirmant le caractère scientifique de la politique, est alors également de ne pas tomber dans l'excès inverse en souscrivant à une forme d'intellectualisme platonicien qui prétendrait faire d'un hypothétique (et inutile) Bien en soi le critère universel et le fondement de la science politique. Sur la manière dont Aristote déploie sa pensée à la fois contre Platon et contre Isocrate sur cette question : M.-N. Ribas, *op. cit.*, p. 371 : « Aristote renvoie Isocrate et Platon dos à dos, le premier, parce qu'il échoue à comprendre le caractère scientifique du savoir qui rend expert en politique. Le second, parce qu'il confond l'homme qui excelle dans la pratique et le savant en politique. » Nous reviendrons longuement sur la relation entre expérience et prudence dans le chapitre VI et notamment sur ce que M.-N. Ribas appelle « l'intellectualisme pratique ».

⁸ La traduction de Tricot souligne davantage la dépréciation de l'expression : « une sorte d'habileté toute empirique ».

⁹ *EN X*, 10, 1181a2-3. C'est ce qu'affirme également le *Ménon* en 99b-c.

texte ? Rien ne nous y oblige, et ce d'autant plus que la critique de sa philosophie, comme nous l'avons déjà vu, va occuper une place on ne peut plus déterminante dans l'économie du livre I et du livre II de la *Politique* que – d'une manière précise ou d'une manière lâche, il ne s'agit pas en l'état de se prononcer sur la question –, Aristote annonce à la fin de l'*EN*. C'est d'ailleurs un pas que franchit P. Rodrigo dans son analyse de la fin de l'*EN*. A propos de la nomothétique et de la critique d'Aristote il affirme que « les platoniciens la négligent également¹ ». Nous reviendrons dans la suite de notre travail sur ce qu'implique et pourrait signifier l'intégration de Platon dans le groupe des prédécesseurs dont il est question ici relativement au sens du projet aristotélicien.

(b) La réponse aristotélicienne et la prudence nomothétique

Au regard de cette critique Aristote affirme donc sa volonté de produire une réflexion qui puisse répondre à l'écueil empiriste dans lequel se trouvent la plupart des hommes politiques de son temps, tout en récusant la conception sophistique d'une politique formaliste réduite à une forme vide de rhétorique. Par son projet il entend ainsi, semble-t-il, formuler un enseignement capable d'aiguiller les hommes² désireux d'acquérir cette capacité de législateur qui leur fait défaut, enseignement dont il expose la nature très explicitement dans la fin de l'*EN*. Alors qu'il souligne la nécessité des lois dans l'éducation à la vertu et au bien, et la nécessité corrélative pour chaque homme – père de famille ou nomothète au sens strict du terme – d'acquérir la capacité du législateur, Aristote affirme de manière claire, et dans un texte déterminant pour notre problématique, que le savoir dont une telle capacité procède est bien un savoir théorique scientifique :

« Toutefois le meilleur traitement individuel que ce soit en médecine ou en gymnastique ou en n'importe quel autre domaine, sera administré par celui qui possède une connaissance générale et sait ce qui convient à tous ou à tel genre de personnes. C'est en effet ce qui est commun qui fait l'objet des sciences ; on le dit et c'est le cas. (...) pour peu que l'on souhaite devenir homme de l'art et être capable d'y voir, il faut bien, semblerait-il progresser

¹ P. Rodrigo, *op. cit.*, p. 34.

² La faculté nomothétique n'est pas pour Aristote l'exclusive du législateur au sens strict du terme. Le père de famille fait lui aussi œuvre de nomothète lorsqu'il entreprend, en architecte, de guider les actions des membres de sa famille.

jusqu'à l'universel et s'efforcer d'en avoir connaissance comme on peut, puisque c'est à ce niveau, on l'a dit, que se situent les sciences. »¹

Et il précise ensuite que cette activité par laquelle un homme tâche d'inculquer de bonnes dispositions ne peut être dévolue qu'au savant – τοῦ εἰδότος² – et non pas au premier venu. Si l'*EN* et la *Politique* sont bien deux aspects de ce travail qu'entreprend Aristote et si la finalité de ces ouvrages est bien pratique, comme Aristote le répète à l'envi, comment expliquer la place et le rôle que peut jouer une connaissance théorique, universelle et en ce sens scientifique des fins de l'action humaines, des vertus et des vices (*EN*), et des formes diverses de constitutions et de communautés humaines (*Politique*) ? Quel pourrait bien être le rôle de ces réflexions et de ces discours pourtant inefficaces selon leur auteur lui-même dans le plan pratique des affaires humaines ? En d'autres termes, quelle est cette activité théorique portant sur des matières pratiques à laquelle Aristote se livre dans l'*EN* et la *Politique* et quel est son rôle dans l'acquisition effective de la vertu par les citoyens ? A ces nombreuses et complexes interrogations l'ouvrage de R. Bodéüs, *Le philosophe et la cité* semble avoir apporté des réponses à la fois justes et relativement définitives dont il convient d'exposer sommairement la teneur pour comprendre le sens du projet aristotélicien.

L'idée principale qu'il développe dans sa réflexion consiste à affirmer que le projet d'Aristote doit être compris comme une forme de contribution intellectuelle et théorique à la prudence nomothétique – φρόνησις νομοθετική – faculté présidant à l'établissement par le législateur des lois fondamentales de la cité. Le statut de cette prudence est éminemment problématique dans la mesure où elle semblerait devoir relever, en tant qu'expression de l'intelligence engagée dans l'action, d'une forme d'activité pratique. Aristote va même jusqu'à dire que l'activité législative, fruit de la capacité législative, constitue l'activité pratique par excellence : « Agissent surtout et au sens fort du terme ceux-là, disons-nous, qui, par leurs pensées, dirigent en architectes, les actions d'autrui – μάλιστα δὲ καὶ πράττειν λέγομεν κυρίως καὶ τῶν ἐξωτερικῶν πράξεων τοὺς ταῖς διανοίαις ἀρχιτέκτονας. »³ Pour autant, et c'est ce qui rend le statut de cette faculté problématique, les législateurs eux-mêmes n'agissent pas au sens strict du terme dans la mesure où le fruit de leur intelligence n'est pas une action à proprement parler – comme l'est normalement le résultat de l'intelligence pratique –, mais bien une loi, une norme dont la vocation est de structurer les actions des autres. En ce sens : « Le travail positif du législateur (ou, si l'on veut, l'opération de la φρόνησις ἀρχιτεκτονική) est un travail

¹ *EN* X, 10, 1180b13-23.

² *EN* X, 10, 1180b27.

³ *Pol.* VII, 3, 1325b21-23. Nous reviendrons sur ce point déterminant.

éminemment intellectuel (...) et ce qu'Aristote appelle la *φρόνησις νομοθετική* se trouve être par conséquent une excellence plus purement intellectuelle. »¹ Faculté spéculative dans l'ordre de la pratique, la prudence nomothétique formule donc en quelque sorte les principes de l'art dont les artisans exécutants sont les hommes politiques, dépositaires eux aussi d'une forme de prudence politique entendue cette fois en un sens plus étroit. C'est pour cette raison qu'Aristote qualifie d'ailleurs le nomothète « d'architecte » dans la mesure où, au même titre que toute science architectonique préside aux fins des sciences qui lui sont subordonnées, le nomothète préside au choix des finalités qu'il doit assigner aux actions d'autrui à travers les lois qu'il formule et promulgue. En effet : « c'est lui l'architecte de la fin, en considération de laquelle nous appelons chaque chose soit mauvaise soit bonne de manière pure et simple² ». Aristote emploie d'ailleurs à plusieurs reprises une série d'analogies pour rendre compte de ce type d'activité en laquelle consiste la nomothétique. Au même titre que la médecine est composée de l'activité de celui qui énonce les principes de l'art médical et de celle de celui qui en applique les règles³, et tout comme l'architecte commande par ses idées et son intelligence la réalisation pratique des manœuvres⁴ qui agissent au sens propre du terme, le nomothète conduit par son intelligence et ses pensées les actions des autres dans le sens de la vertu.

Faut-il alors voir dans le travail d'Aristote, à travers ses réflexions théoriques sur la vertu et les constitutions, l'œuvre d'un législateur ? Non, du moins pas au sens rigoureux du terme dans la mesure où il n'édicte pas de lois. La contribution qu'il apporte à la prudence nomothétique s'apparente plutôt à une œuvre d'enseignement et de conseil théorique qui vient éclairer l'activité intellectuelle du nomothète, chargé de formuler pour la cité les normes de son bien. Comme l'explique bien R. Bodéüs, là où, dans la sphère pratique, c'est la loi qui vient normer et guider le comportement des individus en revanche « il n'existe point de règle ni de force supérieures capables de guider le nomothète qui serait, par exemple encore trop inexpérimenté pour posséder les principes infaillibles d'une bonne législation⁵ ». Aristote s'érigerait ainsi, grâce à ses réflexions, en analogue de la loi pour la cité vis-à-vis du nomothète, tachant de formuler les principes régissant le fonctionnement des communautés et les finalités

¹ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 130-131.

² *EN VII*, 12, 1252b2-3.

³ Cf. l'analogie précédemment évoquée des ordonnances et du médecin.

⁴ *Pol.* I, 4, 1253b38-1254a1 ; I, 13, 1260a5-24 ; *MM I* 34, 1198a34b2.

⁵ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 131.

des actions humaines afin d'éclairer et d'informer ses jugements. Par son projet Aristote se fait ainsi philosophe au secours¹ du nomothète, pour paraphraser l'expression de R. Bodéüs.

Pourtant, si tout comme les lois pour les citoyens les discours d'Aristote peuvent permettre au législateur de mieux apercevoir et de mieux comprendre les finalités de l'homme et de la communauté politique, ceux-ci n'en ont pas la force coercitive et ne peuvent en aucun cas contraindre le législateur à les suivre. Et c'est précisément de cette constatation que découle, selon R. Bodéüs, le sens de l'insistance d'Aristote sur les conditions éthiques et intellectuelles qu'il requiert de ses auditeurs dans la perspective d'une écoute dont ils pourraient réellement tirer profit. Par là on voit également comment les dernières pages de l'*EN* répondent au prologue que nous avons déjà en partie analysé et dans lequel Aristote affirmait que les jeunes sans expérience et les hommes incapables de maîtrise sur eux-mêmes et menant leur vie affectivement ne tireraient aucun profit de ses leçons. Corrélativement il y affirmait également que « pour ceux qui rationalisent leurs désirs et leurs actions, il peut y avoir un grand profit à tirer d'un savoir sur ces matières – τὸ περὶ τούτων εἰδέναι² ».

Un rapide détour concernant l'identité des auditeurs et les qualités morales et intellectuelles qu'Aristote requiert d'eux permettra ainsi de confirmer le sens du projet qu'il se donne et qu'il déploie³.

II. B. 2. LES AUDITEURS DES LEÇONS ARISTOTELIENNES : HOMMES D'EXPERIENCE VERTUEUX ET LEGISLATEURS EN HERBE

Comme le soulignait déjà C. Lord⁴ en 1991, la détermination de l'identité des auditeurs des leçons aristotéliennes, qui a souvent été mise de côté dans l'histoire de son interprétation,

¹ Sans que ce secours devienne pour autant la cause de la vertu du nomothète : M.-N. Ribas, *op. cit.*, p. 368-369 : « La spécificité d'Aristote est de reconnaître la possibilité d'une expertise politique qui consiste en partie dans la connaissance des institutions et des lois, sans que cela ne garantisse à son détenteur d'excellence dans la pratique, c'est-à-dire d'exceller dans les délibérations conduisant à l'action bonne. »

² *EN I*, 1, 1095a11.

³ Nous souscrivons sur cette question au jugement de R. Curren, *op. cit.*, p. 3 sur la façon dont la méprise sur la nature des destinataires des réflexions aristotéliennes est venue obscurcir la problématique du rapport qu'il établit entre la législation et l'éducation, et celle du sens plus général de son projet éthico-politique : « attention to the educational dimensions of Aristotle's ethical works has focused almost exclusively on his account of moral development and has not concerned itself much with the politics of education or what the *Politics* has to say about education. This has been encouraged at least in part by the distinctness of the *Nicomachean Ethics* and *Politics*, and what their distinctness may suggest about their intentions to a modern reader, namely, that if Aristotle is offering advice to anyone in the *NE* it is to private individuals and not to the statesman or political theorist. »

⁴ C. Lord, « Introduction », in C. Lord and D. K. O'Connor (eds.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, Berkeley, University of California Press, 1991, p. 1-10, p. 4-5.

est fondamentale pour la compréhension du sens général de sa démarche tant dans l'*EN* que dans la *Politique*¹. Or cette question peut être éclaircie à partir de ce qu'Aristote en dit lui-même dans les dernières lignes du prologue de l'*EN* :

« C'est pourquoi, s'agissant de la politique, on n'est pas un auditeur approprié lorsqu'on est jeune. – διὸ τῆς πολιτικῆς οὐκ ἔστιν οἰκεῖος ἀκροατῆς ὁ νέος: Car on n'a pas l'expérience des actions que suppose l'existence, alors que les arguments sont tirés d'elles et portent sur elles ; – ἄπειρος γὰρ τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων, οἱ λόγοι δ' ἐκ τούτων καὶ περὶ τούτων: de plus, enclin par ailleurs à suivre ses affections, on va écouter en vain et sans profit, dès lors que la fin n'est pas connaissance, mais action. – ἔτι δὲ τοῖς πάθεσιν ἀκολουθητικὸς ὢν ματαιῶς ἀκούσεται καὶ ἀνωφελῶς, ἐπειδὴ τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πράξις. Et peu importe qu'on soit jeune par l'âge ou jeunet de caractère, car le défaut n'a rien à voir avec le temps, mais vient du fait qu'on se comporte affectivement dans la vie et la poursuite de chaque chose. – διαφέρει δ' οὐδὲν νέος τὴν ἡλικίαν ἢ τὸ ἦθος νεαρός: οὐ γὰρ παρὰ τὸν χρόνον ἢ ἔλλειψις, ἀλλὰ διὰ τὸ κατὰ πάθος ζῆν καὶ διώκειν ἕκαστα. Pour de telles personnes, en effet, la connaissance devient sans utilité, comme pour ceux qui ne sont pas maîtres d'eux-mêmes, alors que, pour ceux qui rationalisent leurs désirs et leurs actions, il peut y avoir un grand profit à tirer d'un savoir sur ces matières. – τοῖς γὰρ τοιούτοις ἀνόνητος ἢ γνῶσις γίνεται, καθάπερ τοῖς ἀκρατέσιν: τοῖς δὲ κατὰ λόγον τὰς ὀρέξεις ποιούμενοις καὶ πράττουσι πολυωφελῆς ἂν εἴη τὸ περὶ τούτων εἶδέναι.

¹ Les principaux travaux portant sur cette question sont : L. Strauss, *Droit naturel et Histoire*, [1953] Paris, Flammarion, 1986 ; H. Jaffa, *Thomism and Aristotelianism*, Chicago, University of Chicago Press, 1952 ; C. Lord, *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1982 ; P. A. Vander Waerdt, « The Political Intention of Aristotle's Moral Philosophy », *Ancient Philosophy*, vol. 5, 1, Spring 1985, p. 77-89 ; S. Salkever, *Finding the Mean. Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1990 ; R. Bodéüs, *op. cit.* ; W. J. Thompson, « Aristotle: Philosophy and Politics, Theory and Practice », *American Catholic Philosophical Quarterly* 68, Supp., 1994, p. 109-124 ; A. Tessitore, *Reading Aristotle's Ethics. Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy*, New York, State University of New York Press, 1996 ; T. W. Smith, « The Audience of the *Nicomachean Ethics* », *The Journal of Politics*, vol. 62, n° 1, fév. 2000, p. 166-186 ; R. Curren, *op. cit.* Nous souscrivons sur ce point au jugement de I. Vasiliou, « The role of Good Upbringing in Aristotle's Ethics », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 56, n° 4, 1996, p. 771-797, p. 794 : « Aristotle's restriction of his audience is not an arbitrary or incidental part of his account, but contains an important key to understanding Aristotle's conception of ethics which often passes unnoticed. »

Il a été question de l'auditeur et de la manière dont il faut accueillir notre propos et de la nature de notre projet. Les préambules doivent s'arrêter là. – καὶ περὶ μὲν ἀκροατοῦ, καὶ πῶς ἀποδεκτέον, καὶ τί προτιθέμεθα, πεφροϊμιάσθω ταῦτα. »¹

Cette longue remarque sur l'auditeur de la politique prend place juste après une précision d'Aristote sur le mode d'argumentation et la méthodologie spécifiques qu'il convient de déployer lorsque l'on étudie la politique. La relative fluctuation des objets de cette science, les choses belles et les choses justes – τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια², appelle en effet à formuler sur ces matières des vérités à gros traits – παχυλῶς καὶ τύπῳ τάληθές³ – dont la rigueur relative ne doit pas être considérée comme un critère de dépréciation par l'homme qui les reçoit et les discute. C'est à la suite de cette affirmation qu'Aristote formule le premier réquisit relatif à ses auditeurs, qui est donc appelé par la contingence qui prévaut dans le domaine des affaires humaines⁴ sur lequel porte la politique : la nécessité d'une certaine expérience.

(a) La nécessité d'une forme d'expérience

L'expérience des choses de la vie – τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων⁵ – est en effet le premier des attendus du professeur Aristote. Une telle nécessité est liée à la nature même de la politique, science dont les prémisses sont les faits eux-mêmes, et amène le Stagirite à récuser l'idée selon laquelle les jeunes gens pourraient être des auditeurs appropriés de ses leçons. En effet, la grande variété des affaires humaines, qui conduit même certains⁶ à penser que le beau et le juste ne relèvent que d'une pure convention⁷, nécessite une confrontation répétée aux faits dans leur diversité afin de pouvoir en posséder une notion significative qui constitue chez l'individu une forme d'expérience digne de ce nom. Car, à la différence des mathématiques dont les principes sont saisissables par abstraction et dont les objets possèdent « une essence dégagée de toute

¹ EN I, 1, 1095a2-1095a13.

² EN I, 1, 1094b14.

³ EN I, 1, 1094b20.

⁴ Sur le sens à donner à cette contingence du domaine des affaires humaines : P. Aubenque, *op. cit.* ; P. Rodrigo, *op. cit.*, p. 20-42. Ce dernier désigne la modalité du ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ par le terme « constance » plutôt que par celui de « contingence ». Cette traduction qui va contre la tradition a le mérite de souligner à nouveaux frais que la contingence désigne chez Aristote « ce qui arrive la plupart du temps ». Les travaux de P. Aubenque et l'accent qu'il a mis sur la dimension tragique qu'introduit la contingence dans la vie humaine avaient en effet conduit un certain nombre d'interprètes à considérer le domaine des affaires humaines comme un lieu de pur hasard et d'inconstance absolue ; ce qui ne nous semble pas être le cas chez Aristote.

⁵ EN I, 1, 1095a3.

⁶ On peut penser ici au Calliclès du *Gorgias* et au Thrasymaque de la *République*.

⁷ EN I, 1, 1094b14-16.

obscurité – τῶν δὲ τὸ τί ἐστὶν οὐκ ἄδηλον¹ », les principes de la politique sont quant à eux « dérivés de l'expérience – ἐξ ἐμπειρίας² » et s'acquièrent et se saisissent donc par un contact fréquent avec les singuliers concrets.

Le jeune homme, par définition inexpérimenté – ἄπειρος –, n'est donc pas un auditeur approprié dans la mesure où il sera à la fois incapable de comprendre, même minimalement, ce qui relève du beau et du juste, mais il sera aussi de ce fait incapable de comprendre la nécessité du « principe de rigueur relative³ » qu'Aristote vient de formuler et qui tient à la nature même des objets sur lesquels il est censé faire porter son étude. L'expérience en matière politique est donc requise de l'auditeur afin qu'il puisse, très concrètement, saisir et comprendre les objets particuliers de l'étude aristotélicienne : « en ces matières, l'expérience de l'auditeur constitue la condition préalable de l'intelligibilité du discours⁴ ».

Cet appel à l'expérience est également lié à la faiblesse que fournit la connaissance relativement à la force de persuasion provoquée par la confrontation à la réalité elle-même. En effet en matière pratique même l'avis des plus sages et les discours les plus vrais – « qui possèdent un certain crédit⁵ » – seront d'un poids minime⁶ par rapport à ce que l'on peut appeler « les faits ». Comme le rappelle Aristote dans les dernières pages de l'*EN* : « la vérité en matière pratique se juge par référence aux faits réels et à la vie. C'est là que réside, en effet le critère souverain (...) il faut dès lors examiner nos déclarations antérieures en les rapportant aux faits réels et à la vie, et, en cas d'accord avec les faits, les recevoir ; mais, en cas de désaccord, il faut les tenir pour de purs discours⁷ ». L'expérience de l'auditeur est ainsi non seulement une condition de sa bonne compréhension de ce dont il est question, mais elle est également érigée par Aristote en critère de la vérité dans les matières pratiques en ce sens qu'elle fournit l'étalon à l'aune duquel son auditeur pourra juger de la véracité des propos tenus et de la crédibilité corrélative du discours d'Aristote.

¹ *EN* VI, 9, 1142a20.

² *EN* VI, 9, 1142a19.

³ P.-M. Morel, *Aristote : une philosophie de l'activité*, Paris, Flammarion, 2003, p. 58.

⁴ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 191.

⁵ *EN* X, 9, 1179a17-18.

⁶ *EN* X, 1, 1172a34-35 : « les discours portant sur les matières que supposent les passions et les actions sont moins crédibles que les faits. »

⁷ *EN* X, 9, 1179a18-22.

(b) La nécessité d'une forme de vertu

Mais l'expérience évoquée dans ces lignes – et dont la nature sera encore précisée par la suite – n'est pas la seule condition requise par Aristote. En effet, en ajoutant un second argument justifiant du fait que l'étude de la science politique ne convient pas à la jeunesse, Aristote détermine un second critère qui permet de cerner davantage à qui sont destinées ses réflexions : la nécessité d'une forme de tempérance par laquelle les auditeurs sont capables de soumettre leurs appétits au principe rationnel en eux. Là où la première condition concernait donc plutôt la possibilité d'une bonne intelligence du contenu théorique des arguments qu'il expose, et peut en ce sens être considérée comme une condition intellectuelle, la seconde renvoie clairement à une condition proprement éthique dont les contours sont complexes à déterminer. En effet, est-ce à dire que le vicieux ne pourrait tirer aucun profit de l'écoute de ces leçons théoriques sur le beau, le juste et la politique ?

La réponse positive qu'Aristote apporte à une telle question – « pour de telles personnes en effet, la connaissance devient sans utilité – τοῖς γὰρ τοιούτοις ἀνόνητος ἡ γνῶσις γίνετα¹ » – est catégorique et semble fondée sur plusieurs arguments. Tout d'abord, la condition éthique d'un tel individu ne lui permet pas de laisser prise à des arguments rationnels dans la mesure où son état se définit précisément par la prédominance de l'affectivité sur la rationalité. Le défaut d'un tel caractère est en effet de se comporter « affectivement dans la vie et la poursuite de chaque chose – ἀλλὰ διὰ τὸ κατὰ πάθος ζῆν καὶ διώκειν ἕκαστα² » et il est donc inconcevable que la logique démonstrative des propos exposés puisse avoir un effet efficace sur une âme qui ne serait pas réceptive à la rationalité, c'est-à-dire apte à comprendre avec intelligence le contenu développé dans les traités aristotéliens. Et quand bien même on attribuerait aux leçons aristotéliennes une force protreptique ou un pouvoir de persuasion prononcé, cet argument est redoublé à la considération de la faiblesse intrinsèque des discours relativement à la force des passions³. Mais ne peut-on pas imaginer que la lecture attentive des thèses avancées puisse susciter, par la vérité de ce qui y est exprimé, une forme d'adhésion ou d'assentiment du vicieux, reconnaissant qu'il ne se comporte pas comme il le devrait ? Une telle possibilité repose en fait sur une hypothèse hautement improbable pour ne pas dire totalement impossible dans la mesure où l'assentiment et la compréhension – σύνεσις –, même

¹ *EN I*, 1, 1095a8-9.

² *EN I*, 1, 1095a7-8.

³ Argument que l'on retrouvera, ce qui est loin d'être une coïncidence, dans l'épilogue de l'*EN* dans lequel Aristote revient sur les moyens qui permettent de faire acquérir la vertu.

intellectuelle, de ce qui est reçu à la lecture des propos aristotéliens suppose, comme Aristote vient de l'expliquer, une certaine forme d'expérience concrète et pratique des choses belles et justes. Or il est impossible d'acquérir une telle expérience si, précisément, l'on est vicieux ou intempérant, c'est-à-dire ignorant de ce que sont, dans l'action, les actions belles et justes en quoi consiste la vertu¹. Et quand bien même, pour une raison obscure, la définition aristotélienne du courage, de la tempérance, de l'amitié ou encore de la justice intéresserait réellement l'homme intempérant, la « connaissance » dont il pourrait se prévaloir en étudiant ces traités risque fort d'appartenir à cette catégorie de savoirs purement verbaux dont Aristote parle à propos, non seulement des acteurs de théâtre² et des gens ivres³ mais également des jeunes gens⁴ ! En effet il n'y a pas de connaissance ou de compréhension réelle possible sans « une forme de confiance et de familiarité avec les principes – πιστεύη καὶ γνώριμοι αὐτῷ ὄσιν αἱ ἀρχαί⁵ » qui sont, pour la science politique, les faits eux-mêmes⁶ à savoir les choses belles et justes auxquelles l'homme d'expérience doit avoir été confronté. Or ces principes ce sont précisément, dans les matières pratiques, les habitudes vertueuses qui permettent de les saisir : « La vertu et la perversité sont en effet décisives pour le point de départ, car l'une préserve et l'autre le corrompt. Or dans les actions, c'est le but visé qui constitue le point de départ, comme le sont en mathématiques les présupposés. Ce n'est donc pas la raison, ni là ni ici, qui est en mesure d'enseigner le point de départ, c'est au contraire la vertu, naturelle ou inculquée par l'habitude, qui permet de se faire une opinion correcte en ce qui concerne ce point de départ. »⁷ C'est donc bien ce type de vertu qu'Aristote requiert de ses auditeurs.

Les deux raisons qui poussent à récuser la pertinence de l'étude de la science politique lorsque l'on est jeune, qui permettent de définir en creux les qualités requises de l'auditoire d'Aristote et son identité, sont ainsi en un certain sens corrélées : l'expérience des choses belles et justes ne semble pas aller sans une certaine forme de vertu et de tempérance, elle-même condition de la compréhension du discours théorique qu'Aristote déploie sur les matières

¹ Argument lui aussi redoublé par l'appel d'Aristote à l'expérience conçue comme étalon et comme critère dans le jugement sur les matières pratiques. Nous souscrivons donc pleinement au jugement de M. Burnyeat, art. cit., p. 218 « [Aristotle] is not attempting the task so many moralists have undertaken of recommending virtue even to those who despise it: his lectures are not sermons, nor even protreptic argument, urging the wicked to mend their ways. »

² *EN VII*, 5, 1147a24.

³ *EN VII*, 5, 1147a18-19.

⁴ *EN VI*, 9, 1142a19-20.

⁵ *EN VI*, 9, 1139b33-34.

⁶ *EN I*, 2, 1095b6 : « ἀρχὴ γὰρ τὸ ὄτι ».

⁷ *EN VII*, 9, 1151a15-19.

pratiques, objets de la science politique¹. Cette connexion entre un prérequis intellectuel et un prérequis éthique est d'ailleurs attestée par la requête qu'Aristote formule à l'issue du deuxième chapitre du livre I de l'*EN* à propos de son auditeur : « C'est pourquoi il faut qu'il ait été bien guidé à force d'habitudes celui qui veut écouter de manière satisfaisante un discours sur ce qui a trait au beau, au juste et, en général, à la politique – διὸ δεῖ τοῖς ἔθεσιν² ἦχθαι καλῶς τὸν περὶ καλῶν καὶ δικαίων καὶ ὅλως τῶν πολιτικῶν ἀκουσόμενον ἱκανῶς. »³ De mauvaises habitudes ne permettent pas de saisir le principe et donc l'objet même de la science politique, rendant infructueuse et caduque toute discussion sur cet objet dont la compréhension même et la connaissance échappent à l'homme intempérant. En revanche celui qui a été éduqué au moyen de bonnes habitudes « possède ces principes, ou bien est capable de les recevoir facilement – ὁ δὲ τοιοῦτος ἔχει ἢ λάβοι ἂν ἀρχὰς ῥαδίως⁴ ».

En un certain sens c'est donc à l'homme vertueux et expérimenté qu'Aristote s'adresse, parce qu'il est selon lui apte à saisir la nature de la matière sur laquelle portent ses discours, apte à accepter la méthodologie spécifique qu'elle requiert et apte enfin – pour une raison que nous allons clarifier – à en tirer un *réel* profit. Or un tel homme est pour Aristote, le modèle du *πεπαιδευμένος*⁵ : l'homme éduqué « qui a reçu une culture générale⁶ »⁷.

¹ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 217 : « Nous ne saurions guère séparer, dans la réalité, l'habitude d'actions conformes à la raison droite (exigée de l'*ἀκροατής* pour profiter du discours sur le plan de l'agir) et l'expérience des actions qui jalonnent la vie (exigée de l'*ἀκροατής* pour comprendre le discours et en juger la « manière »). Celle-ci va normalement de pair avec celle-là. Et la preuve en est que l'impératif d'une formation du caractère à force d'habitudes au regard du Stagirite, n'offre pas seulement une garantie dans l'ordre pratique mais constitue encore, par exemple, la condition sans laquelle, dans l'ordre spéculatif, l'auditeur ne saurait juger du point de départ choisi pour le discours. »

² La traduction de R. Bodéüs lit, à la suite de J. Souilhé, *op. cit.*, p. 6, de I. Bywater, *Aristotle Ethica Nicomachea*, Oxford, Oxford University Press, [1890], 1957 et de R. A. Gauthier, *op. cit.*, II-1, p. 20, ἔθεσιν (man. K^b et O^b) plutôt que ἦθεσιν (man. L^b et M^b) préféré par Aspasius, et J. Tricot. P. Rodrigo, *op. cit.*, p. 79, n. 28 précise : « Aristote reprend un *endoxon* de l'Académie (cf. *Lois* II, 653a-c), qu'il explicite d'ailleurs très clairement en *EN* II, 2, 1104b11-12. »

³ *EN* I, 2, 1095b4-6.

⁴ *EN* I, 2, 1095b7-8.

⁵ Le terme est employé en *EN* I, 1, 1094b23-24 ; 1095a1 ; 1091a1-2.

⁶ Cette sur-traduction empruntée à Tricot sera expliquée par la suite.

⁷ Nous souscrivons ainsi à la thèse de C. Lord, *op. cit.*, p. 32, établie avant lui par L. Strauss, *op. cit.*, selon laquelle l'audience des leçons aristotéliennes est bien constituée d'un public de *gentlemen* si l'on entend par ce terme des hommes d'expérience ayant reçu une éducation convenable : « They are addressed (...) to mature men with some experience of moral and political things ; and they are addressed only to men who have been raised in decent habits. For all practical purposes, they are addressed to a class of aristocrats or "gentlemen" possessed of the leisure necessary for education and for political activity. In the highest case, they are addressed to men of this sort who are potential or actual statesmen of legislators. » Il est suivi, dans cette interprétation par A. Tessitore, *op. cit.*, p. 204, p. 213-214. W. J. Thompson, art. cit., s'oppose à cette interprétation en affirmant qu'il faut distinguer les auditeurs (en droit selon lui tout homme à qui s'adressent les leçons d'Aristote), de ses interlocuteurs (les *gentlemen* ayant une fausse conception de la vertu, avec la pensée desquels Aristote interagit). Il tire de cette distinction la conclusion que le projet essentiellement dialectique de l'*EN* consiste

(c) Quelle expérience et quelle vertu ? Le *πεπαιδευμένος*

Quel homme désigne une telle expression ? En quoi peut-il être considéré à la fois comme expérimenté et vertueux ? Et surtout qu'est-ce que ses dispositions éthiques et intellectuelles peuvent nous apprendre sur les destinataires des traités aristotéliens ?

La caractéristique distinctive du *πεπαιδευμένος* aristotélien, comme l'a parfaitement établi R. Bodéüs¹, repose dans sa capacité à être « un bon juge – ἀγαθὸς κριτής² » dans les différentes matières dans lesquelles il a reçu une éducation – παιδεία. Cette éducation, qui rend l'homme « instruit, cultivé, connaisseur³ », consiste en une pratique effective de la discipline particulière étudiée afin de permettre l'acquisition d'une forme d'expérience à travers laquelle peut se constituer une capacité à juger correctement. Ce « jugement droit – τὸ κρῖναι ὀρθῶς⁴ » permet ensuite d'évaluer et de juger les productions ou les activités afférentes à la matière étudiée. Si cette expérience fournit donc à l'homme qui la possède une certaine connaissance de l'objet qu'il étudie, celle-ci ne peut être pour autant assimilée à l'expérience en quelque sorte professionnelle de celui qui est expert – τεχνίτης⁵ – en la matière. En effet : « Dans toute étude et toute recherche, la plus humble comme la plus noble, il semble bien y avoir deux sortes

principalement à faire en sorte que les hommes à qui ils s'adressent se détournent de l'amour de l'honneur qui constitue leur horizon politique au profit de l'amour des choses nobles. Une telle interprétation tend à faire de l'*EN* une forme de manuel de la vertu véritable et évacue, selon nous à tort, la problématique essentiellement politique et nomothétique de l'ouvrage en faisant de la question politique une question secondaire (p. 11 « the practical intent of Aristotle's teaching, then, cannot be reduced to a narrowly or conventionally political one »). Elle évacue aussi paradoxalement, en prétendant l'exposer, la méthode en partie dialectique que déploie Aristote, mêlant dans son argumentation des faits considérés comme vrais par ses interlocuteurs, et qu'il discute, et d'autres vrais simplement qu'il admet. La critique de W. J. Thompson était d'ailleurs déjà anticipée par C. Lord : « Not every stage of every argument can be expected to reflect Aristotle's real views: it cannot be assumed that Aristotle shares fully every opinion that he repeats or appeals to, particularly when that opinion reflects a powerful prejudice on the part of his audience. In short, when one read the *Politics* it is necessary to be alert to the context and the implications of a particular statement if one is to assign it proper weight in Aristotle's argument as a whole. » (p. 32-33). Ce que C. Lord dit de la *Politique* nous semble également vrai de l'*EN* et implique de ne pas caricaturer l'état moral et le rapport à la vertu que peuvent entretenir les *gentlemen* auxquels Aristote s'adresse. L'article de T. W. Smith cité précédemment nous semble tomber, dans le principe, dans le même travers que celui de W. J. Thompson.

¹ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 180-219.

² *EN* I, 1, 1094b28.

³ J. Souilhé, *op. cit.*, p. 62.

⁴ *EN* X, 10, 1181a18.

⁵ Le terme sert à Aristote à désigner les personnes possédant des compétences techniques. Lorsqu'il est accolé à l'adjectif βάνανσος le terme prend une connotation péjorative qui renvoie à la dimension en partie servile de l'activité par trop spécialisée : *Pol.* I, 13, 1260b1 ; I, 11, 1258b26 ; III, 4 1277b1 ; VIII, 2, 1337b4-17. C. Lord, *op. cit.*, souligne la nécessité de ne pas confondre ce que « les Grecs » qualifient de βάνανσος, et ce qu'Aristote considère comme tel : « in Aristotle's view, the pursuit of proficiency in "certain liberal sciences" may also be banausic. » p. 52.

d'état, dont l'un est, à juste titre, nommé « science de la chose » – ἐπιστήμη τοῦ πράγματος –, et l'autre une certaine espèce de culture. Il appartient, en effet, à l'homme cultivé – πεπαιδευμένου – de pouvoir de manière appropriée – εὐστόχως – juger avec sagacité de ce qui est bien ou mal dit dans un discours. Car, en vérité, nous pensons que celui qui possède une culture générale est quelqu'un de cette sorte et qu'être cultivé c'est être capable de faire ce qui vient d'être dit. »¹ Prenant l'exemple de la musique ou de la médecine Aristote distingue bien, dans ces deux cas, l'aptitude de l'homme qui possède une expertise technique avancée et qui peut être considéré en ce sens comme savant, et la connaissance du πεπαιδευμένος qui est apte à juger en ces matières, sans nécessairement avoir la maîtrise que supposent les exigences de la spécialisation dans ces disciplines particulières. Fruit de l'éducation libérale², cette expérience permet à l'homme éduqué de connaître les objets qu'il prend pour étude ou que son action lui fait produire, tout en restant dans un degré de non-spécialisation suffisant pour éviter la forme d'asservissement qui guette l'expert selon Aristote³. Pour reprendre l'efficace formule de R. Bodéüs : « Bref, en chaque domaine, la παιδεία doit se garder de vouloir à tout prix former des hommes de sciences. »⁴ Le πεπαιδευμένος est donc celui qui possède une culture générale⁵, au sens strict du terme, qui le rend apte à juger dans des matières pour lesquelles il a acquis cette faculté à juger droit dans l'immanence d'une pratique pourtant irréductible à l'expérience technique du praticien⁶. Être un bon juge c'est donc avoir une capacité suffisante de compréhension, garantie par une fréquentation assidue de la matière en question, qui, lorsqu'il s'agit des choses belles et justes dont parle la politique s'assimile à la vertu politique elle-même

¹ *Part. des An.* I, 1, 639a1-8.

² Aristote oppose ainsi l'éducation professionnelle – τὴν τεχνικὴν παιδείαν – (*Pol.* VIII, 6, 1341b9-10) et l'éducation libérale – ἐλευθέριος καὶ καλὴ παιδεία – (*Pol.* VIII, 3, 1338a32.) Voir par exemple ce qu'Aristote dit des différents types d'éducation physique au chapitre 4 du livre VIII de la *Politique*.

³ Ce refus de l'éducation professionnelle et technique joue un rôle fondamental dans l'établissement du programme pédagogique aristotélicien notamment en musique et en gymnastique. Nous reviendrons sur ces points fondamentaux développés dans le livre VIII de la *Politique*.

⁴ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 201.

⁵ Nous reprenons à notre compte l'expression par laquelle Tricot désigne le résultat de ce type d'éducation dans sa traduction de ce passage : « Ainsi donc, dans un domaine déterminé, juge bien celui qui a reçu une éducation appropriée, tandis que, dans une matière excluant toute spécialisation, le bon juge est celui qui a reçu une culture générale. » J. Tricot, p. 41. Sur la valorisation de la culture générale par Aristote relativement à Platon (voir notamment *Lettre VII*, 340b) : J. Souilhé, *op. cit.*, p. 62-63. Voir également Isocrate, *Sur l'échange*, §171.

⁶ L'acquisition de cette capacité particulière, et qui peut sembler incomplète à l'œil de l'expert, implique selon Aristote de commencer par se former par la pratique, puis de la délaisser : « Puisque, pour pouvoir juger, il faut prendre une part active, pour cette raison, l'on doit, étant jeune, s'attacher à la pratique ; mais, devenu plus âgé, l'on doit l'abandonner, sachant par ailleurs juger ce qui est beau et se réjouir à bon escient grâce à l'étude qu'on a faite dans sa jeunesse. » *Pol.* VIII, 6, 1340b24-25.

qu'est la prudence, irréductible à une forme technique d'expertise sur les matières politiques¹. Que ce soit pour la médecine, pour la musique, ou pour d'autres matières, le *πεπαιδευμένος* par excellence est donc celui qui « se reconnaît à l'aptitude à juger correctement les œuvres d'autrui² ».

Or c'est précisément cette capacité à juger correctement qui, selon Aristote, a fait défaut à ses prédécesseurs et aux sophistes qu'il critique, incapables qu'ils sont de comprendre que la sélection, parmi les lois existantes, des lois qui peuvent être appliquées ou non à leur situation politique actuelle, nécessite une certaine « compréhension – *συνέσεως*³ » de celles-ci, afin d'« en juger correctement – *τὸ κρίναι ὀρθῶς*⁴ » ; et Aristote de revenir ensuite aux réflexions liminaires de l'*EN* sur ce point : « Car ce sont les gens expérimentés qui, en chaque sorte de choses, jugent correctement des œuvres, qui comprennent par quels moyens ou de quelle manière elles sont menées à bien, et savent voir quel genre de composition s'harmonise avec quel public, tandis qu'avec des gens sans expérience, bien content s'il ne leur échappe pas qu'une œuvre est bien faite ou ratée comme en peinture. οἱ γὰρ ἔμπειροι περὶ ἕκαστα κρίνουσιν ὀρθῶς τὰ ἔργα, καὶ δι' ὧν ἢ πῶς ἐπιτελεῖται συνιᾶσιν, καὶ ποῖα ποίοις συνάδει· τοῖς δ' ἀπειροῖς ἀγαπητὸν τὸ μὴ διαλανθάνειν εἰ εὖ ἢ κακῶς πεποίηται τὸ ἔργον, ὥσπερ ἐπὶ γραφικῆς. »⁵ Le parallèle évident que l'on peut établir entre les premières remarques méthodologiques d'Aristote et ces dernières lignes permet d'affirmer qu'il s'adresse bien à des auditeurs qui, eux, doivent être en mesure de discerner, de comprendre, au sein des matières pratiques, ce qui convient à telle ou telle situation ou ce qu'il faut éviter.

S'agit-il alors tout simplement d'un ensemble d'hommes déjà prudents et désirant continuer à l'être ? On aurait du mal à comprendre la nécessité même du projet aristotélicien et son insistance sur sa finalité pratique. Aristote l'affirme d'ailleurs clairement : pour des hommes déjà vertueux comprendre le pourquoi (*τοῦ διότι*⁶) n'a que peu d'incidence ou d'importance dans la mesure où savoir où se situe la vertu et ce qu'elle est pratiquement – c'est-

¹ On trouve ici une réflexion qui nous semble particulièrement intéressante sur la critique que l'on peut faire de la prétention de l'expertise à gouverner en matières politiques. Voir sur ce point le rapprochement intéressant que M.-N. Ribas opère entre la pensée d'Aristote et celle de C. Castoriadis : M.-N. Ribas, *op. cit.*, p. 364. Cette conception de la capacité politique de l'homme éduqué possède bien sûr des implications fondamentales quant à la conception aristotélicienne de la démocratie : J. Terrel, *op. cit.* Pour une analyse historique de cette question : P. Ismard, *La démocratie contre les experts. Les esclaves publics en Grèce ancienne*, Paris, Seuil, 2015.

² R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 195.

³ *EN X*, 10, 1181a18.

⁴ *EN X*, 10, 1181a18.

⁵ *EN X* 10, 1181a19-23.

⁶ *EN I*, 2, 1095b7.

à-dire déterminer dans l'immanence de l'action le comportement vertueux à effectuer – ne nécessite pas de connaître le pourquoi du caractère vertueux de l'acte posé. Si l'on a déjà l'habitude de bien agir, la connaissance du principe universel du *ὄτι* que fournit le *διότι*, c'est-à-dire le pourquoi de la vertu de nos actes, ne nous sera que faiblement utile, pour ne pas dire inutile, dans l'action elle-même¹. En quel sens la démarche aristotélicienne est-elle alors tendue vers l'action ? Curieux ouvrage en effet, qui ne s'adresse ni aux vicieux pour les rendre bons, ni aux vertueux qui « n'ont nul besoin de dissertations sur la vertu² » au regard de l'état de leur vie morale.

Pour comprendre cette apparente insignifiance du projet aristotélicien relativement à l'acquisition effective et pratique de la vertu, il faut revenir une dernière fois au dernier chapitre de l'*EN*. En effet, c'est la conjonction des indices contenus dans le prologue et dans l'épilogue de l'*EN* qui permet de comprendre que le projet qu'il déploie est conçu à l'adresse d'hommes non seulement un en sens vertueux et expérimentés, mais aussi et surtout qui désirent acquérir (ou auquel Aristote veut faire acquérir) « la capacité de législateur³ » : les actuels et futurs nomothètes de la cité⁴. La dimension éminemment pratique de son entreprise peut donc être comprise comme suit : il s'agit d'effectuer et compléter la formation du nomothète pour que celui-ci soit capable de prendre en charge l'établissement des normes présidant au fonctionnement de la cité et à son bien.

L'action dont il s'agit ici n'est donc pas tant, ou plutôt pas d'abord celle qui consisterait à devenir soi-même vertueux par la lecture ou l'écoute assidue de vérités théoriques universelles portant sur les matières pratiques, mais bien de permettre *in fine* que les hommes éduqués qui sont ses interlocuteurs acquièrent une connaissance du « pourquoi » qui leur permettra de bien déterminer les fins auxquelles doivent tendre les citoyens dont ils ont ou auront la charge. Et si la détermination de ces normes par la prudence nomothétique – *φρόνησις νομοθετική* – est une activité théorique et intellectuelle, en ce qu'elle ne produit pas au sens strict du terme une action,

¹ Nous reviendrons par la suite, et en détail, sur le rapport entre l'éducation, l'habitude et la saisie des faits et des principes de la vie morale. Soulignons dès à présent la pertinence de l'article de I. Vasilou, art. cit., sur cette question.

² P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 41

³ *EN X*, 10, 1180b29.

⁴ Peut-être Aristote s'adresse-t-il également aux philosophes en herbe qu'il forme, désireux à leur tour de former de futurs législateurs ? C'est l'hypothèse que soutient notamment A. Tessitore, « Aristotle Ambiguous Account of the Best Life », *Polity*, vol. XXV, n° 2, 1992, p. 197-215. Selon lui (p. 197), il faut distinguer dans les auditeurs d'Aristote : « those inclined toward an active political life and those who are potential philosophers ». La prise en considération de cette double audience permet selon lui de résorber en partie – sans les faire disparaître, puisqu'elles sont constitutives de la pensée d'Aristote – les tensions interprétatives relatives à la question du meilleur genre de vie possible. Nous reviendrons sur cette question et sur l'interprétation qu'en propose A. Tessitore.

elle n'en est pas moins pour Aristote, comme nous l'avons déjà vu, la forme d'activité pratique par excellence : « Agissent surtout et au sens fort du terme ceux-là, disons-nous, qui, par leurs pensées, dirigent en architectes, les actions d'autrui – μάλιστα δὲ καὶ πράττειν λέγομεν κυρίως καὶ τῶν ἐξωτερικῶν πράξεων τοὺς ταῖς διανοίαις ἀρχιτέκτονας. »¹ C'est donc à ces architectes des actions d'autrui que s'adresse le projet aristotélicien, architectes dont il requiert de la vertu et une expérience dans les matières pratiques qui touchent au beau, au juste et à la politique².

On comprend alors en quel sens pour ses auditeurs vertueux « il peut y avoir un grand profit à tirer d'un savoir sur ces matières – πολυωφελὲς ἂν εἴη τὸ περὶ τούτων εἰδέναι³ ». Le profit le plus évident concerne bien évidemment la finalité qu'Aristote assigne à ses recherches. Pour un homme vertueux et expérimenté désireux d'acquérir la prudence nomothétique, le savoir exposé dans l'*EN* et dans la *Politique* – qui constitue en ce sens la toute première formulation systématique de la science politique⁴ – est une aide théorique cruciale dans la compréhension plus approfondie de la finalité des actions humaines, des formes existantes de constitution et des moyens à mettre en œuvre pour éduquer les citoyens et garantir ainsi leur bonheur et celui de la cité. Cette aide, Aristote n'est d'ailleurs pas le seul à la lui apporter : les différents recueils de lois qui ont pu être rédigés par ses prédécesseurs (ou par lui-même) constituent un autre savoir tout à fait intéressant pour le travail du nomothète, même s'il n'est pas suffisant pour le former complètement. La contribution théorique décisive qu'apporte Aristote est en ce sens d'un grand profit dans la mesure où elle est une aide à l'intelligence et au discernement pour le nomothète en vue de son action pour les autres.

¹ *Pol.* VII, 3, 1325b21-23.

² Cette position établie par R. Bodéüs et à laquelle nous souscrivons est également défendue par R. Polansky, « Aristotle on Political Change », in D. Keyt, et F. Miller Jr., (eds.), *A companion to Aristotle's Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 323-345. R. Curren, *op. cit.*, souscrit également à cette affirmation mais l'élargit en un certain sens en affirmant que les propos d'Aristote, s'ils sont avant tout adressés aux nomothètes bien éduqués et dont la moralité est établie (p. 79), pourront également avoir un effet sur des législateurs dont le comportement et le gouvernement sont à réformer. Selon lui Aristote fournit en effet, notamment dans les livres dits réalistes de la *Politique* des arguments à destination des membres de son audience qui voudraient convaincre des législateurs de tous les types de régime. Qu'il y ait dans le propos aristotélicien des arguments intéressants pour convaincre les tyrans de modifier leurs régimes, même dans leur propre intérêt, cela est tout à fait exact. Cela ne fait pas pour autant des tyrans et des démocrates extrémistes d'Athènes (p. 108), si ce n'est en un sens très indirect, des membres de l'audience d'Aristote au sens rigoureux du terme. La question ensuite de savoir, à la suite de l'expérience platonicienne, dans quelle mesure le discours du philosophe ayant lu l'*EN* et la *Politique* peut convaincre efficacement ou non le tyran de réformer son gouvernement relève d'un autre problème.

³ *EN* I, 1, 1095a11.

⁴ Nous souscrivons pleinement au jugement de P. Pellegrin sur ce point, qui affirme que ce premier traité de science politique « restera longtemps sans concurrent, et sans doute toujours sans concurrent à sa hauteur. » P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 60.

Mais ce profit peut également être envisagé sur un plan plus individuel. Si Aristote attend de ses auditeurs qu'ils soient vertueux, la vertu dont il dispose ne nécessite pas, sur le plan de l'action, la connaissance du pourquoi¹. En un certain sens il requiert donc de son auditoire une forme de vertu matérielle par laquelle ils agissent vertueusement sans nécessairement être à même de rendre pleinement raison du caractère vertueux de leurs actes vertueux. La connaissance acquise dans l'étude de la définition de la vertu, de ses autres, de ses contrefaçons, ou encore de ses modes d'acquisition semble ainsi apporter une connaissance *formelle* à l'homme déjà vertueux *matériellement* par laquelle il complète et en un sens parachève sa compréhension de ce qu'est la vertu. Ainsi, et comme le souligne R. Bodéüs : « seul, le politique, auquel Aristote adresse, selon nous, ses discours, sera en mesure, par ailleurs, de tirer profit de ces discours pour son agir propre. Le même homme auquel le Stagirite destine son enseignement, parce qu'il compte sur lui pour fixer, sous forme de lois, les normes véritables du bien dans la Cité, sera aussi celui qui, d'un autre côté, pourra trouver, dans cet enseignement, de quoi éclairer son action² ».

(d) « Parachever la philosophie des affaires humaines » – 2^{de} perspective

La question de savoir si Platon est ou non inclus dans les prédécesseurs qu'Aristote critique à la fin de l'*EN* est restée jusque-là sans réponse. Faut-il considérer qu'Aristote tient pour totalement insatisfaisantes les perspectives de son maître sur la question de la législation³ ?

Le sens de la critique aristotélicienne des prédécesseurs dans la fin de l'*EN* consiste à affirmer que la seule collection de lois réputées ou de constitutions existantes ne fournit pas au législateur les moyens de discerner celle qui convient à la situation dans laquelle il se trouve. Si l'on considère qu'Aristote fait ici référence, non pas uniquement à l'empirisme et à la rhétorique politique des sophistes, mais également aux *Lois* de Platon⁴, la critique qu'il dresse de son maître n'est du coup en un certain sens que partielle. En effet le Stagirite ne récuse pas en elle-même la démarche de collection des lois, puisque « les recueils de lois et de constitutions politiques sont très intéressants pour ceux qui ont la capacité de les étudier, de discerner ce qui s'y trouve de bien ou, au contraire, de mal et de voir quels genres de dispositions s'harmonisent

¹ *EN* I, 2, 1095b6-8.

² R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 218.

³ G. et J. formulent très explicitement ce questionnement : « L'auteur de ces lignes ignore-t-il donc la *République* et les *Lois* de Platon ? » G. & J., *EN*, t. II, 2, p. 911.

⁴ Contrairement à ce qu'affirme G. Teichmüller, cité par J. A. Stewart, *op. cit.*, II, p. 471, n. 1, Aristote ne nous semble pas ignorer l'existence des *Lois*, évoquées par lui en *EN* X, 10, 1180a5-8.

avec quelle sorte de sujets¹ ». Il en souligne en revanche le caractère incomplet et inachevé pour la formation du nomothète, en établissant la nécessité d'une étude complémentaire qui permette de fournir à l'homme éduqué les outils théoriques à mettre au service d'une aptitude au discernement dont le contenu est exposé dans la *Politique*. Dans cette perspective il s'agit alors pour Aristote de parachever non pas *sa* philosophie des affaires humaines, mais bien *la*² philosophie des affaires humaines, déjà en partie constituée par certains pans du travail de ses prédécesseurs, auxquels il n'y aurait pas de raison de ne pas joindre Platon³. Une telle interprétation semble d'ailleurs s'accorder assez bien avec ce qu'Aristote dit de la manière dont progressent les connaissances humaines⁴. Il ne s'agit donc pas de tout récuser en bloc, loin de là, mais de rendre possible ce qui ne l'était pas à la seule considération des travaux de ceux qui l'ont précédé. Aristote le dit d'ailleurs assez explicitement pour annoncer la suite de son travail : « tâchons d'abord de voir si quelque propos partiel qui aurait du bon se trouve chez nos prédécesseurs⁵ ». Loin d'être contenue toute entière dans ses deux traités, cette philosophie des affaires humaine est donc *aussi* constituée par les recueils de lois et de constitution existantes, recueils qui forment une matière théorique formidable pour l'étude par le nomothète des possibilités multiples qui existent pour légiférer, matière dont on peut imaginer qu'elle fait partie intégrante de la science politique qu'Aristote théorise et explicite dans ses travaux, dans la continuité du travail de ses prédécesseurs. C'est d'ailleurs une démarche similaire qu'Aristote déploie dans la *Rhétorique* : « De ces choses, il est possible d'avoir une vue d'ensemble – συνοπᾶν –, non seulement à partir de l'expérience de notre propre cité – ἐκ τῆς περὶ τὰ ἴδια ἐμπειρίας –, mais il est également nécessaire pour donner des conseils autorisés en

¹ *EN* X, 10, 1181b6-12.

² C'est le choix de traduction que font entre autres R. A. Gauthier et J. A. Jolif, R. Bodéüs, T. Irwin et C. Natali.

³ Cela ne veut pas dire que la conception aristotélicienne du rôle du philosophe en politique n'est pas radicalement différente et en opposition avec celle de Platon. En ce sens on peut tout à fait dire que Platon a aussi négligé la nomothétique puisqu'il a en un certain sens assimilé le philosophe et le politique véritable et qu'il n'est pas parvenu à penser la nomothétique autrement que comme une forme de dégradation politique du travail philosophique, un pis-aller mis en place par le détenteur de la véritable sagesse. Mais cette critique et cette opposition ne nous semblent pas spécialement explicitées ni développées pour elles-mêmes à la fin de l'*EN*.

⁴ *Phys.* V, 4, 228a28-29. Voir également *Pol.* II, 8, 1268b35-36 ; *Mét.* A, 1, 993b11-19. Évoquant cette idée, R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 151 fait référence sur cette question à F. Calabi, « La crescita del sapere scientifico secondo Aristotele », *Atti della Accademia delle Scienze di Torino*, 111, 1977, p. 169-200 ; E. R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress and others Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford, Clarendon Press 1974, p. 15 et suiv. ; L. Edelstein, *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1967, p. 69-70, p. 98, p. 118-130 ; R. Mackeon, « Aristotle's Conception of the Development and the Nature of Scientific Method », *Journal of the History of Ideas*, vol. 8, n° 1, 1947, p. 3-44.

⁵ *EN* X, 10, 1181b15-17.

ces matières de pouvoir faire une enquête historique – ἱστορικὸν – des solutions trouvées chez les autres. »¹

Faut-il de ce fait considérer que l'arrière-fond théorique de ces dernières lignes ne contient aucune référence plus fondamentalement polémique et critique à l'égard de la perspective platonicienne dans la *République* mais également dans les *Lois* ? Loin s'en faut. Quand bien même la cible aristotélicienne serait prioritairement et explicitement Isocrate, les hommes politiques de son temps et la rhétorique sophistique, il n'en reste pas moins que le projet platonicien reste, aux yeux d'Aristote, un projet inabouti qui a manqué par son idéalisme, « d'explorer la législation réelle, [Platon s'étant] contenté de bâtir des théories en l'air² ». Nous souscrivons sur ce point à l'hypothèse avancée par R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif³, qui suivent eux-mêmes G. Teichmüller, selon laquelle Aristote esquisse ici une critique de l'idéalisme platonicien dans les *Lois* comme dans la *République*. En effet selon Aristote le projet platonicien refuse dans son principe même d'étudier la réalité des constitutions existantes et ce qu'elles peuvent contenir de bon, au profit d'une fondation *a priori* de la science politique qui manque son objet réel. Et c'est sûrement en partie en ce sens que Platon a laissé inexploré ce qui touche *réellement* à la science de la législation. L'usage que fait Aristote du terme précieux ἀνερεύνητον⁴ utilisé par Platon⁵ est d'ailleurs selon ces auteurs la preuve de la moquerie aristotélicienne envers l'œuvre de son maître.

Cette absence d'exploration de la science de la législation repose également, et de manière plus fondamentale, sur l'incapacité platonicienne à penser la spécificité et l'autonomie du domaine éthico-politique⁶ et corrélativement le rôle que doit y jouer le philosophe au cœur du système politique. Si cette critique n'est pas explicitée directement dans ces quelques phrases conclusives – si ce n'est à travers l'expression soulignant le caractère inexploré de la science de la législation – on peut légitimement soutenir qu'elle est ici comme contenue par anticipation, puisqu'elle se trouve au cœur de la critique de la conception platonicienne de la science du gouvernement exposée comme nous l'avons vu tout au long du livre I de la *Politique*, auquel aboutit naturellement la fin de l'*EN*. En mettant le philosophe contraint au cœur du système politique qu'il conçoit et en faisant du gouvernement des hommes une affaire de connaissance Platon montre sa mécompréhension de la nature même de l'activité de l'homme

¹ *Rhét.* I, 4, 1359b30-32.

² G. et J., *EN*, t. II, 2, p. 912.

³ *Ibid.*

⁴ Ce terme est un hapax dans le corpus aristotélicien.

⁵ *Hippias Majeur*, 298c ; *Cratyle*, 421d.

⁶ Sur cette question : P. Rogrigo, *op. cit.*, p. 31-65.

politique et de ce que c'est que d'acquérir une véritable capacité de législateur. Si le philosophe doit jouer un rôle dans le gouvernement de la cité c'est en aidant à la formation du nomothète et non pas en prenant sa place.

II. B. 3. LA RELATION ENTRE LA NOMOTHETIQUE ET L'EDUCATION : 1ERE APPROCHE

Apparaît ainsi de manière plus claire le sens profond du projet aristotélicien, notamment dans son rapport au projet platonicien : celui d'une pensée articulant la réflexion sur le gouvernement des hommes par la loi, sur l'éducation qu'un tel gouvernement présuppose tant pour les gouvernants que pour les gouvernés et sur le rôle du philosophe dans cette double perspective pédagogique et législative. En effet le projet aristotélicien peut être lu à l'aulne de l'articulation de ces deux perspectives à trois niveaux distincts.

(a) La formation du nomothète et le rôle du philosophe – Aristote critique de Platon

Tout d'abord, la mise au jour des destinataires des leçons aristotéliciennes a montré que le cœur même du projet du Stagirite dans l'*EN* et la *Politique* relève d'une action pédagogique de formation des législateurs. Sur ce point précis, l'opposition d'Aristote à Platon est notable. Selon Platon, le gouvernement des hommes n'est pas un bien mais une « tâche nécessaire¹ », et reste, pour le sage qui doit se l'imposer, un devoir auquel la cité doit le soumettre par la contrainte s'il est nécessaire². Parce qu'il est détenteur de la sagesse théorique en quoi consiste la science politique platonicienne, le philosophe doit donc se mettre au service de la cité en

¹ *Rép.* VII, 540b.

² *Rép.* VII, 539e-540c. Sur le philosophe contraint de gouverner : R. Kraut, « Egoism, Love, and Political Office in Plato », *Philosophical Review*, 82, 1973, p. 330-344 ; L. Couloubaritsis, « Le paradoxe du philosophe dans la *République* de Platon », *Revue de métaphysique et de morale*, 87, 1982, p. 60-81 ; G. Cambiano, « I filosofi e la costrizione a governare nella *Repubblica* platonica », *Acta Neapolitana*, 11, « I Filosofi e il potere nella società e nella cultura antiche », a cura di G. Castertano, Università degli studi di Napoli, Guida editori, 1988, p. 43-58 ; T. A. Mahoney, « Do Plato's philosophers-rulers sacrifice self-interest to justice ? », *Phronesis*, 37, 1992, p. 265-282 ; E. Brown, « Justice and Compulsion for Plato's Philosopher-Rulers. », *Ancient Philosophy*, 20, 2000 p. 1-17 ; E. Wagner, « Compulsion Again in the *Republic* », *Apeiron*, 38.3, 2005, p. 87-101 ; N. D. Smith, « Return to the Cave », in McPherran (ed.), *Plato's Republic: A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 83-102 ; C. Buckels, « Compulsion to rule in Plato's *Republic* », *Apeiron*, 46, 2013, p. 63-83 ; G. Cambiano, *Come nave in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*, Roma-Bari, Laterza & Figli, p. 14-41.

renonçant à ses activités philosophiques au profit du gouvernement de la cité¹. Dans cette perspective, l'activité du gouvernant est vécue par le philosophe lui-même comme une forme de dégradation à laquelle il doit se soumettre et se consacrer malgré la perspective de malheur qu'elle risque d'impliquer pour lui². Le travail même qui est ainsi opéré dans les *Lois* apparaît comme un pis-aller, et la « nomothétique philosophique » à laquelle doit se consacrer le sage reste « de second ordre [en ce qu'elle est toujours] soumise à la juridiction de la σοφία ». En cela « elle ne peut être comprise comme une nomothétique proprement et *intrinsèquement* politique³ » et c'est pour cette raison que le gouvernement de cet ordre de la réalité échappe chez Platon à celui qui est censé en être traditionnellement le souverain : l'homme politique prudent. Le philosophe, s'il n'a pas la prétention à gouverner, y est pourtant contraint et contribue ainsi à nier l'autonomie ou la consistance propre du domaine éthico-politique vis-à-vis de la sphère de la sagesse théorique⁴.

La conception de la relation qu'entretiennent le nomothète et le philosophe dans la pensée aristotélicienne est radicalement différente et permet de comprendre la spécificité du projet du Stagirite. Sur quoi repose cette différence ? Sur le refus d'Aristote de faire gouverner le philosophe⁵, dans son refus d'accorder au savoir la place que Platon lui attribuait dans le gouvernement des hommes⁶ et dans la consécration corrélative de l'autonomie du domaine éthico-politique qu'il contribue, de manière inédite, à constituer. La thèse fondamentale qui lui permet de récuser radicalement la possibilité que le philosophe assume la contrainte du gouvernement politique (volontairement ou involontairement) repose sur la différence

¹ *Rép.* VII, 540b : « Qu'ils consacrent la plus grande partie de leur temps à la philosophie, mais lorsque vient leur tour, qu'ils s'impliquent dans les tâches politiques et prennent chacun le commandement dans l'intérêt ».

² Platon va même jusqu'à évoquer, dans une forme d'écho à la mort de Socrate, la possibilité de la mort du philosophe assumant ce rôle politique : *Rép.* VII, 516e-517a.

³ P. Rodrigo, *op. cit.*, p. 35.

⁴ La reconstruction qu'I. Düring a proposé du *Protreptique* a amené à considérer qu'Aristote a partagé à une époque la thèse platonicienne de la nécessité de philosophes-rois et qu'il l'aurait ensuite abandonnée au profit d'un philosophe conseiller et formateur des gouvernants. Sur ce point : R. Curren, *op. cit.*, p. 76. Ce dernier évoque la citation attribuée à Aristote par K. von Fritz et E. Kapp, « The development of Aristotle's political philosophy and the concepts of nature », in J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.), *op. cit.*, p. 113-134, p. 114 : « a good king should listen to the true philosophers and be agreeable to their advice ».

⁵ S. Gastaldi, *Bios Hairetotatos. Generi di vita e felicità in Aristotele*, Naples, Bibliopolis, 2003, p. 143 : « Τὸν δὲ πολιτικὸν καὶ τὸν ἀγαθὸν νομοθέτην ἐ l'endiadi con cui Platone, nel *Politico* (309d1), indica un unico autorevole personaggio, il possessore della scienza regia, che è un grado di esercitare il potere grazie al suo sapere e insieme estende a tutti i cittadini la corretta educazione alle virtù. In Aristotele non c'è più spazio per una figura altrettanto unitaria e totalizzante. »

⁶ G. Cambiano, *op. cit.*, p. 78 : « Ciò che emerge con immediata evidenza nella riflessione politica di Aristotele è che il sapere non è più, come in Platone, il requisito e il titolo indispensabile per governare. »

structurelle qui existe entre l'excellence pratique du gouvernant – qu'il soit nomothète ou magistrat – et l'excellence théorique du philosophe¹. En matières politiques, comme en médecine² par exemple, la science théorique et la science pratique ne coïncident que par accident chez un même individu. On peut ainsi tout à fait imaginer un biologiste qui posséderait aussi les compétences d'un médecin, mais cet homme ne sera pas bon médecin *en tant que* biologiste. Inversement un biologiste ne « fera pas nécessairement un bon médecin, pourvu qu'il lui manque cette « vivacité d'esprit »³ qui lui fait saisir les cas particuliers dans ce qu'ils ont de spécifique⁴ ». De la même manière des nomothètes comme Lycurgue ou Solon⁵ semblent, selon Aristote, posséder à la fois les qualités propres des praticiens et des théoriciens de la science politique mais la coïncidence en eux de ces deux capacités relève d'un accident au sens aristotélicien du terme⁶. Car si le savoir philosophique et la connaissance théorique sur les matières pratiques sont en partie nécessaires au nomothète, elles ne remplaceront jamais la prudence législatrice par laquelle le législateur gouverne et préside concrètement à l'établissement des normes de la cité. Comme le formule très clairement P. Rodrigo : « Si comme l'enseigne l'*Éthique à Nicomaque*, la sagesse philosophique ne peut pas prétendre se substituer à la *décision* éthique prudente d'un chacun (si donc la σοφία est essentiellement différente de la φρόνησις), alors *a fortiori*, le savoir philosophique ne peut pas se substituer à l'institution *politique* de la loi qui est l'acte d'une prudence nomothétique architectonique par rapport à la première espèce de prudence. »⁷ Le rôle du philosophe dans cette économie générale de la science pratique qu'est la politique n'est donc pas de jouer le rôle du législateur comme le souhaite Platon, mais plutôt de fournir au nomothète les éléments nécessaires à sa

¹ Cette différence explique en grande partie les tensions apparentes qui peuvent exister dans l'exposition aristotélicienne du meilleur genre de vie possible dans l'*EN*. Sur ce point, et sur le rapport entre vertu morale et vertu intellectuelle dans l'*EN* : A. Tessitore, art. cit.

² Sur les analogies qu'Aristote dresse entre la politique et la médecine : W. Jaeger, « Aristotle's use of medicine as model of method in his ethics », *Journal of Hellenic Studies*, vol. 77, 1957, p. 54-61; G. Lloyd, *The Growth and Structure of his Thought*, London, Cambridge University Press, 1968, p. 56-57, p. 102-108, p. 205-207, p. 284-289 ; J. Jouanna, « Médecine et Politique dans la *Politique* d'Aristote (II, 1268b25 – 1969a28) », in *Autour de la Politique d'Aristote*, *Ktéma*, n° 5, 1980, p. 257-266.

³ Traduction par P. Pellegrin du terme ἀγγίνοια, étudié dans le dernier chapitre du livre I des *Seconds Analytiques*.

⁴ P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 35.

⁵ *Pol.* II, 12, 1273b27-34. Non seulement Lycurgue et Solon ont contribué activement à la vie politique de leurs cités, mais ils ont également « fait connaître leurs vues sur la constitution ».

⁶ G. Cambiano, *op. cit.*, p. 83 : « Nella prospettiva di Aristotele, però, il titolo a governare, ammettendo per ipotesi che un filosofo l'avesse, non deriva dall'essere filosofo e dal possedere un sapere che in quanto teoretico lo distingue dagli altri, ma dal fatto di essere anch'egli un cittadino dotato delle caratteristiche – in primo luogo la libertà e l'uguaglianza – che abilitano tutti i cittadini a partecipare alle decisioni collettive e a ricoprire cariche a rotazione. »

⁷ P. Rodrigo, *op. cit.*, p. 41.

formation et à son discernement. « Chassé de la scène politique » pour reprendre l'expression de P. Pellegrin, le philosophe s'établit alors solidement « en coulisse en tant que formateur de l'homme politique sous sa forme développée, c'est-à-dire du législateur¹ ». La connaissance dont dispose Aristote, et qu'il expose dans l'*EN* et la *Politique*, est donc une des sources privilégiées à laquelle le nomothète peut venir se former afin de mener à bien son œuvre propre, sans que cette connaissance elle-même oblige le philosophe – dont l'activité est principalement théorétique puisqu'il vise à connaître avant toute chose – à descendre dans l'arène (pour ne pas dire la caverne) politique. C'est là que réside la différence fondamentale entre le philosophe platonicien et le philosophe aristotélien dans leur rapport à la nomothétique et à la formation du législateur. Laissons sur ce point P. Pellegrin conclure :

« Que l'essentiel de l'activité du philosophe soit pour Platon la contemplation de réalités immuables, intelligibles et plus réelles que leurs copies empiriques, on peut s'entendre sur ce point. Mais cette « vie philosophique » détourne tellement peu le philosophe platonicien de la vie politique, que c'est lui qui se prétend le seul à même de gouverner la cité. Pour instaurer la *cohabitation* chez le philosophe des vies théorétique et pratique, la *République* préconise la contrainte. Il faut forcer le dialecticien ébloui à redescendre dans la caverne s'occuper de libérer des enchaînés imbéciles qui risquent de l'en remercier en lui faisant boire la ciguë... La nette séparation qu'Aristote instaure entre le rôle du philosophe et celui du gouvernant permet d'échapper à l'obligation d'en venir à de telles extrémités et, accessoirement, évite le malheur du gouvernant qui en découle.

Le philosophe, quand il spécule sur la cité excellente, n'attend pas de résultats pratiques. Il a, de ce fait, les mains propres, non pas parce qu'il n'a pas de mains, puisque ses analyses sont *prises en mains*, continuons la métaphore, par le législateur. »²

Et c'est cette continuation et cette reprise en main qui justifient l'affirmation de la visée paradoxalement, mais éminemment, pratique³ des théoriques leçons aristotéliennes exposées

¹ P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 59. G. Cambiano, *op. cit.*, p. 78-83 propose un éclairage historique, biographique et psychologique intéressant de ce rapport plus distant du philosophe stagirite au pouvoir politique, qui serait lié à son statut de mètèque. Nous y reviendrons.

² P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 417.

³ Sur ce point : R. Curren, *op. cit.*, chap. 3. 2 « The practical intent of Aristotle's political thought ».

dans l'*EN* et la *Politique*. Entreprises pour elles-mêmes¹ elles n'en restent pas moins un élément déterminant de la formation théorico-pratique nécessaire à tout bon nomothète désireux d'acquiescer une véritable et pleine capacité de législateur. Ce « programme philosophique pour les législateurs au fait de l'histoire² », pour reprendre l'expression dont se sert R. Bodéüs pour désigner le projet aristotélicien, est donc bien en définitive un programme pédagogique de formation du nomothète.

C'est donc en ce sens premier que la réflexion qu'Aristote propose dans la philosophie des affaires humaines qu'il expose, articule fondamentalement l'éducation et la législation. Cette articulation se donne également à voir à un second niveau : celui de l'action du nomothète lui-même en tant que pédagogue.

(b) Le nomothète comme pédagogue : 1ère approche

Pour décrire le programme d'Aristote et l'intention générale de son propos, G. Bien affirmait en 1973 que le travail du Stagirite consistait en une forme « d'éducation de l'éducateur³ ». Par cette formule il soulignait non seulement que le nomothète était bien le destinataire du projet aristotélicien mais il affirmait aussi que le législateur est également et fondamentalement un pédagogue, un éducateur lui-même⁴. C'est en ce second sens que l'on peut dire que le projet d'Aristote peut être pensé comme l'articulation d'une perspective pédagogique et d'une perspective relative à la pensée de l'efficacité de la loi comme moyen d'éducation.

Cette fonction pédagogique du législateur repose sur la dimension elle-même éminemment pédagogique de la loi, fondée sur trois de ses caractéristiques qu'Aristote évoque clairement dans les dernières pages de l'*EN* et qu'il s'agit juste pour l'instant de présenter sommairement⁵.

¹ Aristote évoque ainsi en *Politique* VII, 3, 1325b20-24 une forme de vie active théorique constituée par « les considérations et les spéculations autonomes et qui se prennent elles-mêmes pour objets » qui peuvent tout de même constituer « une certaine sorte d'action » comme « dans le cas des gens qui par la pensée dirigent ces actions ». Sur ce point : P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 417. Nous y reviendrons à la fin du troisième chapitre.

² R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 71 : c'est le titre du troisième chapitre de l'ouvrage. Voir également R. Bodéüs, *Aristote, la justice et la cité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 7-19, p. 103-121.

³ G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg-München, Verlag Karl Alber, 1973, p. 231.

⁴ C'est ce qui fait dire à H.-I. Marrou, *op. cit.*, p. 159 qu'Aristote est un « précurseur » parce qu'il fait au législateur l'obligation effective de traiter de l'éducation. Sur ce point : J. Lombard, *op. cit.*, p. 7-25.

⁵ Sur ce point, la pensée d'Aristote rejoint sur de très nombreux aspects celle de Platon : R. Curren, *op. cit.*, p. 35-53.

Tout d'abord, la loi apparaît comme l'expression d'une certaine forme de rationalité¹ et d'ordre². En tant que « règle qui émane d'une certaine prudence et d'une certaine intelligence – λόγος ὢν ἀπό τινος φρονήσεως καὶ νοῦ³ », la loi s'oppose à l'inconstance des passions et à leur tumulte. Sa rationalité garantit une forme de stabilité qui, quand elle est établie sous la conduite du nomothète instruit et prudent, imprime un ordre juste tant dans l'âme du citoyen que dans le corps politique lui-même. La loi structure ainsi le comportement des individus en soumettant la part irrationnelle de l'âme à une norme qui la contraint, la tempère et l'oriente dans le sens de l'action bonne. La dimension pédagogique de la loi ressort donc ici de sa capacité à empêcher l'expression anarchique des passions chez les enfants mais également chez « la plupart des hommes – οἱ πολλοὶ⁴ », incapables de suivre la raison, et la loi qui en est l'expression politique, de manière volontaire et autonome.

De ce fait, c'est également parce qu'elle possède une dimension contraignante qu'Aristote confère à la loi une vertu et une efficace pédagogiques. En tant qu'elle est adossée à des dispositifs de châtiments et de récompenses, « la loi détient un pouvoir coercitif – ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν⁵ » par lequel elle peut imposer son ordre à des hommes dont l'attrait pour la vertu est faible voire nul et dont l'état moral est tel qu'il rend impossible l'obéissance non contrainte à la loi de la cité. Sur ce point Aristote compare d'ailleurs la force impersonnelle de la loi, qui ne suscite pas d'inimitié personnelle de la part du citoyen qui doit lui obéir⁶, et la faiblesse relative de l'autorité paternelle qui, si elle comporte tout de même certains avantages⁷, « ne possède pas la force ni les moyens de contrainte requis – οὐκ ἔχει τὸ ἰσχυρὸν οὐδὲ δὴ τὸ ἀναγκαῖον⁸ » pour faire obéir les membres de la cité. Comme le souligne M. Defourny « dominer les passions, réprimer les instincts désordonnés, modeler l'esprit à l'idéal voulu, imprimer aux actions une ligne conforme, c'est là une dure besogne dont le succès requiert l'appui d'une force coercitive. Par suite, le seul éducateur possible et l'éducateur de droit sera celui qui possède cette force coercitive. Cette puissance n'existe ni chez les parents,

¹ *Pol.* III, 16, 1287a32 : « la loi est une raison sans désir ». Voir également *EN* V, 10, 1134a35.

² *Pol.* III, 16, 1287a18 ; VII, 4, 1326a25-33.

³ *EN* X, 10, 1180a21-22.

⁴ *EN* X, 10, 1180a4. Nous reviendrons longuement par la suite sur cette expression et son caractère problématique.

⁵ *EN* X, 10, 1180a21.

⁶ *EN* X, 10, 1180a22-24 : « De plus, alors que les hommes provoquent l'inimitié lorsqu'ils contrarient nos tendances, même s'ils font ainsi ce qui est correct, la loi, elle, ne suscite pas d'inimitié lorsqu'elle prescrit ce qui est honnête. »

⁷ Avantages évoqués dans la suite du chapitre lorsqu'Aristote envisage certains intérêts du modèle privé d'éducation. *EN* X, 10, 1180b5-7 : dans le cadre de l'éducation familiale « on peut compter au préalable sur l'affection des enfants et leur inclination naturelle à obéir à leurs parents ».

⁸ *EN* X, 10, 1180a19-20.

ni en général chez les particuliers (...) Elle est le privilège exclusif de l'État. A l'État, par conséquent, à la loi de régler tout ce qui concerne l'éducation. »¹

Enfin, la loi possède également une dimension pédagogique en ce qu'elle est le moyen privilégié par lequel peut se mettre en place cette préoccupation commune² pour l'éducation dont Aristote souligne la nécessité et qu'il appelle de ses vœux : « Ainsi donc le mieux est que voie le jour une préoccupation commune de l'éducation et qu'elle soit correcte. κράτιστον μὲν οὖν τὸ γίνεσθαι κοινήν ἐπιμέλειαν καὶ ὀρθήν. »³ Une telle éducation nécessite en effet un moyen collectif qui s'applique à la fois à tous et qui puisse avoir une efficacité dans la durée puisque l'acquisition de la vertu se fait essentiellement par la mise en place d'habitudes vertueuses dès la plus petite enfance⁴. Or « quand les préoccupations sont communes en effet, elles s'exercent évidemment par le moyen de lois – αἱ μὲν γὰρ κοιναὶ ἐπιμέλειαι δῆλον ὅτι διὰ νόμων γίνονται⁵ ». En effet, si pour être bon « il faut d'abord être bien élevé, acquérir de bonnes habitudes et vivre ensuite de cette façon – τὸν ἐσόμενον ἀγαθὸν τραφήναι καλῶς δεῖ καὶ ἐθισθῆναι, εἶθ' οὕτως ἐν ἐπιτηδεύμασιν ἐπιεικέσι ζῆν⁶ », la mise en place d'un système législatif disposant à la vertu devient alors la condition *sine qua non* à l'éducation réelle des citoyens. Cela conduit même Aristote à faire de cette capacité à disposer les citoyens à la vertu le critère décisif du jugement de valeur que l'on peut porter sur tel ou tel législateur : « Les législateurs, en effet, cherchent à créer, chez leurs concitoyens, les habitudes qui les rendent bons et le souhait de tout législateur est celui-là. Quant à tous ceux qui échouent à le faire, ils ratent leur but. Et c'est là ce qui distingue un bon régime politique d'un mauvais. οἱ γὰρ νομοθέται τοὺς πολίτας ἐθίζοντες ποιοῦσιν ἀγαθοὺς, καὶ τὸ μὲν βούλημα παντὸς νομοθέτου τοῦτ' ἐστίν, ὅσοι δὲ μὴ εἴδω αὐτὸ ποιοῦσιν ἀμαρτάνουσιν, καὶ διαφέρει τούτῳ πολιτεία πολιτείας ἀγαθὴ φαύλης. »⁷ Par là il affirme le rôle déterminant que joue la loi dans la conduite des âmes de la cité vers la vertu en soulignant la responsabilité pédagogique et éthique du nomothète. Comme le souligne R. R. Curren : « Aristote thus seems to identify law and education as the two fundamental and deeply interdependent tools of political practice. »⁸ Cette responsabilité ne concerne d'ailleurs pas uniquement le législateur au sens strict, rigoureux et restreint du

¹ M. Defourny, *op. cit.*, p. 172.

² R. Curren, *op. cit.*, p. 127 : « Aristotle's arguments for the importance of education are intimately connected with his arguments for its public sponsorship. » Voir sur ce point : C. Lord, *op. cit.*, p. 48-51.

³ *EN X*, 10, 1180a29-30.

⁴ De là découlera la nécessité d'une forme de stabilité des lois dans la politique aristotélicienne. Nous reviendrons sur ce point controversé par la suite.

⁵ *EN X*, 10, 1180a34-35.

⁶ *EN X*, 10, 1180a14-15.

⁷ *EN II*, 1103b3-6.

⁸ R. Curren, *op. cit.*, p. 5.

terme – celui qui édicte des lois pour la cité – puisqu’Aristote souligne que la capacité nomothétique est aussi en un certain sens nécessaire au particulier, par exemple au père de famille, qui chercherait à « aider ses propres enfants et ses amis à devenir vertueux¹ »². Cette assimilation par analogie du père de famille à une forme de législateur dans le contexte du livre X de l’*EN* souligne bien la relation fondamentale que l’activité de législation entretient avec l’éducation. Comme le souligne R. Bodéüs à propos de ce rapprochement : « Le propos d’Aristote est, en effet, de montrer que les conditions assurant le respect du bien par la contrainte auprès de la masse sont du même ordre que les conditions nécessaires pour garantir l’action vertueuse de la jeunesse, le plus souvent rebelle à la raison, parce que portée aux passions. Aristote s’attache au problème fondamental de la *paideia*. »³

(c) Une ellipse à double foyer

Cette relation entre législation et éducation peut être décrite selon nous à l’aide de l’image de « l’ellipse à double foyer⁴ » qui exprime bien la dynamique politique dans laquelle Aristote souhaite inscrire l’action de son législateur et des futurs nomothètes que ses réflexions contribuent en partie à former. Puisque l’obéissance à la loi suppose une certaine forme d’éducation à la vertu et que l’éducation à la vertu suppose elle-même la mise en place d’un système constitutionnel et législatif juste et orienté vers le bien⁵, c’est bien la formation du législateur-pédagogue qui doit devenir le cœur de la préoccupation du philosophe. En effet ce sont les deux foyers de l’action pédagogique et de l’action nomothétique qui nourrissent et instaurent dans la cité la dynamique de la vertu et du bien et qui en garantissent dans le temps l’efficacité et la pérennité. La formulation et en quelque sorte la réponse en grande partie pédagogique qu’Aristote apporte au problème de la définition du régime constitutionnel idéal

¹ *EN* X, 10, 1180a

² En ce sens les leçons aristotéliennes seront aussi utiles à des hommes n’étant pas nécessairement directement engagés dans les affaires politiques de leur cité, ou vivant dans des régimes dans lesquels l’autorité publique se désintéresse de l’éducation de ses citoyens : *EN* X, 10, 1180a30-32.

³ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 108.

⁴ Nous reprenons cette image à Paul Ricoeur. Cette image lui a servi à désigner certaines structures de sa pensée herméneutique mais elle lui a également servi à décrire et interpréter la pensée d’autres auteurs. P. Ricoeur, « L’herméneutique du témoignage », *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, [1972], 1994, p. 129.

⁵ Plusieurs interprètes évoquent, de manière différente, ce cercle vertueux. Comme nous l’avons évoqué en introduction P. Aubenque parle à ce sujet d’un « cercle de l’action politique », P. Aubenque, « Politique et Éthique chez Aristote », *Ktéma*, n° 5, 1980, p. 211-221. R. Curren, *op. cit.*, p. 87 : « If law is the servant of instruction as much as instruction is the servant of law, there is some reason to regard the practices of law in the polis at large as essential to the success of schooling. »

dans le livre VII et dans le livre VIII de la *Politique* semblent d'ailleurs en attester¹. Loin de proposer un système politique et constitutionnel au sens strict et formel du terme, les analyses d'Aristote portent avant tout sur le programme pédagogique qu'il convient de mettre en place pour éduquer les citoyens au bien et à la vertu. Les premières lignes du livre VIII le rappellent d'ailleurs très explicitement : « Que donc le législateur doive s'occuper *avant tout* de l'éducation des jeunes gens, nul ne saurait le contester. ὅτι μὲν οὖν τῷ νομοθέτῃ μάλιστα πραγματευτέον περὶ τὴν τῶν νέων παιδείαν, οὐδεὶς ἂν ἀμφισβητήσει. »² Et si l'éducation doit bien être le principal problème du législateur c'est que c'est elle qui rend possible en retour la pérennité du règne de la vertu dans la cité en contribuant à former dès le plus jeune âge des jeunes hommes vertueux, instruits et cultivés qui pourront en devenir les nomothètes prudents. En ce sens, si « l'exigence de formation éthique des âmes, c'est-à-dire l'exigence d'une discipline des habitudes du comportement sous la direction de la prudence, trouve son accomplissement dans l'institution des lois par le nomothète prudent³ », la formation de ce nomothète prudent peut être conçue comme l'accomplissement même du rôle du philosophe qui se préoccupe du bien de la cité sans pour autant y prendre une part active au sens propre du terme. C'est le rôle qu'Aristote semble avoir conçu pour lui-même et pour les réflexions contenues dans ses traités⁴.

On comprend ainsi mieux en quoi la somme des savoirs contenus dans l'*EN* et la *Politique* peut être conçue comme une contribution d'Aristote au savoir théorique nécessaire à l'homme désirent acquérir une forme de prudence nomothétique. En élaborant et en

¹ Nous reviendrons bien sûr très en détail sur ce point déterminant de notre réflexion.

² *Pol.* VIII, 1, 1337a11-12. Nous soulignons. Sur le fait qu'une telle affirmation ne fasse l'objet d'aucun doute pour lui et ses interlocuteurs : R. Curren, *op. cit.*, p. 16-19.

³ P. Rodrigo, *op. cit.*, p. 38. Voir également R. Curren, *op. cit.*, p. 82 : « The whole point of X.9 is that the proper culmination of the ethical inquiry undertaken in the *Nicomachean Ethics* lies in legislation. »

⁴ Rôle qu'il paraît évoquer dans une remarque à caractère autobiographique de l'*Éthique à Eudème* en *EE* III, 5, 1233a28-30 : « Aussi, l'on ne pourrait pas accuser quelqu'un de petitesse d'âme, si, n'étant qu'un simple métèque, il se croyait indigne du pouvoir et se soumettait aux citoyens. Διὸ καὶ οὐθεὶς ἂν εἴποι μικρόψυχον, εἴ τις μέτοικος ὄν ἄρχειν μὴ ἀξιοῖ ἑαυτόν, ἀλλ' ὑπείκει. » Métèque et privé de fonction directement politique, mais tenant le pouvoir politique très haut dans son estime, il se met à sa manière à son service sans prendre une part active au sens strict du terme au gouvernement de la cité. Le fait qu'Aristote considère Anaxagore comme modèle de l'homme théorétique, lui qui a renoncé à son statut de citoyen dans sa cité natale pour venir étudier la philosophie à Athènes comme μέτοικος, appuie cette hypothèse. Sur ce point : T. Roche, art. cit., p. 218 ; G. Cambiano, *op. cit.*, p. 78-83. Sur le statut des métèques dans l'Athènes classique : D. Whitehead, « Aristotle the Metic », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 1975, New Series, n° 21, 201, p. 94-99 ; M. Nussbaum, « Aristotelian Social Democracy » in R. B. Douglas, G. M. Mara, et H. S. Richardson (eds.), *Liberalism and the Good*, New York-Londres, Routledge, 1990, p. 203-252.

interrogeant les définitions et les principes de la vertu¹, de la justice², de l'amitié³, du plaisir⁴ et en réfléchissant sur les différentes formes de constitution et de pouvoir, Aristote contribue à former celui dont il sait qu'il dispose en partie⁵ des clés du bonheur de la cité puisqu'il doit formuler les normes contraignantes qui vont rendre possible son bien et sa vertu. En effet : « La vertu et le vice politiques, voilà (...) ce sur quoi ceux qui se soucient de bonne législation ont les yeux fixés. »⁶ D'une certaine manière c'est aussi sur cette vertu et ce vice qu'Aristote, en premier théoricien de la science politique et en éducateur, a posé son regard.

¹ *EN* II, III, IV, VII, VII.

² *EN* V.

³ *EN* VIII.

⁴ *EN* VII, 12, 1152b1-3 : « D'autre part, une étude du plaisir et de la peine revient à celui qui aborde la politique en philosophe, car c'est lui le maître artisan de la fin par référence à laquelle nous disons chaque chose ou mauvaise ou bonne tout simplement. »

⁵ Cette précision est non négligeable puisqu'Aristote lui-même souligne l'importance de facteurs extérieurs venant favoriser l'établissement d'une cité conforme à ses vœux : *Pol.* VII, 13, 1332a28-29 : « Il est dès lors nécessaire, d'après ce qu'on a dit, que parmi ces biens les uns soient déjà donnés, les autres soient procurés par le législateur. »

⁶ *Pol.* III, 9, 1280b5-6.

CHAPITRE III - LA CONDUITE DES AMES DE LA CITE ET LA VERTU DU NOMOTHETE

INTRODUCTION

Les développements précédents ont permis d'exposer le cadre dans lequel la réflexion aristotélicienne prend place, de déterminer les critiques qu'il élabore de ses prédécesseurs et d'esquisser le sens de son projet philosophique et politique. Il est apparu que celui-ci s'articule autour des deux notions fondamentales d'éducation et de législation et qu'il accorde une place déterminante, et en un certain sens décalée par rapport à Platon, au philosophe qui se met au service de la cité et du politique au moyen de la science politique qu'il élabore et expose. Il convient maintenant de déterminer l'identité, la place et le rôle que joue le politique dans cette perspective (1. Qui ?) et les finalités qu'il assigne à sa mission et à son travail dans l'organisation de la vie de la cité (2. Pourquoi ?). C'est à cette condition que l'on pourra établir plus solidement, dans la suite de notre réflexion, les définitions aristotéliciennes des activités législatrices et pédagogiques et mettre au jour leur imbrication essentielle à travers l'étude des moyens privilégiés par lesquels le véritable politique gouverne la cité.

III. A. LE POLITIQUE AU CŒUR DE LA LEGISLATION ET DE L'ÉDUCATION

Le philosophe aristotélicien, contrairement au philosophe platonicien, se trouve en quelque sorte en retrait de l'activité proprement politique de la cité. « En coulisses¹ » il se fait théoricien de la science politique au secours de celui qui est chargé d'instaurer l'ordre de la cité et de présider à ses destinées : l'homme politique. Quel est l'homme qu'Aristote désigne par une telle expression ? Et quel est le rôle spécifique qu'il assume au sein de la cité ?

III. A. 1. MAGISTRATS ET LEGISLATEURS – PRUDENCE EXECUTIVE ET PRUDENCE LEGISLATIVE

Comprendre le rôle qu'Aristote assigne à l'homme politique en tant que législateur et éducateur implique tout d'abord de bien distinguer les différentes figures de ceux qu'il considère, sous des formes et à des degrés divers, comme des hommes *politiques*. A ce propos, les deux figures principales qu'il évoque sont celles du législateur – νομοθέτης – et des magistrats, désignés par le terme οἱ ἄρχοντες. A cette distinction² qui reflète les structures

¹ Pour reprendre l'expression de P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 59.

² Cette distinction n'est que faiblement et de manière implicite thématisée d'un point de vue politique par Aristote, pour des raisons que nous expliciterons par la suite.

politiques de l'Athènes de son époque¹, dans laquelle les magistrats sont en charge des affaires courantes de la cité et veillent à l'application des lois qui sont établies par les législateurs qui ont donné à la cité sa forme à travers la constitution, Aristote fait correspondre deux excellences, deux vertus politiques spécifiques. En effet, au 8ème chapitre du livre VI de l'*EN*, dans le cadre d'une analyse générale de la vertu de prudence – φρόνησις – entendue ici comme l'ensemble des vertus de l'intelligence pratique, et après avoir montré en quoi cette vertu exige avant tout une connaissance du particulier, Aristote distingue deux formes de prudence :

« Or quand elle concerne la Cité, la sagacité qui joue le rôle de maître d'œuvre est législative, alors que celle qui regarde les choses particulières porte le nom commun de politique ; et cette dernière est exécutive, c'est-à-dire délibérative, car le décret est un exécutable qui joue le rôle de terme ultime de la délibération Aussi dit-on que l'on fait de la politique à ce niveau seulement, car il n'y a qu'à ce niveau que les politiciens sont des exécutants comme le sont les manœuvres. τῆς δὲ περὶ πόλιν ἢ μὲν ὡς ἀρχιτεκτονικὴ φρόνησις νομοθετικὴ, ἢ δὲ ὡς τὰ καθ' ἕκαστα τὸ κοινὸν ἔχει ὄνομα, πολιτικὴ: αὕτη δὲ πρακτικὴ καὶ βουλευτικὴ: τὸ γὰρ ψήφισμα πρακτὸν ὡς τὸ ἔσχατον. διὸ πολιτεύεσθαι τούτους μόνον λέγουσιν: μόνοι γὰρ πράττουσιν οὗτοι ὥσπερ οἱ χειροτέχνηται. »²

Aristote à travers ce texte distingue deux formes de la prudence, expressions et causes de deux formes de l'action dite « politique – πολιτικὴ ». Pour ce faire il reprend une distinction platonicienne exposée dans le *Politique*³. En effet en 259c-d⁴, après avoir établi que « le roi a plus d'affinité avec la science cognitive qu'avec la science manuelle et la science pratique dans son ensemble⁵ », Platon remarque au sein de la science cognitive une dualité. Au sein de cette dernière il est selon lui nécessaire de distinguer la partie qui consiste à porter des jugements – τὸ δὲ κριτικὸν⁶ – de celle qui donne des ordres – τὸ μὲν ἐπιτακτικὸν μέρος⁷. Or le détenteur de la science royale exerce précisément sa science en donnant des ordres. Il est comme un architecte qui doit « assigner à chacun des ouvriers la tâche qui lui convient jusqu'à ce que l'ouvrage

¹ G. & J., t. II, 2, p. 500 : « toute cette division de la sagesse est en effet calquée sur la constitution athénienne ». Voir également C. Natali, *op. cit.*, p. 23, qui partage cette analyse.

² *EN* VI, 8, 1141b24-29.

³ *Pol.* 259c-d. On la retrouve également dans le *Gorgias* en 455b.

⁴ Pour une analyse détaillée de ces lignes : El Murr, *op. cit.*, p. 95-116. Sur le rapport de Platon à Aristote à propos de ces lignes : R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 129.

⁵ *Pol.* 259c-d.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Pol.* 260b.

commandé soit achevé – προστάττειν δὲ ἐκάστοις τῶν ἐργατῶν τό γε πρόσφορον ἕως ἄν ἀπεργάσωνται τὸ προσταχθέν¹ » et son excellence est distincte de celle à qui il commande dans la mesure où « un quelconque architecte n'est pas lui-même un ouvrier, mais il dirige des ouvriers – καὶ γὰρ ἀρχιτέκτων γε πᾶς οὐκ αὐτὸς ἐργατικὸς ἀλλ' ἐργατῶν ἄρχων² ». En effet la véritable science royale « ne doit pas agir mais commander celles qui sont en mesure d'agir, parce qu'elle sait commencer et lancer de grandes entreprises dans les cités au sujet de ce qu'il est opportun ou non de faire, tandis que les autres n'ont qu'à exécuter ses ordres. – οὐκ αὐτὴν δεῖ πράττειν ἀλλ' ἄρχειν τῶν δυναμένων πράττειν, γινώσκουσαν τὴν ἀρχὴν τε καὶ ὀρμὴν τῶν μεγίστων ἐν ταῖς πόλεσιν ἐγκαιρίας τε πέρι καὶ ἀκαιρίας, τὰς δ' ἄλλας τὰ προσταχθέντα δρᾶν³ ».

Reprenant à son compte cette comparaison, Aristote s'attache à distinguer, au sein même de la politique, la prudence architectonique qu'il qualifie de législative – νομοθετική⁴ – et la prudence exécutive ou délibérative – πρακτικὴ καὶ βουλευτική⁵. La première est architectonique⁶ par rapport à la seconde et renvoie à la formulation des principes universels régissant les communautés politiques que sont les constitutions ou les lois⁷. Le législateur, semblable en ce sens au maître d'œuvre, détermine au moyen de la constitution qu'il met en place et par les normes qu'il établit les orientations de la cité et les principes qui la régissent à un niveau général. La connaissance qu'il possède est donc générale, et le produit de l'opération par laquelle il formule les normes de la cité, fruit et

¹ *Pol.* 260a.

² *Pol.* 259e.

³ *Pol.* 305d.

⁴ *EN VI*, 8, 1141b25.

⁵ *EN VI*, 8, 1141b27.

⁶ *EN VI*, 8, 1141b25. ἀρχιτεκτονική : « envisagée sous son aspect architectonique » (Voilquin) ; « en tant qu'elle a sous sa dépendance toutes les autres » (Tricot) ; « the architectonic part » (Reeve) ; « the ruling part » (Irwin). Les traductions de Gauthier et Jolif (« des maîtres d'œuvres ») et de Bodéüs (« qui joue le rôle de maître d'œuvre ») ont le mérite d'explicitier l'analogie qu'Aristote opère, à la suite de Platon, entre l'architecte et le nomothète. Sur le choix de ce terme dans ce contexte : « By using the adjective ἀρχιτεκτονική and not the expression *katholou* he tries to avoid the contradiction deriving from the following ideas: (a) politics and legislation are the most important forms of practical wisdom, (b), legislation is necessarily general, and (c), the particular premise is the most important one in practical thinking. » C. Natali, « The Book on Wisdom », in R. Polansky (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle's NE*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 180-202, p. 190.

⁷ Celles-ci doivent être entendues en un sens bien précis. Comme le soulignent G. & J., t. II, 2, p. 499 : « Le *nomos* au sens strict, c'est la loi permanente et immuable, par opposition au *pséphisma* ; c'est donc si l'on veut, ce que nous appelons aujourd'hui la *constitution* mais à condition de se rappeler que pour les Anciens la constitution, autant et plus qu'un système d'organisation des pouvoirs publics, était un code à portée très générale (...) la rédaction des lois constitutionnelles n'appartenait pas aux assemblées ni aux magistratures qui assurent la vie courante de la cité ; elle était attribuée à des hommes exceptionnels, Solon à Athènes, Lycurgue à Sparte ».

expression de la *διάνοια ἀρχιτεκτονική*¹, l'est tout autant. Ainsi « le jugement du législateur ne porte pas sur le singulier mais sur le futur et l'universel – ἡ μὲν τοῦ νομοθέτου κρίσις οὐ κατὰ μέρος, ἀλλὰ περὶ μελλόντων τε καὶ καθόλου ἐστίν² », ce qui explique que « la loi [soit] toujours quelque chose de général – ὁ μὲν νόμος καθόλου πᾶς³ ».

Subordonné au travail du législateur, comme le manœuvre l'est par rapport à l'architecte, le magistrat met quant à lui au service de la cité sa prudence exécutive⁴ et délibérative – *πρακτική καὶ βουλευτική* – afin d'appliquer les principes de la loi à travers des décrets⁵ – *ψήφισμα*, « les cas particuliers étant tranchés par les magistrats en accord avec la constitution – δὲ καθ' ἕκαστα τὰς ἀρχάς, καὶ ταύτην πολιτείαν κρίνειν⁶ ». La connaissance dont il dispose est donc davantage tournée vers les particuliers puisque son action consiste précisément dans un travail d'adaptation et d'application prudentielle de la loi générale à la particularité de la situation de la cité⁷, « car aucun décret ne peut être universel – οὐθὲν γὰρ ἐνδέχεται ψήφισμα εἶναι καθόλου⁸ ». En tant qu'administrateurs concrets de la cité les magistrats sont en effet aux prises avec la gestion quotidienne et continue de ses affaires. Comme le souligne P. Pellegrin « le champ d'intervention du magistrat s'étend entre l'universalité de la loi et la particularité des situations concrètes qui font le quotidien de la cité [leur fonction étant de] régler les problèmes précis qui se posent à la cité par la promulgation de décrets censés traduire dans le réel l'esprit de la loi qu'ils ont reçue du législateur. »⁹ Cette loi reçue du législateur correspond ainsi aux prémisses ou aux principes de leur délibération et fournit à l'homme politique l'universel dont il a besoin pour pouvoir agir prudemment dans la

¹ *EE* I, 6, 1217a6.

² *Rhét.* I, 1, 1354b5-6.

³ *EN* V, 14, 1137b13.

⁴ 1141b27. *πρακτική* : « consacrée à l'action » (Voilquin) ; « a rapport à l'action » (Tricot) ; « practical » (Reeve) ; « qui dirige l'action quotidienne » (Gauthier et Jolif).

⁵ P. J. Rhodes, *The Athenian Boule*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1972, p. 52-87. Aristote évoque les décrets en *EN* V, 7, 1135a5-8 ; V, 10, 1137b27-32 ; VI 8, 1141b24-28 ; *Pol.* IV, 4, 1292a36-37.

⁶ *Pol.* IV, 4, 1292a33-34.

⁷ Cela ne signifie pas que cet homme politique ne possède pas également une connaissance de l'universel. L'absence d'une telle connaissance amènerait en effet Aristote à lui refuser le titre ou la qualité d'homme prudent : « Voilà la raison pour laquelle nous pensons que Périclès et ses semblables sont prudents : c'est parce qu'ils sont capables de voir ce qui est bon pour eux-mêmes *et ce qui l'est pour les hommes.* » *EN* VI, 5, 1140b7-11. C'est nous qui soulignons. A l'inverse, le nomothète en tant qu'homme prudent est aussi tourné vers le particulier, lui qui doit discerner quelle forme particulière doivent prendre la constitution ou les lois d'une cité pour réaliser, dans la situation concrète à laquelle il est confronté, le bien proprement humain. Que cette prudence soit nomothétique ou politique, ces hommes prudents réalisent donc toujours la synthèse, chacun à leur manière, entre le particulier et l'universel. Nous reviendrons sur ce point.

⁸ *Pol.* IV, 4, 1292a36-37.

⁹ P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 298.

cité. En effet c'est le travail de la prudence législative de définir et de formuler la justice générale : « ce qui a été défini par la science législative possède force légale et chacun de ces préceptes est juste, disons-nous. Or les lois, qui prononcent sur absolument tout, poursuivent l'intérêt commun (...), tant et si bien qu'en un sens, nous appelons juste ce qui produit et préserve le bonheur et ses parties constituantes pour la communauté politique. »¹ Le travail du magistrat consiste ensuite à traduire pratiquement, dans l'immanence et les particularités du réel, l'universalité de la loi.

C'est d'ailleurs cette proximité avec le réel dans sa dimension la plus concrète qui justifie la précision d'Aristote à propos de la manière dont on désigne couramment ces magistrats. Lorsque l'on évoque couramment les « hommes politiques » on se réfère en effet avant tout à ceux dont la fonction consiste, concrètement, et au jour le jour, à participer au gouvernement de la cit ². Le terme ultime de la délibération de ces hommes prudents consiste donc en une action circonstanciée qui vient répondre à telle ou telle situation dans la cité. Périclès est, pour Aristote³, un des exemples les plus emblématiques de ce type de sagesse, lui qui, par des décrets, résout tel ou tel problème ponctuel⁴ auquel est confrontée la cité.

Comment interagissent ces deux formes de prudence ?

Si la prudence législative est architectonique vis-à-vis de la prudence exécutive ou délibérative, cela signifie que la prudence du législateur est plus éminente que la prudence de l'homme politique en ce que la première commande à la seconde⁵. Et si l'étude qu'il produit de la prudence amène Aristote à s'intéresser à l'homme politique (au sens étroit du terme), ce n'est pas à lui principalement, ou du moins, pas à lui en premier instance, qu'il s'adresse. Le nomothète visé par son projet est en effet celui qui formule le cadre général et les principes fondamentaux (au sens littéral du terme) de la cité et non pas celui qui est directement en charge

¹ *EN* V, 3, 1129b12-19.

² La sur-translation de ces lignes par Gauthier et Jolif souligne particulièrement bien cette idée : « Aussi, ceux qui s'adonnent à pareille politique concrète sont-ils les seuls dont on dise dans le langage courant qu'ils *font* de la politique - πολιτεύεσθαι ; ils sont en effet les seuls à en *faire*, à la manière dont les manœuvres sont les seuls à *faire* quelque chose. » G. & J., t. II, 2, p. 499.

³   la différence de Platon, dont le jugement dépréciatif à l'encontre de la figure de Périclès est formulé dans le *Gorgias* en 515e-516a. Sur le jugement de Platon sur Périclès : V. Azoulay, *Périclès : La démocratie athénienne à l'épreuve du grand homme*, Paris, Armand Colin, 2010 (chap. 9 notamment).

⁴ On peut évoquer par exemple le décret autorisant les pauvres à assister gratuitement aux représentations th atrales ou la mise en œuvre des *misthophories*. *Constitution d'Athènes*, XXVII, 3-4 ; voir également Plutarque, *Vies parallèles, Périclès*, IX, 2. Sur ces mesures, leur sens et leur portée historique : C. W. Fornara – L. J. Samons, *Athens from Cleisthenes to Pericles*, Berkeley, University of California Press, 1991, p. 67-73 ; C. Mossé, *Les institutions grecques à l'époque classique*, Paris, Armand Colin, 2008, p. 37-38.

⁵ *M t.* A I, 981b31-33.

de les appliquer. En un certain sens, et pour reprendre les figures de l'Athènes classique, c'est davantage à Dracon, Solon et Clisthène qu'à Périclès, Thémistocle et Alcibiade qu'Aristote s'adresse en théoricien de la science politique.

Le rôle et la fonction politique de ces derniers est-elle dévalorisée pour autant ? Le jugement généralement dépréciatif¹ qu'Aristote pose sur les fonctions manouvrières et le choix qu'il fait de comparer explicitement les hommes politiques à des exécutants pourrait en effet le laisser supposer. Car en un sens l'homme politique dans son action prudente se contente, dans une posture subalterne, de mettre en œuvre et d'orchestrer la partition du législateur. Prenant le contre-pied de tous ceux qui estiment que les hommes politiques sont ceux qui, au sens propre, *agissent* et *font* (comme il le souligne en *EN VI*, 8²), Aristote opère une forme d'inversion hiérarchique en faisant de l'activité législative, malgré son caractère résolument intellectuel, une forme, si ce n'est *la* forme d'action la plus éminente. En effet : « Agissent surtout et au sens fort du terme ceux-là, disons-nous, qui, par leurs pensées, dirigent en architectes, les actions d'autrui – μάλιστα δὲ καὶ πράττειν λέγομεν κυρίως καὶ τῶν ἐξωτερικῶν πράξεων τοὺς ταῖς διανοίαις ἀρχιτέκτονας. »³ Sur ce point il reprend d'ailleurs également une distinction opérée par le personnage de Socrate dans le *Gorgias*⁴. Si Socrate souligne en 473a qu'il n'est pas un homme politique, il estime en revanche ensuite en 521d qu'il peut être compté au rang de ceux qui s'adonnent au « véritable art politique – τῆ ὡς ἀληθῶς πολιτικῆ τέχνῃ⁵ ».

Si cette dévalorisation apparente semble donc en partie justifiée philosophiquement par Aristote, doit-elle pour autant amener à séparer radicalement la figure du législateur et celle du magistrat telles qu'elles se déploient dans la cité ? Loin s'en faut. En effet, si leurs fonctions ne sont pas les mêmes, rien ne semble indiquer en revanche que ces deux formes d'excellence soient nécessairement, dans les faits, exclusives l'une de l'autre. Aristote d'ailleurs évoque le cas de ces hommes qui sont à la fois législateurs et hommes d'État au sens le plus strict du terme, comme Lycurgue ou Solon⁶.

Enfin, et comme le souligne à juste titre P. Pellegrin dans le chapitre qu'il consacre à cette question⁷, il est nécessaire de rappeler que la figure du législateur dans la cité

¹ *Mét.* A I, 981a24-b6.

² πολιτεύεσθαι - 1141b28.

³ *Pol.* VII, 3, 1325b21-23. C'est le même type de considération que l'on trouve chez Platon lorsque Socrate, dans le *Gorgias*, estime qu'il n'est pas un homme politique au sens strict du terme, tout en estimant qu'il peut être compté au rang de ceux qui pratiquent le véritable art politique.

⁴ Même s'il ne lui donne pas la même signification.

⁵ *Gorgias*, 521d.

⁶ *Pol.* II, 12, 1273b27-34.

⁷ P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 297-311.

aristotélicienne, s'il conserve certaines de ses caractéristiques, se différencie tout de même nettement de l'image en partie mythologique que possédaient les Grecs du législateur d'antan. Assimilé à un être quasi-divin, celui-ci exprimait toute l'étendue de son pouvoir dans le cadre de la *fondation* des cités, dans un acte qui manifestait sa capacité presque démiurgique à faire advenir la justice et l'harmonie dans le monde. A l'époque où Aristote déploie sa pensée cette situation a largement évolué, et si l'élargissement de l'horizon géographique et politique des Grecs offre la possibilité de fondations *ex nihilo* de nouvelles cités¹, le travail du législateur consiste davantage en une modification des constitutions déjà existantes qu'en un travail d'établissement de nouvelles colonies. Le nomothète de l'époque classique est en ce sens plus proche du magistrat que du législateur originaire².

Réciproquement, le magistrat est lui-même sûrement plus proche du nomothète que les éléments qui viennent d'être exposés le laissent supposer. En effet, que ce soit dans les régimes proprement démocratiques ou dans le cadre d'institutions sollicitant d'une manière ou d'une autre la participation active des citoyens, le citoyen élu ou nommé dans une magistrature peut tout à fait être amené à élaborer lui-même la loi. Il devient alors « source de la loi³ » et contribue en un sens à une activité nomothétique. En définitive, et à la suite de P. Pellegrin, il faut à propos du législateur et du magistrat « supposer une plus grande porosité que celle que leurs seuls titres pourraient laisser supposer (...) [cette] distinction [étant] plus conjoncturelle qu'essentielle⁴ ».

Quoi qu'il en soit c'est bien prioritairement à celui qui détermine en architecte la fin du devenir humain qu'Aristote s'adresse. Et si le législateur peut assumer une magistrature politique⁵, ce n'est pas la possession ni l'exercice de cette magistrature qui le constituent comme nomothète et comme figure achevée de l'homme politique. « Sous sa forme la plus

¹ Nous reviendrons sur ce point.

² Cette situation politique particulière conduit C. A. Bates à affirmer : « Instead of a view of politics that stresses the importance of regime legislation, Aristotle favors a view of politics that stresses preservation and hence, favors statesmanship over legislation. » C. A. Bates, « Fundamental Political Problem of Legislators as Addressed in *Politics 2* » in *Revista da Faculdade de Direito de Conselheiro Lafaiete / Fundação Municipal de Ensino Superior de Conselheiro Lafaiete*, vol. 3 - Conselheiro Lafaiete, Brésil, 2008, p. 23-35, p. 25. Si nous comprenons les raisons d'une telle affirmation, la perspective générale que l'auteur déploie en opposant radicalement le travail du législateur et celui de l'homme politique nous semble par trop caricaturale dans la mesure où elle ne distingue pas assez finement le rôle du magistrat qui applique les lois du législateur qui non seulement établit mais également *rectifie* les lois. Sur ce point, P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 36.

³ P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 300.

⁴ P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 299-300.

⁵ Magistrature politique par laquelle il participe à l'élaboration des lois dans la cité, à différencier des magistratures techniques qui pouvaient être confiées à des citoyens participant à la vie de la cité.

pure, le législateur ne prend pas part à la vie politique de la cité à laquelle il prête son concours. »¹ On en trouve d'ailleurs la confirmation dans le fait que la définition aristotélicienne du législateur et les exemples que le Stagirite évoque laissent une place réelle à des figures qui, tout en formulant les lois générales et fondamentales des cités, n'y ont assumé aucune magistrature politique².

Si la science pratique qu'est la politique englobe donc à la fois la fonction législative et la fonction exécutive³, et si le terme, dans le langage courant désigne plutôt la seconde fonction, Aristote souligne la dimension éminente du travail du législateur, dont il fait l'activité politique par excellence⁴ et au service duquel il se met.

III. A. 2. LE BON ET VRAI LEGISLATEUR, HOMME POLITIQUE PAR EXCELLENCE

La critique aristotélicienne du militarisme et de l'économisme a permis de mettre au jour la dimension éminemment normative du concept de *politique* dans la pensée du Stagirite. La cité advient lorsque la communauté qu'est le village est susceptible de garantir à ses habitants une vie proprement *politique*, c'est-à-dire lorsqu'elle permet et rend possible une vie bienheureuse susceptible de faire atteindre à ses membres une certaine forme de vertu et un bonheur proprement humain. Dans cette perspective l'économisme et le militarisme amputent la cité de sa finalité première et en un certain sens la défigurent en l'empêchant d'atteindre sa

¹ P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 301

² C'est ce que montre le chapitre 12 du livre II de la *Politique*. Après avoir étudié les différentes constitutions de Platon, Phaléas de Chalcédoine, Hippodamos de Milet, de Sparte, de la Crète et de Carthage, Aristote énumère les diverses configurations dans lesquelles peuvent se situer les législateurs dont il étudie les œuvres, relativement à la possession ou non de magistratures politiques. Il souligne à cette occasion que : « Parmi ceux qui ont fait connaître leurs vues sur la constitution, certains n'ont pris aucune part aux activités politiques quelles qu'elles soient, mais ont mené tout au long une vie en simple particulier. » *Pol.* II, 12

³ C'est ce qui apparaît dès les premières lignes de l'*EN* lorsqu'Aristote énonce les différents volets qui constituent l'action de celui qui possède la science politique. Cette discipline maîtresse consiste en effet à la fois à (1) déterminer les savoirs dont on a besoin dans les cités, et quelle sorte de savoirs chaque groupe de citoyens doit acquérir et jusqu'à quel point ; (2) régir l'ordonnement et l'articulation des disciplines comme l'économie, l'art militaire ou l'art oratoire, qui sont subordonnées à la politique et enfin (3) prescrire par la loi ce que les citoyens doivent faire et s'abstenir de faire en ayant en vue le bien humain. *EN* I, 1, 1094a28-1094b7.

⁴ *Pol.* III, 1, 1274b36. Dans cette perspective le καί de la ligne 1274b36 pourrait être lu comme épexégétique : « l'activité de l'homme politique, c'est-à-dire du législateur ». Thurot, Tricot, Barker, Reeve, Lord, Aubonnet optent pour une traduction qui distingue les deux figures. Barnes et Jowett rendent le καί par « or ». Pellegrin ne tranche pas la question. Dans sa traduction de 1990 rééditée en 1993 il opte pour la version épexégétique du καί, (tout en signalant l'autre possibilité de traduction en note). Dans la nouvelle édition de sa traduction, en 2015, il traduit : « l'activité de l'homme politique et du législateur ».

destination naturelle. La possibilité effective faite aux citoyens de réaliser la vertu est donc une des composantes normatives du concept de politique lorsqu'il s'applique aux communautés humaines. Cette normativité semble se retrouver également dans la manière dont Aristote pense les modalités de l'organisation et de la structuration de la cité, c'est-à-dire dans l'activité même de l'homme politique qu'est le législateur. Sur quoi le caractère et l'excellence du législateur se fondent-ils relativement à sa fonction *politique* ?

(a) Le bon, le faux, le mauvais et le vrai politique¹

Pour répondre à une telle question il convient d'explicitier et de préciser les catégories qu'Aristote déploie pour distinguer la figure du législateur de ses autres et comprendre davantage la spécificité de son excellence. Car si tous les hommes exerçant une activité de commandement au sein de la cité reçoivent le nom commun de « politique », Aristote souligne que « la plupart des hommes politiques ne méritent pas en vérité cette appellation, car ils ne sont pas véritablement des politiques – οἱ πολλοὶ τῶν πολιτικῶν οὐκ ἀληθῶς τυγχάνουσι τῆς προσηγορίας: οὐ γὰρ εἰσι πολιτικοὶ κατὰ τὴν ἀλήθειαν² ». Il semblerait ainsi qu'il existe une catégorie d'individus usurpant (complètement ou partiellement, il conviendra de le déterminer) le titre de politique. Il ne s'agit pas ici, pour Aristote, de distinguer à nouveau un politique au sens fort du terme – le législateur – et celui que le commun nomme « l'homme politique » en partie à juste titre – le magistrat –, mais bien de souligner que certains hommes au pouvoir, sous le rapport de la vérité – κατὰ τὴν ἀλήθειαν –, ne remplissent pas la fonction que leur place dans la cité est censée impliquer. En effet, Aristote précise ensuite sa pensée : « L'homme politique en effet est celui qui décide les belles actions pour elles-mêmes, alors que la plupart touchent à ce genre de vie pour l'argent et le profit indû – ὁ μὲν γὰρ πολιτικὸς τῶν καλῶν ἐστὶ πράξεων προαιρετικὸς αὐτῶν χάριν, οἱ δὲ πολλοὶ χρημάτων καὶ πλεονεξίας ἔνεκεν ἄπτονται τοῦ ζῆν οὕτως. »³ Plusieurs questions se posent alors : (1) pourquoi ce nom commun à ceux dont l'action politique correspond à la vertu (décider des belles actions pour elles-mêmes)⁴ et à ceux dont l'action est guidée par la recherche démesurée et indue du profit économique personnel ? (2) En quoi la recherche de l'argent fonde-t-elle Aristote à dévaloriser l'action du faux

¹ Nous reprenons dans ces quelques pages les analyses de R. Bodéüs dans le 1^{er} chapitre du recueil d'articles qu'il a publié en 2004. R. Bodéüs, *Le véritable politique et ses vertus selon Aristote*, Louvain-La-Neuve, Peeters, 2004, chap. 1 « La nature de la politique », p. 5-30.

² *EE* I, 5, 1216a23-24.

³ *EE* I, 5, 1216a24-27.

⁴ Nous reviendrons plus tard sur les raisons d'une telle assimilation.

politique ? (3) Quelles sont les conditions requises pour mériter ce titre autrement que nominalement ? (4) Quelles sont les réalisations proprement politiques de ces deux figures individuelles différentes ? Et enfin (5) le faux politique est-il nécessairement un mauvais gouvernant ? Répondre à ces questions revient *in fine* à dissiper cette « équivoque fondamentale¹ » dont parle R. Bodéüs à propos de l'usage du terme πολιτικός.

(1) Pourquoi le faux politique partage-t-il son nom avec le vrai politique ? Semble-t-il parce que, même si son action ne correspond pas à celle de celui qui honore ce titre, le faux politique est bien en charge, lui aussi, des affaires de la cité. En tant qu'il commande – et même s'il ne commande pas *politiquement* – le faux politique est bien gouvernant d'une cité et pour cela il ressemble à celui dont il n'est, selon Aristote, qu'une pâle copie. L'équivoque du terme n'implique donc pas nécessairement ici que le faux politique, sans être le vrai politique, n'en possède aucune caractéristique pour autant.

(2) En quoi la recherche de l'argent fonde-t-elle Aristote à dévaloriser l'action du faux politique ? Cela s'explique principalement pour une raison déjà exposée précédemment² et qui tient à la finalité générale que ce politique assigne à son action en tant que législateur et gouvernant : la recherche de l'argent et le profit. En posant pour terme de son action une finalité proprement économique cet homme confond l'ordre de la cité et celui de la maison en gouvernant les citoyens comme des esclaves et non pas comme des êtres libres, dont il serait l'égal. Si ce type de gouvernement despotique est bénéfique pour les esclaves comme pour le maître dans le cadre domestique, il devient illégitime lorsqu'il est déployé à l'échelle de la cité. Aristote ne précise d'ailleurs pas ici si la recherche du profit évoquée concerne l'homme politique individuellement, qui choisirait et utiliserait la situation de pouvoir en vue de s'enrichir personnellement, ou s'il désigne plus généralement l'économisme de certains gouvernements, plus intéressés par la production de richesses que par la vertu. Si la première hypothèse semble plus crédible dans le contexte où Aristote s'interroge, dans ces lignes de l'*EE*, sur les conceptions qu'ont les individus des biens de la vie, il y a fort à parier qu'une telle conception individuelle de la finalité de la vie – l'accumulation illimitée des richesses – s'exprimerait politiquement par la dérive mercantile, économiste, évoquée précédemment. Le profil éthique des faux politiques est d'ailleurs proche des oligarques qui

¹ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 6. Pourquoi un tel terme ? En raison de la définition de l'équivocité que donne Aristote dans les *Catégories* 1, 1 a1-2 : « Sont équivoques/homonymes toutes les choses qui ne possèdent qu'un nom en commun, alors que la formule [définitionnelle] correspondant à ce nom est différente. »

² Cf. I. B. 2. b. – La critique de l'économisme.

« ont surtout le souci d'être riches¹ ». Il le souligne également dans la *Politique* : « la plupart des hommes ambitionnent de dominer beaucoup de gens en maîtres, parce que cela procure en grande abondance les biens de la fortune² ». Quoiqu'il en soit la définition d'un gouvernement despotique, dont la dénomination est tirée de la relation entre le maître et l'esclave est bien un gouvernement « qui s'exerce en vue du gouvernant – ἡ μὲν τοῦ ἄρχοντος³ » et non pas « en vue du gouverné – ἡ δὲ τοῦ ἀρχομένου⁴ ». Or « Estimer que tout gouvernement est assimilable au pouvoir du maître d'esclaves est un jugement incorrect, car le gouvernement des hommes libres n'est pas moins éloigné de celui des esclaves que ne le sont l'une de l'autre la nature libre et la nature servile elles-mêmes. »⁵

(3) Si la recherche (modérée, puisqu'à plusieurs reprises Aristote condamne la chrématistique) de la réussite ou du profit économique est légitime dans son ordre, mais qu'elle ne réalise pas la finalité politique de la cité, quelles sont les conditions requises pour mériter ce titre autrement que nominalement lorsqu'on la gouverne ? La réponse est donnée par Aristote lui-même : le véritable politique est celui qui « choisit les belles actions pour elles-mêmes⁶ ». A travers cette expression il se réfère évidemment aux « actions qui procèdent de la vertu – ἡ τὰς πράξεις τὰς ἀπ' ἀρετῆς⁷ » qui, politiquement, se traduisent dans les actions justes. La finalité de l'action du vrai politique correspond donc à la destination naturelle de la cité, à sa fonction propre, qui est de permettre le bonheur de ses citoyens en les menant à une forme – ne serait-ce que minimale – de vertu et de justice. La vertu n'ayant d'autre finalité qu'elle-même, Aristote souligne le caractère auto-suffisant de cette recherche et la liberté de celui qui s'y adonne. A l'inverse de ce type d'activité, l'action du faux politique n'en apparaît que plus servile et dépourvue de la beauté propre à l'action juste et vertueuse de son homonyme. En effet « le commandement, lorsqu'il porte sur les choses nécessaires, n'a rien à voir avec les belles choses – ἡ γὰρ ἐπίταξις ἢ περὶ τῶν ἀναγκαίων οὐδενὸς μετέχει τῶν καλῶν⁸ ». Là où le faux politique est animé par un désir désordonné qui consiste à ne satisfaire que son propre intérêt, le vrai politique, animé par un désir droit, vise la vertu et les belles actions qui en sont l'expression. Et il vise celle-ci non seulement pour lui-même mais également pour les autres. Car en tant qu'homme politique, ce n'est pas la justice particulière que vise le vrai politique,

¹ *EN VIII*, 12, 1160b15.

² *Pol. VII*, 14, 1333b16-18.

³ *Pol. VII*, 14, 1333a3-4.

⁴ *Pol. VII*, 14, 1333a4.

⁵ *Pol. VII*, 3, 1325a27-30.

⁶ *EE I*, 5, 1216a25.

⁷ *EE I*, 5, 1216a21.

⁸ *Pol. VII*, 3, 1325a26-27.

mais bien la justice générale exprimée dans les lois qu'il édicte et les constitutions qu'il institue pour le bien de sa cité. Or cette justice, expression de la vertu achevée ou complète correspond pour Aristote à la légalité même que le vrai politique met en place : « Nous appelons justes les prescriptions susceptibles de produire et de garder le bonheur et ses parties constituantes au profit de la communauté des citoyens. (...) Ainsi donc la justice constitue la vertu finale, et ce, non de manière pure et simple mais relativement à autrui. ὥστε ἓνα μὲν τρόπον δίκαια λέγομεν τὰ ποιητικὰ καὶ φυλακτικὰ εὐδαιμονίας καὶ τῶν μορίων αὐτῆς τῆ πολιτικῆ κοινωνία. (...) αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μὲν ἐστὶ τελεία, ἀλλ' οὐχ ἀπλῶς ἀλλὰ πρὸς ἕτερον. »¹ Lorsque le vrai politique est défini par sa capacité à viser dans ses actions, et pour elles-mêmes, les activités belles et justes, et cela en ayant en vue non seulement la justice le concernant, mais également celle concernant tous les hommes, Aristote le définit donc comme l'homme vertueux par excellence. Cela implique que la vertu morale joue un rôle déterminant dans la qualité de l'homme véritablement politique puisque c'est bien la vertu morale, fruit de l'habitude, qui, semble-t-il, lui permet de viser correctement la fin qui est conforme aux exigences de la justice que la cité réclame². Pour être vrai politique et gouverner justement, c'est-à-dire politiquement, il semble donc nécessaire avant toute chose d'être vertueux puisque : « la justice résume en elle la vertu toute entière – ἐν δὲ δικαιοσύνη συλλήβδην πᾶσ' ἀρετῆ ἓν³ ».

(4) La transcription politique de cette qualité morale du vrai politique réside donc dans la mise en place de régimes droits, dont la finalité est l'expression de cette justice générale. *A contrario*, le faux politique ne peut qu'instituer des régimes dont la finalité est déviée en se trompant sur la nature du bien proprement humain. Comme l'explique Aristote :

« Il est donc manifeste que toutes les constitutions qui visent l'avantage commun se trouvent être des formes droites selon le juste au sens absolu, toutes celles au contraire qui ne visent que le seul intérêt des gouvernants sont défectueuses, c'est-à-dire qu'elles sont toutes des déviations des constitutions

¹ *EN V*, 3, 1129b17-19 (...) 1129b25-27.

² Nous reviendrons beaucoup plus longuement sur cette thèse complexe et originale par la suite, lorsqu'il s'agira de s'interroger sur l'éducation qui rendra possible l'avènement de vrais politiques

³ *EN V*, 3, 1129b29-30. Cette définition fait sûrement écho à celle que propose Platon en *Rép.* V, 442c-443e. Proverbe que l'on attribue, non sans certains doutes, au poète Théognis, *Elégies*, 147. G. & J., t. II, 1, p. 342-343 refusent l'attribution à Théognis (ou à Phocycle, comme le proposent O. Dittrich, *Geschichte der Ethik*, Leipzig, Felix Meiner, 1926, t. I ; p. 58, p. 298 et U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon. Sein Leben und seine Werke*, Berlin et Francfort sur le Main, Weidmann, 1948, p. 44). Ils justifient leur affirmation en raison de l'usage (qui n'apparaît pas avant Hérodote – *Hist.*, I, 92) du terme δικαιοσύνη. Ils renvoient à : J. Kroll, « Theognis-Interpretationen », dans *Philologus*, Suppl. Bd XXIX, Heft 1, 1936, p. 213 ; J. Carrière, *Theognis de Mégare*, Paris, Louis Jean-Gap, 1948, p. 106.

droites. Elles sont, en effet, despotiques, or la cité est une communauté d'hommes libres. φανερόν τοίνυν ὡς ὅσαι μὲν πολιτεῖαι τὸ κοινῆ συμφέρον σκοποῦσιν, αὗται μὲν ὀρθαὶ τυγχάνουσιν οὕσαι κατὰ τὸ ἀπλῶς δίκαιον, ὅσαι δὲ τὸ σφέτερον μόνον τῶν ἀρχόντων, ἡμαρτημέναι πᾶσαι καὶ παρεκβάσεις τῶν ὀρθῶν πολιτειῶν: δεσποτικαὶ γάρ, ἢ δὲ πόλις κοινωνία τῶν ἐλευθέρων ἐστίν. »¹

La détermination de l'intérêt commun coïncide donc avec la recherche de la justice générale, elle-même expression de la vertu complète. Elle semble fonder la droiture des régimes politiques et conférer à l'homme politique qui la recherche la qualité de véritable – κατὰ τὴν ἀλήθειαν – politique. Aristote définit d'ailleurs le véritable homme politique – ὁ κατ' ἀλήθειαν πολιτικὸς² – comme « celui qui s'est le plus attelé à l'étude de la vertu, puisqu'il veut faire de ses concitoyens des gens de bien respectueux des lois. περὶ ταύτην μάλιστα πεπονῆσθαι: βούλεται γὰρ τοὺς πολίτας ἀγαθοὺς ποιεῖν καὶ τῶν νόμων ὑπηκόους. »³

(5) Pourtant, si la vertu morale du véritable politique semble garantir la justesse de la fin qu'il cherche à atteindre, celle-ci ne semble pas à même de garantir la nécessité de la réussite effective du projet qu'il se donne puisque dans l'action, la bonne détermination de la fin seule ne détermine pas le tout du succès de l'activité. En effet dans l'*Éthique à Eudème*, et après avoir défini la vertu éthique et le choix délibéré, Aristote affirme : « Il se peut que le but soit droit, mais qu'on se trompe dans les moyens pour y parvenir, et il est possible que le but soit erroné, mais qu'on ait les moyens corrects d'y arriver, et aussi que ni l'une ni l'autre condition ne soient remplies. ἔστι γὰρ τὸν μὲν σκοπὸν ὀρθὸν εἶναι, ἐν δὲ τοῖς πρὸς τὸν σκοπὸν διαμαρτάνειν: ἔστι δὲ τὸν μὲν σκοπὸν ἡμαρτῆσθαι, τὰ δὲ πρὸς ἐκεῖνον περαίνοντα ὀρθῶς ἔχειν, καὶ μηδέτερον. »⁴ La distinction qu'Aristote opère, dans la mise en place des actions de l'homme politique, entre ce qui relève de l'ordre des fins et ce qui relève de l'ordre des moyens, et son insistance sur la possibilité que ces deux ordres ne coïncident pas, autorise alors à mettre en place la typologie suivante :

¹ *Pol.* III, 6, 1279a17-21.

² *EN I*, 13, 1102a8.

³ *EN I*, 13, 1102a8-10.

⁴ *EE II*, 11, 1227b20-24. On trouve une formulation parallèle de cette idée en *Pol.* VI, 13, 1331b26-38 : « Dans tous les domaines, le succès réside dans deux facteurs : l'un est de poser correctement le but et la fin des actions, l'autre de trouver les actions menant à cette fin. Il peut, en effet, y avoir entre ces facteurs accord ou désaccord, car, dans certains cas, le but est correctement posé mais on se trompe sur ce qu'il faut faire pour l'atteindre, alors que parfois on possède tous les moyens pour atteindre le but mais le but posé est mauvais, et parfois on se trompe sur les deux (...) Or dans les arts et les sciences, il faut maîtriser les deux, la fin et les actions tendant à cette fin. »

(a) l'homme politique qui fixe la mauvaise fin et ne parvient pas non plus à ajuster à celle-ci les moyens appropriés pour sa réalisation ;

(b) l'homme politique qui fixe la mauvaise fin, mais qui parvient en revanche à ajuster à celle-ci les moyens appropriés pour sa réalisation effective ;

(c) l'homme politique qui fixe la bonne fin mais ne parvient pas à ajuster à celle-ci les moyens appropriés pour sa réalisation ;

(d) l'homme politique qui fixe la bonne fin et qui parvient à ajuster à celle-ci les moyens appropriés pour sa réalisation ;

Ces quatre configurations renvoient donc aux différentes manières dont l'homme politique peut agir relativement à la fin qu'il pose et aux moyens dont il dispose et révèlent la possibilité qu'un *faux* politique ne soit pas nécessairement un *mauvais* gouvernant pour autant. En effet si le caractère d'un bon gouvernant repose sur sa capacité à ajuster les lois qu'il promet aux fins qu'il veut atteindre, on peut sans difficulté concevoir qu'il puisse exister de *bons* tyrans, de *bons* oligarques ou de *bons* démocrates¹. La qualité de leur gouvernement repose alors dans leur capacité², dans leur habileté intellectuelle à délibérer correctement et ce d'une manière totalement indépendante de la valeur morale de la fin qu'ils visent. Cette habileté peut d'ailleurs faire l'objet d'une forme d'enseignement, puisqu'elle consiste, par un raisonnement hypothético-déductif, à établir les conséquences et les effets que la mise en place d'une action ou d'une loi aura ou risque d'avoir, et de déterminer si elles correspondent³ aux fins que l'on veut atteindre et qui sont assignées au politique par la constitution ou les lois fondamentales de la cité.

Si les qualités qui font d'un homme un *véritable* politique sont différentes de celles qui le consacrent comme *bon* gouvernant : de quel type de vertu sont-elles l'expression ?

¹ A. Kamp, *Die Politische Philosophie des Aristoteles und ihren metaphysischen Grundlagen*, Freiburg, Alber, 1985, p. 282.

² A plusieurs reprises, notamment dans la *Politique*, Aristote évoque la politique comme une capacité : *Pol.* III, 12, 1282b16 ; II, 8, 1268b37.

³ Le rapport entre le choix de telle ou telle loi et son adéquation avec ce que l'on pourrait appeler « l'esprit » de la constitution est bien évidemment éminemment plus complexe que ce que nous en disons ici. Sur ce point : P.-M. Morel, « Le meilleur et le convenable. Loi et constitution dans la *Politique* d'Aristote », in E. Bermon, V. Laurand et J. Terrel (dir.), *Politique d'Aristote – Famille, régimes, éducation*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2011, p. 89-103.

(b) Les vertus du véritable politique

A cette question, Aristote apporte une réponse claire dans les lignes qui suivent celles citées précédemment :

Mais est-ce que la vertu donne le but ou les moyens relatifs à ce but ? Nous posons dans ces conditions que c'est le but parce que celui-ci n'est pas objet d'inférence, ni de raison, et alors doit être, au contraire, une hypothèse de base, à la manière d'un principe (...) Si donc, toute rectitude incombe soit à la raison, soit à la vertu, et que la raison n'est pas en cause, c'est la vertu qui doit rendre la fin correcte, mais n'est pour rien dans les moyens relatifs à cette fin. *πότερον δ' ἡ ἀρετὴ ποιεῖ τὸν σκοπὸν ἢ τὰ πρὸς τὸν σκοπὸν; τιθέμεθα δὴ ὅτι τὸν σκοπὸν, διότι τούτου οὐκ ἔστι συλλογισμὸς οὐδὲ λόγος. ἀλλὰ δὴ ὥσπερ ἀρχὴ τοῦτο ὑποκείσθω. (...) εἰ οὖν πάσης ὀρθότητος ἢ ὁ λόγος ἢ ἡ ἀρετὴ αἰτία, εἰ μὴ ὁ λόγος, διὰ τὴν ἀρετὴν ἂν ὀρθὸν εἶη τὸ τέλος, ἀλλ' οὐ τὰ πρὸς τὸ τέλος. τέλος δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα.»¹*

C'est donc à la vertu morale, fruit de l'habitude, qu'Aristote assigne le rôle de déterminer la fin correcte de l'action du véritable homme politique. En effet tout comme le médecin ou le stratège ne délibèrent jamais sur la fin qu'ils visent – puisque c'est un principe, une hypothèse de base, pour reprendre les termes aristotéliens, que tout médecin vise la santé et que tout stratège vise la victoire² – le véritable homme politique ne s'interroge par sur les fins qu'il doit assigner à son action : la vertu et le bonheur de sa cité. C'est en revanche le travail de sa raison délibérative, partie calculative de son âme, de déterminer les moyens les plus adéquats pour que cette fin soit effectivement atteinte. Comme le résume parfaitement R. Bodéüs : « C'est le défaut de vertu morale qui empêche, dès le départ, le gouvernement d'avoir un but correct et de viser à un régime droit, tandis que c'est le défaut de raison qui l'empêche de trouver les lois propres à réaliser ce qu'il a en vue. »³ C'est donc la conjonction de deux dispositions, l'une intellectuelle, l'autre morale, qui fonde le caractère à la fois bon et véritable de l'homme politique digne de ce nom et sa prudence spécifique. L'une permet au véritable politique de viser la justice sans réserve que requiert son gouvernement, l'autre lui permet de discerner quelle loi permettra de l'atteindre et de la réaliser concrètement. On retrouve d'ailleurs cette distinction dans la méthodologie qu'Aristote recommande pour étudier

¹ *EE* II, 11, 1227b19-25 et 34-36.

² *EN* III, 3, 1112b12-14 ; *EE* II, 10, 1227a18-21.

³ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 21.

correctement les législations existantes. En effet au sujet des constitutions « il y a deux choses à examiner : l'une c'est si telle disposition législative est bonne ou mauvaise par rapport à l'organisation la meilleure¹, l'autre c'est s'il y a quelque chose qui va contre le fondement et la forme de la constitution proposée par ces différents législateurs² – δύο εἰσὶν αἱ σκέψεις, μία μὲν εἶ τι καλῶς ἢ μὴ καλῶς πρὸς τὴν ἀρίστην νενομοθέτηται τάξιν, ἑτέρα δ' εἶ τι πρὸς τὴν ὑπόθεσιν καὶ τὸν τρόπον ὑπεναντίως τῆς προκειμένης αὐτοῖς πολιτείας³».

Et c'est uniquement lorsque ces deux qualités se retrouvent dans le comportement d'un même individu, que celui-ci peut être dit véritablement prudent, c'est-à-dire d'une prudence achevée qui exprime à la fois la justice sans réserve et la vertu véritable. Faut-il alors penser que le véritable politique est également l'incarnation du modèle achevé de l'homme prudent ?

(c) La vertu du véritable politique, forme achevée de la sagesse pratique

C'est en tout cas la position qu'Aristote semble défendre lorsqu'en 1141b23-24 il affirme : « la sagesse politique, du reste, et la prudence sont le même état, bien que l'essence dans les deux cas ne soit pas la même – ἔστι δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὐτὴ μὲν ἕξις, τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταὐτὸν αὐταῖς⁴ ». Que signifie cette affirmation ? Et que renseigne-t-elle sur la nature de la sagesse pratique dans son rapport à la sagesse politique, tant dans sa forme législative que dans sa forme exécutive ? Cette phrase d'Aristote a fait l'objet d'un débat important dont l'enjeu principal est de déterminer quel est le type d'identification qu'il opère ici. Pour en comprendre toute la portée et la teneur véritable, il convient dès à présent de citer les propos qui suivent cette phrase, propos dont la traduction et l'interprétation conditionnent fortement la conception que les interprètes se font de la nature de l'identification évoquée.

Après avoir analysé la prudence dans son rapport à la sagesse, et montré l'exigence de connaissance du particulier qu'elle requiert avant tout Aristote affirme donc :

¹ C'est-à-dire celle qui permet de réaliser la justice sans réserve et le bonheur des citoyens.

² C'est-à-dire s'il n'existe pas de contradiction entre la fin que se donne la cité et les moyens qui sont mis en place pour la réaliser.

³ *Pol.* II, 9, 1269a30-34.

⁴ *EN* VI, 8, 1141b23-24. L'immense majorité des traducteurs est d'accord sur le sens littéral à donner à cette phrase. Toutes les traductions se ressemblent (mise à part celle très vague de J. A. K. Thomson (1953) : « political science is an aspect of practical wisdom ») et ne donnent que peu d'indices sur l'interprétation que les traducteurs font du fond du propos.

« ἔστι δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὐτὴ μὲν ἕξις, τὸ μὲντοι εἶναι οὐ ταῦτόν αὐταῖς. τῆς δὲ περὶ πόλιν ἢ μὲν ὡς ἀρχιτεκτονικὴ φρόνησις¹ νομοθετικὴ, ἢ δὲ ὡς τὰ καθ' ἕκαστα τὸ κοινὸν ἔχει ὄνομα, πολιτικὴ: αὕτη δὲ πρακτικὴ καὶ βουλευτικὴ: τὸ γὰρ ψήφισμα πρακτὸν ὡς τὸ ἔσχατον. διὸ πολιτεύεσθαι τούτους μόνον λέγουσιν: μόνον γὰρ πράττουσιν οὗτοι ὥσπερ οἱ χειροτέχνη. δοκεῖ δὲ καὶ φρόνησις μάλιστ' εἶναι ἡ περὶ αὐτὸν καὶ ἕνα: καὶ ἔχει αὕτη τὸ κοινὸν ὄνομα, φρόνησις: ἐκείνων δὲ ἢ μὲν οἰκονομία ἢ δὲ νομοθεσία ἢ δὲ πολιτικὴ, καὶ ταύτης ἢ μὲν βουλευτικὴ ἢ δὲ δικαστικὴ. »²

La traduction et l'interprétation de ces lignes fondamentales ont donné lieu à deux lectures radicalement différentes du rapport et de l'identification entre sagesse pratique et sagesse politique : une lecture déflationniste³ et une lecture que l'on pourrait qualifier de littérale.

(1) La lecture déflationniste

Les tenants de cette interprétation considèrent que la sagesse politique et la prudence (entendue comme sagesse pratique) qu'Aristote évoque ici sont deux excellences *différentes*, espèces distinctes d'une forme générique de sagesse pratique possédant le même nom qu'une des espèces dont elle est le genre⁴. Là où la prudence aurait pour objet le bien individuel, la sagesse politique aurait alors pour objet le bien de la cité. Dans cette perspective la science domestique est elle aussi une forme de la sagesse pratique prenant pour objet le bien de la maison. Une telle interprétation, notamment défendue par Fred D. Miller Jr⁵, S. Drefcinski⁶, ou encore E. Berti⁷, et qui s'autorise d'Eustrate, repose en partie sur la lecture que ces

¹ Ce terme est supprimé par Scaliger, Susemihl, Apelt et Rackham. Sur sa place légitime dans le texte : G. & J., t. II, 1, p. 499.

² *EN* VI, 8, 1141b23-33.

³ Nous traduisons ici l'expression « deflationary view/interpretation » de D. Jagannathan, « Every Man a Legislator: Aristotle on Political Wisdom », *Apeiron*, vol. 52, Issue 4, oct. 2019, p. 395-414.

⁴ Cela conduit Fred D. Miller Jr, tenant de cette lecture, à traduire φρόνησις par « sagesse pratique » lorsque cette expression désigne selon lui le genre, et par « prudence » lorsque l'expression désigne l'espèce particulière de la sagesse pratique ayant pour objet le bien individuel. F. Miller, *op. cit.*, p. 10, n. 14.

⁵ F. Miller, *op. cit.*

⁶ S. Drefcinski, « A different solution to an alleged contradiction in Aristotle's *Nicomachean Ethics* », in D. Sedley (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXX, Summer 2006, Oxford University Press, 2006, p. 201-210, p. 206.

⁷ E. Berti, « "phronêsis" et science politique », in P. Aubenque et A. Tordesillas (dir.), *Aristote Politique*, Paris, PUF, 1993, p. 435-459.

commentateurs font des réflexions et distinctions qui suivent l'identification opérée par le Stagirite. En effet après avoir assimilé, tout en les différenciant, la sagesse politique et la sagesse pratique, Aristote selon eux précise sa pensée en distinguant, au sein de la sagesse pratique, la sagesse politique architectonique qui reçoit le nom de « prudence nomothétique » et qui concerne la cité dans sa généralité, et la sagesse « qui concerne l'individu lui-même¹ », qui porte sur les particuliers et qui s'est octroyée le nom de sagesse pratique. La partition qu'Aristote opère ici consisterait alors à séparer distinctement le domaine politique – dans lequel la prudence politique consisterait à édicter des lois pour la cité –, du domaine proprement individuel – dans lequel la sagesse pratique consisterait à mener sa vie d'individu en homme prudent. Les « particuliers » évoqués par Aristote en 1141b26 renverraient dans cette perspective non pas, comme nous l'avons vu précédemment, à des décrets particuliers portés par des magistrats et des hommes politiques « en situation », mais aux personnes individuelles elles-mêmes². L'essence de ces deux formes de sagesse serait alors différente en raison de l'objet sur lequel elles portent.

La suite du texte aurait – dans cette lecture – pour fonction de justifier la raison pour laquelle la prudence individuelle prend le nom générique de la sagesse pratique³ par un appel d'Aristote à l'opinion commune : « Dans l'opinion commune, la prudence aussi est prise surtout sous la forme où elle ne concerne que la personne privée, c'est-à-dire un individu ; et cette forme particulière reçoit le nom général de prudence. δοκεῖ⁴ δὲ καὶ φρόνησις μάλιστα εἶναι ἢ περὶ αὐτὸν καὶ ἓνα· καὶ ἔχει αὕτη τὸ κοινὸν ὄνομα, φρόνησις. »⁵ Selon les tenants de l'interprétation déflationniste Aristote souscrirait à une telle affirmation, ratifiant l'usage commun, tout en montrant ensuite les difficultés qu'elle soulève dans les premières lignes du chapitre 9. En faisant appel à l'opinion commune Aristote légitimerait ainsi ce glissement sémantique qui conduit à l'homonymie des deux formes, individuelle et générique, de la sagesse pratique. Cette lecture conduit du coup à distinguer quatre formes de prudence : la prudence

¹ « the individual himself » (Miller).

² La traduction opérée par E. Berti est d'ailleurs, sur ce point, ambiguë : traduisant καθ' ἕκαστα par « portant sur les choses particulières » (p. 451) il affirme ensuite que cette même *phronêsis* « a pour objet l'individu » (p. 452).

³ Sur ce point l'interprétation de Berti diffère de celle de F. Miller ou de S. Drefcinski en ce que, selon lui, le nom commun évoqué renvoie à la *politique* et non pas à la *phronêsis*. Il affirme alors, comme les tenants de l'autre interprétation de ce passage, que la prudence « individuelle » évoquée précédemment est « la vertu politique concrète, c'est-à-dire la capacité de faire de bonnes lois ou de bons décrets » (p. 452). Cette affirmation semble contradictoire avec l'idée qu'il défend quelques lignes auparavant selon laquelle ce type de prudence concerne le bien de l'individu et non celui de la cité.

⁴ Barthélémy Saint-Hilaire omet ce verbe et traduit ici « Une autre distinction, c'est que... »

⁵ *EN VI*, 8, 1141b29-31.

individuelle, la prudence domestique/économique, la prudence politique (qui se subdivise en prudence délibérative et judiciaire) et la prudence législative. A ces différents types de prudence correspondraient alors des sciences¹ : la science ou théorie éthique (*An. Post.*, I, 33, 89b9), la science économique (*EN I*, 1, 1094b3) et la science politique (*EN I*, 1, 1094a27).

(2) La lecture littérale

La lecture littérale consiste à prendre plus au sérieux l'identification qu'Aristote opère entre l'état en lequel consiste la prudence et celui qui définit la politique. En effet, comme le souligne, selon nous à juste titre, D. Jagannathan : « Aristotle is careful not to say something like “ political wisdom is, *in a way*, a practical wisdom”. »² Le cœur de cette ligne interprétative, défendue entre autres par Gauthier-Jolif, Tricot, Bodéüs³, Bataillard⁴, Kraut⁵, Deslauriers⁶, Roberts⁷, Cooper⁸, Surprenant⁹, Kamtekar¹⁰, Lautner¹¹, Pellegrin¹² ou encore Jagannathan¹³, donne un tout autre sens à la distinction qu'Aristote établit entre les différents types de prudence. Là où l'interprétation déflationniste distingue dans ce texte la sagesse qui concerne les individus en tant qu'individu de la sagesse qui concerne la généralité de la cité, c'est au sein même de la sagesse concernant la cité que, selon les tenants de cette interprétation, Aristote opère une distinction. Il évoquerait bien ainsi ici la distinction, déjà explicitée dans les pages précédentes, entre le travail prudentiel du nomothète – dont l'action est principalement tournée vers le caractère universel ou général de la constitution ou des lois fondamentales de la

¹ E. Berti, art. cit., p. 453.

² D. Jagannathan, art. cit., p. 403. C'est nous qui soulignons.

³ Dans sa traduction de l'*EN* comme dans ses principaux ouvrages déjà évoqués.

⁴ M.-C. Bataillard, « Thalès, Périclès et les poisons, *Ethique à Nicomaque VI*, 6-9 », in J.-Y. Château (dir.), *La Vérité Pratique : Aristote Éthique à Nicomaque, Livre VI*, Paris, Vrin, 1997, p. 87-155.

⁵ R. Kraut, *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 370-371.

⁶ M. Deslauriers, « How to distinguish Aristotle's virtues », *Phronesis* 47 (2), 2002, p. 101-126.

⁷ J. Roberts, « Excellence of the citizen and the individual », in G. Anagnotsopoulos (ed.), *A Companion to Aristotle*, Chichester/Malden, Wiley-Blackwell, 2009, p. 555-565.

⁸ J. Cooper « Political Community and the Highest Good », in James G. Lennox et R. Bolton (eds.), *Being, Nature and Life in Aristotle: Essays in Honor of Allan Gotthelf*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 212-264.

⁹ C. Surprenant, « Politics and Practical Wisdom: Rethinking Aristotle's Account of *Phronesis* », *Topoi*, 2012, 31.2, p. 221-227.

¹⁰ R. Kamtekar, « The relationship between Aristotle's ethical and political discourses (*NE X 9*) », in R. Polansky (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 370-382.

¹¹ P. Lautner, « “Political φρόνησις” in *The Politics* of Aristotle: Reconstructions and interpretations », *Hungarian Philosophical Review*, 57.4, 2013, p. 24-33.

¹² P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 222.

¹³ D. Jagannathan, art. cit.

cité – et le travail prudentiel du magistrat embarqué dans les contingences particulières de la cité dans laquelle il exerce sa magistrature.

Dans cette perspective, dans la suite du texte, loin de ratifier l'opinion commune, qui consiste à identifier exclusivement la sagesse pratique avec le soin apporté à ses affaires personnelles¹, Aristote la r cuserait². Cette usurpation indue, pour reprendre les termes de Grant³, Thomson⁴ et Gauthier-Jolif⁵, conduit alors à considérer qu'il existe une forme achevée et haute de prudence individuelle indépendante et détachée de la prudence politique et c'est précisément cela qui pose ici problème. Pour quelle raison ? Répondre à cette question implique de comprendre en quel sens la politique et la sagesse pratique sont un seul et même état afin d'en tirer toutes les implications et les enjeux, relativement au rapport entre la vertu de l'homme bon et celle du véritable politique.

(3) Un même état, deux définitions différentes

En plusieurs lieux de son œuvre Aristote affirme de deux situations, réalités ou dispositions qu'elles sont à la fois une et diff rentes⁶. A propos de la distance qui sépare un point A d'un point B, et de la distance entre ce même point B et ce même point A, Aristote

¹ « L'opinion cependant s'imagine qu'est aussi et par-dessus tout sagacité la préoccupation que l'on a de soi-même et de soi et seul (...) selon l'opinion, ce serait celui qui sachant ses intérêts ne s'occupe aussi que de lui-même qui serait sagace ». *EN VI*, 8-9, 1141b29-1142a1-2.

² Certains traducteurs français de l'*EN* rendent avec une force particulière cette idée en surtraduisant, légitimement selon nous, le $\delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}$ de la ligne 1141b29 : « l'opinion cependant s'imagine » (Bod us) ; « mais aux yeux de tout le monde » (G. & J.) ; Tricot traduit « dans l'opinion commune » mais précise en note « Mais qui n'est pas celle d'Aristote ». De la même manière si la traduction d'Irwin est relativement neutre (« seems most of all to be counted as »), le surtitre qui précède le texte est explicite : « It is a mistake to confine intelligence to knowledge of one's own good without reference to the community ». La majorité des traducteurs, en choisissant une expression faible, ne nous semble pas rendre avec suffisamment de clarté l'idée d'une opposition d'Aristote à l'opinion commune : « Il semble aussi » (Voilquin) ; « it seems » (Reeve) ; « in the popular mind » (Thomson) ; « Tuttavia, nel linguaggio comune si tende a » (Mazzarelli) ; « Sembra anche che » (Plebe) ; « ma correntemente si crede » (Zanatta). Ross en ne traduisant pas le $\delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}$ (« practical wisdom is also identified ») supprime toute notion d'opinion admise et semble prêter cette opinion à Aristote (alors même qu'il défend l'interprétation littérale).

³ « and this kind usurps the common name of "thought" », p. 168.

⁴ « a usurpation of the title of prudence », p. 181.

⁵ « la sagesse individuelle s'est ind mment approprié le nom de "sagesse" », p. 501

⁶ T. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 582-583, n. 21. Pour un traitement complet du sens et de l'interprétation de ces différentes occurrences dans leur rapport avec le livre VI de l'*EN* : M. Deslauriers, art. cit., p. 118-123. Elle souligne dans son article comment l'absence de l'étude des considérations logiques qu'Aristote évoque dans d'autres lieux de son œuvre empêche de de comprendre pleinement le sens de l'identification qu'il opère en *EN VI*, 8. Sur l'état de la recherche sur la dimension logique et/ou ontologique de ce type d'identification : *Ibid.*, p. 119, n. 27.

affirme : « toutes ces choses sont une, bien que leurs définitions ne soient pas une. ταῦτα γὰρ ἔν μὲν ἔστιν, ὁ μὲντοι λόγος οὐχ εἶς¹ ». De la même manière en *Métaphysique*, si l'être de la matière et celui du moteur ne sont pas identiques, il arrive que la même chose soit principe à la fois comme matière et comme moteur². La même configuration ontologico-logique est également constatée par Aristote à propos du rapport entre l'organe et la faculté dans le *De Anima*³, à propos de l'accident (et du même et de l'autre) dans les *Topiques*⁴, à propos de la légèreté et de la lourdeur dans le *De Caelo*⁵ et enfin en *De Mem.* 1, 450b21-23⁶ à propos du dessin de l'animal et de l'animal. Mais l'occurrence la plus signifiante au regard du contexte de l'énonciation de cette phrase se trouve dans le livre V de l'*EN*, lorsqu'Aristote analyse les rapports entre la justice et la vertu. Après avoir défini la justice et avoir exposé en quoi elle constitue la vertu finale (puisqu'elle concerne non seulement l'individu mais également un comportement vertueux envers autrui), Aristote affirme à propos de cette dernière :

« Ainsi donc, cette forme de justice n'est pas une partie de la vertu, mais la vertu dans sa totalité, et son contraire, l'injustice, n'est pas une partie du vice mais le vice intégral. Quant à ce qui distingue la vertu et cette forme de justice, on le voit clairement d'après les exposés qu'on vient de faire. En effet, bien qu'il s'agisse d'un même état, l'essence n'est pas la même, et c'est dans la mesure où il se définit relativement à autrui que cet état est justice, tandis que dans la mesure où il est simplement tel genre d'état, il est vertu. αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη οὐ μέρος ἀρετῆς ἀλλ' ὅλη ἀρετὴ ἔστιν, οὐδ' ἡ ἐναντία ἀδικία μέρος κακίας ἀλλ' ὅλη κακία. τί δὲ διαφέρει ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ δικαιοσύνη

¹ *Phy.* III, 3 202a20. Voir également 202b22. Aristote affirme ici que le double et la moitié, ou la montée et la descente sont un par le substrat : Themistius, 76 ; Simplicius 439, 33 ; Philopon, 376.

² *Mét.* Λ, 1075b4-5 : « καὶ ὡς ὕλη ἀρχὴ εἶναι καὶ ὡς κινουῦντι, ἀλλὰ τό γ' εἶναι οὐ ταῦτό. »

³ *DA* II, 12, 424a25-26 : « Organe et faculté sont donc identiques, mais leur essence est différente ».

⁴ *Top.* V, 4, 133b31-36 : « Pour établir, en revanche, il faut dire qu'il n'y a pas de différence pure et simple entre ce qui a un accident et cet accident pris avec ce dont il est l'accident, mais qu'on les dit autres du fait qu'être est pour eux différent : de fait, « être homme » n'est pas pour un homme la même chose que « être un homme blanc » pour un homme blanc. »

⁵ *De Caelo* IV, 4, 312a16-21 : « Et de même en ce qui concerne le lieu : ce qui est en haut relève du déterminé, ce qui est en bas relève de la matière. De sorte que c'est vrai aussi dans le cas de la matière même de ce qui est à la fois pensant et léger : en un sens elle est déterminée en puissance et matière du pesant, et en un autre sens elle est déterminée et matière du léger. C'est une même matière, mais l'être est différent, comme dans le cas de ce qui peut être à la fois malade et guérissable : leur être n'est pas le même ; c'est pourquoi l'essence de la maladie n'est pas non plus identique à l'essence de la santé. »

⁶ *De Mem.* 1, 450b21-23 : « Il en va en effet comme pour l'animal dessiné sur une tablette. Il est à la fois animal et une copie, et tout en étant une seule et même chose, il est les deux choses à la fois, bien que celles-ci ne soient pas identiques et l'on peut le regarder aussi bien comme un animal que comme copie. »

αὕτη, δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων: ἔστι μὲν γὰρ ἡ αὕτη, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτό, ἀλλ' ἢ μὲν πρὸς ἕτερον, δικαιοσύνη, ἢ δὲ τοιάδε ἕξις ἀπλῶς, ἀρετή. »¹

La vertu achevée constitue donc la même disposition que la justice. En effet la justice prescrite par la loi et la vertu sont, sous le rapport de la disposition subjective de l'individu qui les exerce, un seul et même état moral. La justice est la vertu achevée entendue comme relation vertueuse avec autrui et la vertu véritable ne peut s'entendre et se définir que comme relation à autrui, juste et conforme à la loi. Et s'il existe bien une vertu partielle, expression d'une justice également partielle – qu'Aristote expose dans les lignes qui suivent le texte qui vient d'être cité – ces formes spécifiques de vertu et de justice ne sont que des vertus incomplètes et, en un certain sens, tronquées. Tout comme la justice qui lui correspond, « l'injustice partielle se borne à un seul domaine (...) 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 vertueux² ».

Le fait que la justice soit définie comme vertu de nos rapports avec autrui explique d'ailleurs, selon Aristote, que celle-ci ne fasse l'objet, par l'opinion commune, d'aucun intérêt véritable : « c'est pour la même raison que la justice, seule des vertus dans ce cas, passe pour être un bien qui ne nous regarde pas – δια δὲ τὸ αὐτὸ τοῦτο καὶ ἀλλότριον ἀγαθὸν δοκεῖ εἶναι ἡ δικαιοσύνη μόνη τῶν ἀρετῶν³ ». Puisque la justice regarde autrui, l'opinion commune, davantage mue par son bien propre que par le bien de ses concitoyens et de sa cité, tend à se détourner de la justice au profit de la considération exclusive de son intérêt propre. C'est pour cela qu'elle considère comme modèle de la vertu achevée la prudence que l'on pourrait qualifier d'individuelle et qui régit la relation à soi ou à ceux dont Aristote estime qu'ils sont en quelque sorte un prolongement de l'individu : sa famille⁴, ses amis et les éléments constitutifs de son cercle domestique⁵. Mais Aristote s'oppose à une telle conception de la vertu achevée et de la justice dont elle serait l'expression. En effet, s'il ne nie pas la prudence personnelle que peut déployer un père, un mari, un frère ou un ami intime, celle-ci reste pour autant l'expression d'une forme de justice très minimale. Il développe d'ailleurs explicitement cette distinction dans un texte important du livre V qui s'interroge sur ce qui, au sein du foyer, ressemble à de la justice :

¹ *EN V*, 3, 1130a8-13.

² *EN V*, 5, 1130b2-5.

³ *EN V* 3, 1130a3-5.

⁴ Sur la dépendance naturelle et nécessaire des époux : *EN VIII*, 14, 1162a23 et *Pol.* I, 2, 1252a26-29. A propos des enfants et du rapport presque consubstantiel qu'ils entretiennent avec leurs parents : *EN VIII*, 14, 1162a27-28 : « les enfants semblent être un lien qui unit [le couple] ; c'est pourquoi les [couples] sans enfant se séparent plus vite ».

⁵ Aristote ne nie pas pour autant que le souci de ses amis et de sa famille soit une forme de vertu.

« D'autre part, ce qui est juste dans l'exercice de son autorité par le maître de maison ou le père de famille n'est pas la même chose que ce qu'on vient de dire, mais seulement une chose semblable. En effet, il ne peut y avoir proprement d'injustice envers les êtres qui nous appartiennent. Or l'esclave qu'on possède et l'enfant que l'on a, jusqu'à ce qu'il atteigne un certain âge et soit devenu indépendant, constituent comme une partie de nous-mêmes. D'autre part, personne ne décide de se nuire à lui-même. C'est pourquoi il ne peut être question d'injustice dans le rapport à soi-même, ni par conséquent de chercher là ce qui est injuste ou juste entre concitoyens. Le juste, en effet s'entend d'après la loi, on l'a vu, et concerne les personnes pour qui la loi se trouve naturellement instituée. Or ces personnes, on l'a vu, sont celles qui partagent à égalité la faculté de gouverner et d'être gouvernés. C'est pourquoi dans les rapports avec son épouse, il y a plus de place pour ce qui est juste que dans les rapports avec ses enfants ou les esclaves qu'on possède. C'est en effet ce qui est juste dans la tenue d'une maison ; mais c'est encore différent de ce qui est juste entre concitoyens. τὸ δὲ δεσποτικὸν δίκαιον καὶ τὸ πατρικὸν οὐ ταὐτὸν τούτοις ἀλλ' ὅμοιον: οὐ γὰρ ἔστιν ἀδικία πρὸς τὰ αὐτοῦ ἀπλῶς, τὸ δὲ κτῆμα καὶ τὸ τέκνον, ἕως ἄν ἦ πηλίκον καὶ χωρισθῆ, ὥσπερ μέρος αὐτοῦ, αὐτὸν δ' οὐδεὶς προαιρεῖται βλάπτειν: διὸ οὐκ ἔστιν ἀδικία πρὸς αὐτόν: οὐδ' ἄρα ἄδικον οὐδὲ δίκαιον τὸ πολιτικόν: κατὰ νόμον γὰρ ἦν, καὶ ἐν οἷς ἐπεφύκει εἶναι νόμος, οὗτοι δ' ἦσαν οἷς ὑπάρχει ἰσότης τοῦ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι. διὸ μᾶλλον πρὸς γυναῖκά ἐστι δίκαιον ἢ πρὸς τέκνα καὶ κτήματα: τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ οἰκονομικὸν δίκαιον: ἕτερον δὲ καὶ τοῦτο τοῦ πολιτικοῦ. »¹

Le Stagirite va même ensuite jusqu'à dire qu'« entre amis, il n'y a pas besoin de justice² ». Comme le souligne d'ailleurs R. Bodéüs : « Tout porte à croire qu'Aristote n'accordait qu'une importance relative aux formes de sagacité qui se déploient dans l'ordre

¹ *EN* V, 10, 1134b8-18. On retrouve la même idée en 1138b5-8 : « D'autre part, on peut par métaphore et parce que cela y ressemble, parler de justice pour qualifier les rapports, non d'une personne à l'égard d'elle-même, mais ceux de certaines composantes de soi-même. Ce n'est pas toutefois n'importe quel rapport de justice qui sert alors, mais celui du maître envers ses domestiques ou ceux qu'on trouve dans la tenue d'une maison. » Cf. également *EN* VIII, 11, 1159b35-1160a7 et *MM* 1194b5-13.

² *EN* VIII, 1, 1255a26-27 ; voir également *EE* VII, 1, 1234b29-30 : « les vrais amis ne commettent pas d'injustice (entre eux) ».

domestique et plus encore dans la vie personnelle (incluant des relations amicales), là où d'une certaine façon, la vertu et la justice sont faciles, eu égard aux difficultés qu'elles présentent sur le plan public, dans les rapports entre concitoyens. »¹ De ce fait la justice achevée, comme la vertu véritable – qui sont donc un seul et même état moral – supposent un rapport de l'individu avec ses concitoyens, soit une vie publique par laquelle la vertu déployée acquiert cette dimension altruiste qui l'achève. Aristote l'explique très clairement : « Cette justice-là [i.e. la justice totale] est la vertu achevée (...) et si elle est achevée, c'est parce que celui qui la détient est aussi capable d'exercer la vertu en rapport avec autrui et pas seulement en lui-même – αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μὲν ἐστὶ τελεία (...) καὶ τελεία μάλιστα ἀρετὴ, ὅτι τῆς τελείας ἀρετῆς χρῆσις ἐστὶν. τελεία δ' ἐστίν, ὅτι ὁ ἔχων αὐτὴν καὶ πρὸς ἕτερον δύναται τῇ ἀρετῇ χρῆσθαι, ἀλλ' οὐ μόνον καθ' αὐτόν² ».

La structure du raisonnement que déploie Aristote dans ces lignes à propos de la justice et de la vertu présente de nombreux points communs avec le texte qui nous occupe. Que ce soit l'erreur de l'opinion commune qui ramène à un niveau personnel et individuel ce qui concerne la cité, l'identité des dispositions ou encore la différence de leur définition, il semble légitime d'établir un parallèle entre la justice complète et la vertu véritable d'une part, et la politique et la sagesse pratique d'autre part. En quel sens la politique est-elle alors le même état que la prudence ? Parce que ces deux dispositions – ἔξις – sont le même état *intellectuel*, une seule et même vertu lorsque l'on se place du point de vue subjectif de l'individu qui les possède. Comme l'expliquent Gauthier et Jolif, la prudence ici évoquée par Aristote « est sagesse si on l'envisage *subjectivement* comme la vertu qui perfectionne l'intellect pratique de l'homme d'État qui la possède³ ». Et elle est *politique* en ce qu'elle correspond à ce même état considéré dans les rapports que le sujet qui l'exerce peut avoir avec ses concitoyens. En effet l'homme d'État en situation de gouvernement peut affirmer qu'il possède *objectivement* la science politique lui permettant de formuler les principes structurant la vie des membres de sa cité, si tant est – bien sûr – que les principes qu'il édicte soient conformes à la vertu véritable qu'est la prudence, elle-même expression de la justice totale. Celle-ci n'est donc pas une vertu particulière ou comme les autres puisqu'elle exprime toute la sagesse pratique et trouve son expression achevée dans l'action politique par excellence en quoi consiste le travail du législateur bon et véritable. Pour

¹ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 72-73.

² *EN* V, 3, 1129b25-27 et 30-33.

³ G. & J., t. II, 1, p. 498.

reprendre la formule synthétique de M. Zingano : « La politique est l'exercice parfait de la *phronêsis*. »¹

III. A. 3. ENJEUX ETHIQUES, PEDAGOGIQUES ET POLITIQUES²

Deux questions subsistent alors en l'état. (a) Qu'est-ce que signifie concrètement cette identité de la sagesse pratique achevée et de la politique d'un point de vue individuel et collectif ? (b) Faut-il – et si oui, en quel sens – réserver cet état complet au seul législateur entendu en son sens le plus éminent ? L'enjeu est ici de comprendre comment l'activité législative et l'activité pédagogique relèvent exactement de la même préoccupation *politique* et ne sont en réalité et en un sens que deux aspects d'une même activité.

(a) L'identité de la sagesse pratique et de la politique implique que la vertu de l'homme vertueux et la vertu de l'homme politique véritable sont une seule et même excellence. Cette affirmation – dont nous mesurerons tous les enjeux et toutes les implications concernant la nature de l'éducation et de la législation par la suite – signifie donc qu'Aristote n'établit pas de différence de nature entre la vertu achevée de l'individu et celle du citoyen qui porterait au plus haut degré la perfection de sa vie d'être politique³. Par là même il affirme que la vie politique et la vie morale sont la même chose et que les activités exprimant la sagesse pratique sont les mêmes que celles qui consacrent l'homme politique comme bon et vrai politique. Comme le souligne J. Roberts « the traits described as virtues of character in the ethical works are precisely those states that make the possessor a useful member of a political community⁴ ». Il n'y a donc pas lieu de distinguer l'homme parfaitement prudent et le parfait législateur qui, par son activité nomothétique, rend possible et contribue à réaliser pour tous les citoyens la vertu et le bonheur. Cela signifie, corrélativement, que l'excellence que déploiera le législateur parfaitement vertueux sera la même dans sa vie de citoyen, de maître de maison et d'homme vertueux puisque c'est à chaque fois la même capacité à conduire les âmes dont il a charge, ou la sienne

¹ M. Zingano, Compte-rendu de « Richard Bodéüs, *Le véritable politique et ses vertus selon Aristote* » in *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, t. 103, n° 1-2, 2005, p. 245-253, p. 250.

² Nous ne faisons ici qu'esquisser les grandes perspectives interprétatives sur lesquelles nous reviendrons dans la suite de notre travail.

³ En tant qu'il est un homme politique. Nous étudierons par la suite le cas problématique de l'homme menant une vie théorétique.

⁴ J. Roberts, art. cit., p. 555. Voir également H. Joachim, *op. cit.*, p. 214 : « Political genius is moral genius in its fullest sphere of exercise. Moral genius, even if concerned with the happiness of a family – of a private life – implies as its basis the qualities which create and plan the happiness of a whole πόλις. »

propre, qu'il déploiera. Ce sont les mêmes qualités prudentielles exprimées dans la vertu achevée – synthèse d'une forme de vertu morale et d'une forme de vertu intellectuelle puisqu'il « n'est pas possible d'être moralement bon sans prudence, et inversement pas possible d'être prudent sans posséder les vertus du caractère¹ » – qui rendent possible cette capacité de l'homme à établir pour autrui les normes qui lui permettent d'atteindre son bien, que cet autrui soit, sous une forme atténuée, sa famille et ses amis, ou sous une forme plus prononcée ses concitoyens². C'est d'ailleurs le sens de l'identification qu'Aristote opère dans le premier chapitre de l'*Éthique à Eudème* lorsqu'il déclare que la science maîtresse de toutes sciences est « politique, économie, sagesse – πολιτικὴ καὶ οἰκονομικὴ καὶ φρόνησις³ ».

On comprend ainsi mieux la nécessité (qu'Aristote souligne à la fin de l'*EN*) pour tout homme qui prétend inculquer la vertu à ses concitoyens ou même à sa famille, d'acquérir cette capacité du législateur, c'est-à-dire, pour le dire plus simplement de *faire la loi* dans la communauté dans laquelle il exerce une fonction de gouvernant⁴ : « Or il est vraisemblable que, de la même façon, celui qui souhaite par ses soins améliorer les autres en grand ou petit nombre doit s'efforcer d'acquérir une capacité de législateur, puisque c'est par le moyen de lois que nous pouvons devenir bons. τάχα δὲ καὶ τῷ βουλομένῳ δι' ἐπιμελείας βελτίους ποιεῖν, εἴτε πολλοὺς εἴτ' ὀλίγους, νομοθετικῶν πειρατέον γενέσθαι, εἰ διὰ νόμων ἀγαθοὶ γενοίμεθ' ἄν. »⁵ Ces affirmations d'Aristote semblent permettre d'établir une analogie entre la prudence individuelle dont l'homme doit faire preuve envers les siens et celle dont il doit faire preuve vis-à-vis de ses concitoyens. Et la première, si elle veut atteindre le degré ultime de sa réalisation, ne peut pas ne pas tendre vers la seconde dans laquelle elle trouve sa pleine réalisation. Car l'homme qui recherche le véritable bonheur et la véritable vertu ne peut se contenter d'une situation ou d'une vertu en un sens inachevée car « rien d'inachevé n'atteint au bonheur – οὐθὲν γὰρ ἀτελὲς εὐδαιμον⁶ ». Or précisément « le bien (ou le bonheur) personnel (τὸ αὐτοῦ εὖ) ne va pas sans gestion domestique (οἰκονομία) et sans gestion politique

¹ *EN* VI, 13, 1144b30.

² R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 76 : « le chef de famille a dans son ordre la même autorité que le législateur, qui fait la loi, possède dans la Cité. »

³ *EE* I, 8, 1218b13-16.

⁴ Un tel souci pour la vie morale d'autrui est d'ailleurs le chemin naturel de la vie morale, d'une forme de vertu inchoative vers la prudence véritable. D. Jagannathan, art. cit., p. 408 : « a concern with moral education must inevitably lead one to investigate legislation and constitutional design ». Nous reviendrons dans le second moment de notre réflexion sur tout ce qu'une telle progression de la vie morale implique.

⁵ *EN* X, 10, 1180b23-25.

⁶ *EE* II, 1, 1219b7-8.

(πολιτείας)¹ »². Un homme qui se contenterait du bonheur – le terme doit être entendu ici en un sens faible parce que pré-politique – de sa famille sans se consacrer au bien commun renoncerait ainsi à la vertu complète. En effet : « l’homme parfait n’est pas celui qui use de la vertu envers lui-même³, mais envers autrui, parce que c’est cela qui est un travail difficile – ἄριστος δ’ οὐχ ὁ πρὸς αὐτὸν τῇ ἀρετῇ ἀλλὰ πρὸς ἕτερον: τοῦτο γὰρ ἔργον χαλεπὸν⁴ ». Et c’est à ce travail difficile qu’Aristote à sa manière entend contribuer en proposant de fournir à celui qui désire acquérir cette capacité *nomothétique* une partie des moyens de matérialiser ses ambitions pour autrui et la cité. Car pour rendre vertueux ses propres enfants et les membres de sa cité, il faut avoir une certaine *capacité* qui est celle qu’ont en partage les législateurs⁵. Donc, que ces ambitions s’expriment dans le cadre domestique ou dans le cadre politique⁶, c’est bien à la force de la loi⁷ qu’Aristote estime devoir faire appel pour éduquer le plus grand nombre et rendre possible le bonheur d’autrui et de la cité, c’est-à-dire un bien *commun* dont la réalisation ne peut se faire que par des lois. Car « quand les préoccupations sont communes en effet, elles s’exercent évidemment par le moyen de lois et quand ce sont des préoccupations honnêtes, par des lois vertueuses ; mais que celles-ci soient écrites ou non écrites, cela, semblerait-il n’a aucune importance, ni qu’elles servent à éduquer une seule ou plusieurs personnes – αἱ μὲν γὰρ κοινὰ ἐπιμέλεια δῆλον ὅτι διὰ νόμων γίνονται, ἐπιεικεῖς δ’ αἱ διὰ τῶν σπουδαίων: γεγραμμένων δ’ ἢ ἀγράφων, οὐδὲν ἂν δόξειε διαφέρειν, οὐδὲ δι’ ὧν εἷς ἢ πολλοὶ παιδευθήσονται⁸ ».

¹ EN VI, 9, 1142a9-10.

² La majorité des commentateurs et traducteurs (Ross, p. 110 ; Reeve, p. 105 Grant, p. 169 ; Tricot, p. 316 ; Irwin, p. 160 ; G. & J., p. 172 ; Zanatta, p. 609 ; Mazzarelli, p. 277) considère qu’Aristote ici rappelle seulement la nécessité de la possession d’un certain nombre de biens extérieurs et d’un cadre politique pour atteindre le bonheur complet. Si cela n’est pas faux dans l’absolu, cette interprétation est un peu faible. En effet le contexte d’énonciation de la phrase, celui d’une réflexion sur la vertu de prudence, semble plutôt suggérer qu’Aristote évoque ici les deux autres types de prudence (que la prudence considérée comme individuelle) nécessaires à la possession de la vertu achevée. La *politeia* évoquée ici renverrait alors à la vie de la cité et à sa gestion. Cette interprétation peut s’appuyer sur le sens qu’Aristote donne au même terme en *Pol.*, IV, 11, 1295b1. Cet avis et cette traduction sont défendus par Plebe, p. 174 ; Thomson, p. 182 et R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 69.

³ Et par extension uniquement envers ses proches.

⁴ EN V, 3, 1130a7-8.

⁵ EN X, 10, 1180a32-34 : « μᾶλλον δ’ ἂν τοῦτο δύνασθαι δόξειεν ἐκ τῶν εἰρημένων νομοθετικὸς γενόμενος. »

⁶ D. Jagannathan, art. cit., p. 409 : « There is not a special domain of political questions that are the concern of some people, the rulers, and not others, the citizens, who go about their private lives. For there is not a distinct political expertise, separate from the wisdom that makes one’s own life go well. »

⁷ Et ce quels que soient la force et les mérites de l’éducation paternelle. Nous reviendrons plus longuement par la suite sur ces lignes complexes (EN X, 10, 1180a14 et suiv.) qui semblent opposer l’autorité parentale et l’autorité de la cité et l’efficace de l’éducation privée par rapport aux mérites de l’éducation publique.

⁸ EN X, 10, 1180a34-1180b2.

Cette perspective pédagogique et législative qu’Aristote évoque et annonce à la fin de l’*Éthique à Nicomaque* trouve d’ailleurs sur cette question, un écho direct dans la *Politique* lorsqu’Aristote s’interroge au livre III sur l’éducation que doivent recevoir le bon citoyen et l’homme de bien. A ce propos, au chapitre 18, il affirme que, dans le cadre d’une situation constitutionnelle droite, « c’est de la même manière et par les mêmes moyens qu’un homme devient vertueux et qu’on pourrait établir une cité gouvernée aristocratiquement ou royalement, de sorte que l’éducation et les mœurs qui rendent un homme vertueux seront à peu près celles qui en font un homme politique et roi – φανερόν ὅτι τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ διὰ τῶν αὐτῶν ἀνὴρ τε γίνεται σπουδαῖος καὶ πόλιν συστήσειεν ἂν τις ἀριστοκρατουμένην ἢ βασιλευομένην ὥστ’ ἔσται καὶ παιδεία καὶ ἔθη ταῦτά σχεδὸν τὰ ποιοῦντα σπουδαῖον ἄνδρα καὶ τὰ ποιοῦντα πολιτικὸν καὶ βασιλικόν¹ ». Et cela s’explique par le fait que, comme cela vient d’être démontré, « l’excellence d’un homme de bien est la même que celle d’un citoyen de la cité excellente – τὴν αὐτὴν ἀναγκαῖον ἀνδρὸς ἀρετὴν εἶναι καὶ πολίτου τῆς πόλεως τῆς ἀρίστης² »³. Comme le souligne P. Pellegrin : « Il n’y a peut-être pas d’autre endroit des *Politiques* où Aristote affirme aussi nettement que c’est la même éducation qui rend “homme de bien” et, non seulement citoyen excellent, mais aussi excellent “homme politique”, c’est-à-dire au minimum excellent magistrat, et au maximum excellent législateur. »⁴ Nous reviendrons prochainement sur ce que cela implique quant à la conception aristotélicienne de l’éducation elle-même.

(b) Si l’éducation de l’homme de bien et du citoyen est la même et que leur excellence coïncide dans la figure de l’homme politique véritable et bon qui édicte pour la cité des lois conçues comme expressions de la justice totale, cela signifie-t-il que seul cet homme-là pourra être dit prudent et juste au sens plein et achevé du terme ? C’est ce qu’Aristote semble affirmer très clairement dans le cadre de la réflexion qu’il mène sur les vertus spécifiques du gouvernant et du gouverné : « La prudence est la seule vertu propre au gouvernant – ἡ δὲ φρόνησις ἄρχοντος ἴδιος ἀρετὴ μόνη. »⁵ En quel sens faut-il alors comprendre l’exclusivité d’une telle attribution ? Condamne-t-elle tous les citoyens qui ne légifèrent ou ne gouvernent pas à n’avoir que minimalement ou faiblement part à la vertu véritable et donc au bonheur dont elle est la condition ?⁶ En effet si le citoyen parfaitement juste correspond à l’homme heureux, et si celui-ci est identifié par Aristote à celui qui éminemment commande à la cité, cela rend

¹ *Pol.* III, 18, 1288a39-1288b2.

² *Pol.* III, 18, 1288a38-39.

³ Idée qui est également exprimée en *Pol.* III, 5, 1278a40-1278b5. Sur ce texte, J. Terrel, *op. cit.*, p. 88

⁴ P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 316.

⁵ *Pol.* III, 4, 1277b25-26.

⁶ Le premier livre de l’*EN* l’établit clairement, et particulièrement : *EN* I, 6, 1098a16-17.

problématique tout idée que la cité puisse effectivement un jour atteindre à une forme ne serait-ce que minimale de bonheur. En d'autres termes Aristote assume-t-il jusqu'au bout les conséquences éthiques et politiques de cette identification ? Et si oui, en quel sens ?

L'identification qu'Aristote opère entre la vertu de prudence et la politique a permis de mettre au jour que l'excellence achevée de l'homme vertueux coïncide avec les activités de l'homme politique par excellence que sont la législation et le gouvernement. Concrètement, dans la cité, cela suppose qu'un citoyen qui ne participe pas au gouvernement de la cité manque en un certain sens sa fonction propre. Sans rentrer dans le détail de la définition qu'Aristote donne de la citoyenneté et du citoyen, force est de constater qu'il conditionne donc l'acquisition *effective* de la prudence à une certaine position sociale et politique de commandement *effectif* dans la cité. Corrélativement cela signifie qu'un citoyen qui occuperait exclusivement une position subalterne d'obéissance ne pourrait jamais accéder à cette forme éminente de la vertu¹. Comme le souligne à juste titre C. C. W. Taylor : « Someone who has no share in the government of his or her community, say a subject of an absolute monarch, or someone who elects to play no part in political life, has, willingly or per force, to surrender critical aspects of his or her life to the direction of another and thus abandons the task of *phronesis*² ». Dans cette perspective l'exercice effectif de la capacité politique de l'homme prudent ne s'exercerait alors pleinement non pas de manière continue, mais bien dans tous ces moments où la situation sociale et politique lui permet ou le conduit à assumer concrètement un rôle de gouvernant³. D'une certaine manière la caractérisation de l'état moral et intellectuel d'un individu découle donc aussi en partie de la position qu'il occupe à un moment particulier dans la structure politique de sa cité puisque c'est cette position de gouvernant qui lui permet *in fine* de déployer pleinement ses capacités politiques et une forme complète de vertu et de

¹ Et réciproquement pour le gouvernant qui risque, s'il ne fait *que* gouverner, de se comporter en despote et non en homme politique. Aristote souligne, en reprenant une maxime attribuée à Solon par Diogène Laërce (I, 60), la nécessité, pour pouvoir bien commander, d'avoir soi-même été commandé : « il n'est pas possible de bien commander si l'on n'a pas bien obéi. » Sur cette solidarité entre capacité à commander et capacité à obéir, sur laquelle nous reviendrons longuement : T. Bénatouil, « “Choisir le labeur en vue du loisir” », in E. Bermon, V. Laurand et J. Terrel (dir.), *op. cit.*, p. 155-176.

² C. C. W. Taylor, « Politics » in J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 233-258, p. 242.

³ La position défendue ici se démarque donc en partie de celle de M. Schofield, art. cit., p. 318 ; et de P. Lautner, art. cit., p. 29 qui, tout en reconnaissant l'identité des dispositions que sont la prudence et la politique, estiment qu'elles correspondent à deux types différents de pensée délibérative, issus d'une même excellence. A la suite de D. Jagannathan nous soulignons ici le rôle de la place sociale et politique occupée par l'homme prudent dans la définition de sa disposition et de son excellence propre.

justice¹. Comme le précise H. H. Joachim : « The good for the agent, Aristotle insists, depends upon his position and function in a community, *i.e.* is the common good of the πόλις as a member of which the agent can find full scope for expressing his human self. »²

Un citoyen devient donc *prudent* au sens fort du terme lorsqu'il assume un rôle de gouvernant dans sa communauté. Et cette idée que la prudence véritable est l'apanage exclusif du gouvernant implique un enjeu fondamental relativement à la question de la rotation du pouvoir et à celle de la participation effective que le corps des citoyens gouvernés peut avoir dans les activités de législation et de gouvernement puisque c'est leur capacité à atteindre à une vertu pleine et entière, et donc à une forme pleine et entière de bonheur, qui se joue. Sans rentrer dans le détail de la conception aristotélicienne de la souveraineté de la masse, force est de constater que c'est en partie en ces termes qu'Aristote évoque la participation effective des citoyens dans le processus de gouvernement qui caractérise ce régime. En effet lorsqu'il réfléchit aux avantages que possède la solution de ce type de souveraineté dans le 11^e chapitre du livre III, et même s'il limite cette souveraineté aux fonctions délibératives et judiciaires, il évoque la possibilité que la participation de tous au processus de gouvernement fasse participer tout le corps politique à la prudence : « en effet, chacun possède une part d'excellence et de prudence – ἕκαστον μῦριον ἔχειν ἀρετῆς καὶ φρονήσεως³ ». Devenant comme des co-législateurs, les individus participent alors d'une forme de prudence commune qui leur permet de prétendre à la fois au titre de gouvernant et à celui d'hommes prudents : « Like the individual citizen whose judgement or opinion becomes *phronesis* when occupying the position of ruler, each citizen in a democracy has a share in legislative process, and so like-wise, has a share in *phronesis*. »⁴ C'est donc bien lorsqu'il gouverne que le citoyen peut atteindre à la vertu achevée et complète qu'est la prudence.

Mais si la prudence est l'état exclusif de l'homme vertueux qui gouverne en acte, quel est l'état, la disposition dans laquelle se situe celui qui est gouverné ? Sur ce point Aristote apporte une réponse très nette dans le 4^e chapitre du livre III : « Or la prudence est la seule vertu propre au gouvernant, car il semble que les autres vertus sont nécessairement communes aux gouvernés et aux gouvernants, et assurément, pour un gouverné, l'excellence n'est pas la prudence, mais l'opinion vraie. ἡ δὲ φρόνησις ἄρχοντος ἴδιος ἀρετὴ μόνη. τὰς γὰρ ἄλλας ἔοικεν

¹ D. Jagannathan, art. cit., p. 408 : « Indeed it is an accident if we are not presently occupying a social role in which our deliberative influence extends beyond our own lives. »

² H. Joachim, *op. cit.*, p. 214.

³ *Pol.* III, 5, 1281b4-5. Aristote détaille dans la suite du chapitre toutes les conditions qui doivent être réunies pour qu'une telle situation soit possible. Nous y reviendrons par la suite.

⁴ C. Surprenant, art. cit., p. 224.

ἀναγκαῖον εἶναι κοινὰς καὶ τῶν ἀρχομένων καὶ τῶν ἀρχόντων, ἀρχομένου δέ γε οὐκ ἔστιν ἀρετὴ φρόνησις, ἀλλὰ δόξα ἀληθής. »¹ Sans rentrer encore ici dans le détail de l'analyse de la différence entre la prudence véritable – état caractéristique du véritable politique – et l'opinion vraie – état caractéristique du bon citoyen gouverné, sur laquelle nous reviendrons longuement², il est nécessaire de souligner que cette distinction est en partie liée à la position politique occupée par le citoyen et qu'elle n'implique aucunement qu'un bon citoyen détenteur d'une opinion vraie sur les matières politiques ne puisse, en droit, devenir prudent au sens fort du terme en accédant à une fonction de gouvernant. Si la prudence du gouvernant exprime la vertu morale complète, le bon citoyen restera un homme bon et un bon citoyen avant et après avoir accédé à cette fonction même si l'état psychologique que manifesterà son action en tant que gouverné n'est pas, à proprement parler, la véritable prudence achevée³ : « a citizen is able to display *phronesis* at the point when he becomes a ruler. If and when he ceases to be a ruler, his judgment, which was formerly considered to be a *phronesis*, is no longer knowledge but opinion. It may be true opinion (*doxa alethes*), but it is opinion nonetheless⁴ ».

Le fait que la différence de ces deux excellences⁵ n'implique nullement une incompatibilité ou une contradiction trouve d'ailleurs sa confirmation la plus nette dans l'identité à plusieurs reprises affirmée par Aristote de l'homme bon et du citoyen excellent dans le cadre du régime constitutionnel droit : « Ainsi, s'il faut admettre comme différentes ou comme identiques l'excellence qui fait l'homme de bien et celle qui fait le bon citoyen, voilà qui est évident d'après ce qui précède : dans telle cité elles seront identiques, dans telle autre différentes, et dans le premier cas cette identité ne s'applique pas à tout le monde mais à l'homme politique, c'est-à-dire à celui qui est souverain ou qui a la faculté d'être souverain, seul ou avec d'autres, dans la gestion des affaires communes. πότερον μὲν οὖν ἑτέραν ἢ τὴν αὐτὴν θετέον, καθ' ἣν ἀνὴρ ἀγαθός ἐστι καὶ πολίτης σπουδαῖος, δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι τινὸς μὲν πόλεως ὁ αὐτὸς τινὸς δ' ἕτερος, κάκεῖνος οὐ πᾶς ἀλλ' ὁ πολιτικὸς καὶ κύριος ἢ

¹ *Pol.* III, 4, 1277b26-30.

² Contentons-nous pour l'instant de souligner que cette question implique de se pencher en détail sur la nature de l'activité de saisie des principes de la vie morale et politique et sur le rapport entre φρόνησις et σύνεσις d'une part et φρόνησις et δόξα ἀληθής d'autre part.

³ J. Roberts, art. cit., p. 559 : « All citizens will then exercise complete moral virtue when ruling, but be both good men and good citizens before and after taking on that role. » P. Lautner, art. cit., p. 26, n. 6 : « It follows that the good citizen who is not a ruler cannot possess excellence in character in the full sense (...) However it does not mean that the excellences of the rulers could be opposed to the excellences of the subjects. »

⁴ C. Surprenant, art. cit., p. 224. Idée partagée par R. Kraut, *op. cit.*, p. 371 : « They do not need practical wisdom to play their smaller civic role but merely right opinion. »

⁵ *Pol.* III, 4, 1277b13 : « [ces deux statuts de gouvernant et de gouverné] ont des excellences différentes – τούτων δὲ ἀρετὴ μὲν ἕτερα ».

δυνάμενος εἶναι κύριος, ἢ καθ' αὐτὸν ἢ μετ' ἄλλων, τῆς τῶν κοινῶν ἐπιμελείας. »¹ Le bon citoyen sera donc celui qui est *capable* de bien délibérer et de participer activement à la vie et au gouvernement de la cité même si la situation qu'il occupe à tel ou tel moment de sa vie de citoyen ne lui permet pas de déployer pleinement cette capacité². En ce sens seule la fonction de gouvernant nécessite toute la vertu, dont elle est l'expression achevée. C'est d'ailleurs sûrement ce que la référence faite par Aristote au mot de Bias³ signifie dans un tel contexte : « le commandement révélera l'homme – ὅτι ἀρχὴ ἄνδρα δεῖξει⁴ ». La solidarité de la vertu parfaite avec la vertu du chef permet donc tout à la fois à celui-ci d'éprouver et d'exprimer sa vertu morale dans la juste conduite des âmes de ses concitoyens.

Dès lors, si « le citoyen juste en état d'être heureux correspond, pour Aristote, à l'homme politique qui commande dans la Cité⁵ », et s'il est le seul homme à qui le Stagirite reconnaisse au sens fort du terme la vertu de *prudence*, cela implique que c'est sa vertu personnelle qui est à l'origine de la justice et de la vertu de la cité elle-même. En édictant les justes principes qui doivent régir la cité, et en éduquant par là même à la vertu les membres qui la composent, le véritable politique remplit alors son office propre : « produire et garder le bonheur et ses parties constituantes au profit de la communauté des citoyens – τὰ ποιητικὰ καὶ φυλακτικὰ εὐδαιμονίας καὶ τῶν μορίων αὐτῆς τῆ πολιτικῆ κοινωνία⁶ ».

C'est donc bien en légiférant, en gouvernant et en éduquant ses concitoyens que le véritable politique, à la fois juste et bon, peut faire parvenir la cité dans son ensemble au bonheur qu'elle peut et doit atteindre. En définitive, et comme le dit Aristote lui-même le bon législateur n'est autre que l'homme politique selon le vrai : « τὸν ἀγαθὸν νομοθέτην καὶ τὸν ὡς ἀληθῶς πολιτικόν⁷ ».

¹ *Pol.* III, 5, 1278a40-1278b5. Nous soulignons. Ce texte fait l'objet d'une traduction et d'une interprétation différentes par J. Terrel, *op. cit.*, p. 88. Sans traiter pour l'instant la question, nous indiquons ici que nous privilégions la lecture qui en est faite par P. Pellegrin.

² D. Jagannathan, art. cit., p. 410 : « The good citizen, we may surmise is *ready* to participate in deliberation because he has the right grasp of the starting point of deliberation. The good ruler is the person who, prepared in this way, actually deliberates well. » J. Roberts, art. cit., p. 563: « The virtue of citizens is always compatible with moral virtue, the significant difference in the end being that in various ways good citizens need not always be possessed of or exercising complete moral virtue. The difference between the two kinds of virtue has to do with the one being tied to specific roles and political circumstances which can often be served well without full moral virtue. »

³ Bias de Priène est un philosophe, avocat et homme d'État grec, considéré comme un des sept sages.

⁴ *EN V*, 1130a1-2. Ce mot est attribué également par Diogène Laërce (I, 77) à Pittacos.

⁵ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 117.

⁶ *EN V*, 3, 1129b17-19.

⁷ *Pol.* IV, 1, 1288b27.

III. B. LES FINALITES DE L'ACTION DU NOMOTHETE

Si la figure du législateur aristotélicien vertueux se dessine de plus en plus nettement il convient maintenant de déterminer et de comprendre la finalité qu'Aristote assigne à son activité et en quoi les qualités morales et intellectuelles qu'il possède lui permettent de répondre aux attentes afférentes au rôle qui lui est confié dans la cité.

III. B. 1. FIN DE L'INDIVIDU ET FIN DE LA CITE

Introduction

Si la finalité assignée à l'action du véritable politique est bien « de produire et garder le bonheur et ses parties constituantes au profit de la communauté des citoyens¹ », se pose d'emblée la question de l'existence d'une possible tension voire d'une contradiction entre la finalité et le bien individuel de chacun des membres de la cité, et ce vers quoi doit tendre l'action du législateur : l'avantage – συμφέρον – ou le bien – ἀγαθόν – commun².

Les termes d'un tel problème sont relativement simples et ont donné lieu à de vives querelles interprétatives³ : en affirmant la suprématie naturelle et la primauté de la cité entendue comme totalité organisée sur les parties qui la composent (que ces parties soient les citoyens eux-mêmes ou les communautés qui lui préexistent et qui la constituent⁴) la pensée d'Aristote ouvrirait selon certains la voie à une forme d'autoritarisme, voire de totalitarisme, par lequel la cité subordonnerait radicalement la fin de l'individu à celle de la cité⁵. A l'inverse, pour d'autres qui cherchent à récuser cette lecture de la pensée du Stagirite, on trouverait dans la pensée d'Aristote les fondements d'une forme d'individualisme libéral qui viendrait légitimer, en

¹ *EN V*, 3, 1129b17-19.

² Aristote utilise ces deux expressions de manière indifférenciée : D. Morrison, « The common good » in M. Deslauriers et P. Destrée (eds.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 177.

³ Il s'agit ici uniquement de brosser sommairement les principales tendances interprétatives autour de cette question.

⁴ « Aristotle is not resolved how many parts to make of a city, or how many combinations of those parts ; and therefore in his reckoning of them, he differs from himself, sometimes makes more, sometimes fewer parts. » R. Filmer, *Observations upon Aristotle's Politiques Touching Forms of Government*, in P. Laslett (ed.), *Patriarcha and the Other Political Writings of Sir Robert Filmer*, Oxford, Oxford University Press, 1949, p. 200-201. Voir par exemple les différentes parties évoquées en *Pol. I*, 2 ; *Pol. IV*, 4 ; *Pol. IV*, 11 ou encore *Pol. VIII*, 8.

⁵ On trouve également chez des commentateurs dont la bienveillance envers la pensée d'Aristote est plus prononcée le terme « paternaliste ».

reconnaissant l'existence de droits individuels inaliénables, un droit à se soustraire à l'autorité de l'État et à désobéir aux lois fixées par le gouvernement de la cité.

Qu'en est-il de la position aristotélicienne relativement à cette opposition ? Et en quoi l'identité des dispositions que sont la prudence et la politique, dans la figure de l'homme politique par excellence, permet-elle d'éclairer sous un jour nouveau les éléments de ce débat ? En d'autres termes, en quoi la vertu propre du véritable politique et la finalité qu'Aristote assigne à son action permettent-elles de récuser à la fois l'interprétation autoritaire/totalitaire et l'interprétation individualiste de cet apparent conflit des finalités et des biens ? Loin d'être anecdotiques, ces questions engagent deux enjeux fondamentaux. Le premier, qui reprend les interrogations amorcées dans les premières pages de notre travail, consiste à penser à nouveaux frais les rapports entre éthique et politique à travers l'opposition apparente entre le bien de l'individu et celui de la cité. Le second renvoie à ce qu'une telle conception des rapports entre cité et membres de la cité implique quant à l'éducation et à la législation, entendues comme moyens privilégiés par lesquels toute communauté structure le comportement et la moralité des membres qui la composent en fonction de la fin qu'elle leur assigne et qu'elle s'assigne à elle-même. En d'autres termes, si la cité est architectonique vis-à-vis des autres communautés et qu'elle impose *in fine* sa conception du bien à toutes les parties qui la composent au moyen de processus législatifs et pédagogiques, la définition que l'on pourra donner et le jugement que l'on pourra porter sur la valeur et la légitimité de ces moyens privilégiés de l'action du politique en seront nécessairement affectés.

(a) La perspective autoritaire ou totalitariste

La position totalitariste prêtée à Aristote sur les rapports entre la cité et l'individu est souvent fondée sur l'interprétation que l'on fait de son affirmation selon laquelle les citoyens sont des *parties* de la cité, dont les finalités doivent être subordonnées à celle de ce tout auquel elles appartiennent *naturellement*. En effet, lorsqu'il analyse la genèse de la cité Aristote souligne qu'à de très rares exceptions près, l'individu « pris séparément, n'est pas autosuffisant – εἰ γὰρ μὴ αὐτάρκης ἕκαστος χωρισθεῖς¹ » et qu'il est « dans la même situation que les autres parties vis-vis du tout – ὁμοίως τοῖς ἄλλοις μέρεσιν ἕξει πρὸς τὸ ὅλον² ». Il est une partie dont la fin est subordonnée à celle de l'ensemble auquel elle appartient, et qui a

¹ *Pol.* I, 2, 1253a26.

² *Pol.* I, 2, 1253a26-27.

besoin de cette totalité pour exister. Tout comme la fin de l'organe est naturellement ordonnée à celle du corps dans son entier¹, la fin de l'individu doit être comprise et intégrée dans le corps que représente la cité à laquelle il appartient et au bien de laquelle il doit contribuer. À l'occasion de sa discussion sur la nécessité d'une éducation à la fois publique et unifiée au sein de la cité, Aristote le réaffirme d'ailleurs nettement: « En même temps, il ne faut pas penser qu'aucun des citoyens s'appartienne à lui-même, mais que tous appartiennent à la cité, car chacun est une partie de la cité. Or le soin de chaque partie a par nature en vue le soin du tout – ἅμα δὲ οὐδὲ χρῆν νομίζειν αὐτὸν αὐτοῦ τινα εἶναι τῶν πολιτῶν, ἀλλὰ πάντας τῆς πόλεως, μόριον γὰρ ἕκαστος τῆς πόλεως: ἢ δ' ἐπιμέλεια πέφυκεν ἐκάστου μορίου βλέπειν πρὸς τὴν τοῦ ὅλου ἐπιμέλειαν. »² La référence élogieuse qu'il fait ensuite à ce propos au régime des Lacédémoniens, considéré comme le représentant le plus radical de la négation et du sacrifice du bien individuel au profit du bien de la cité, ne fait que renforcer l'idée qu'Aristote adopte un point de vue similaire. L'idée que les citoyens doivent recevoir « une éducation conforme à la constitution – τὸ πεπαιδεῦσθαι πρὸς τὴν πολιτείαν³ » ne serait alors que la transposition, sur le plan des moyens, de cette nécessaire primauté absolue de l'État sur l'individu.

D'un point de vue politique et métaphysique – comme c'est le cas pour les parties d'un tout organique –, la priorité⁴ ontologique du tout sur les parties expliquerait et justifierait donc la nécessaire et naturelle hiérarchie entre le bien de la cité et celui de l'individu. Aristote assumerait d'ailleurs explicitement une telle hiérarchie et ses implications politiques en soulignant dans les premières pages de l'*EN* à propos du bonheur que « si l'on peut se féliciter quand il est à la portée ne serait-ce que d'un seul homme, malgré tout, il est plus beau et plus divin de le voir à la portée de nations et de cités – ἀγαπητὸν μὲν γὰρ καὶ ἐνὶ μόνῳ, κάλλιον δὲ καὶ θεϊότερον ἔθνει καὶ πόλεσιν⁵ ». Dans cette perspective « le meilleur objectif (...) et le plus achevé paraît de saisir et de préserver le bien de la cité – μεῖζόν γε καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σφῆζειν⁶ » quitte, sous-entendrait alors Aristote, à négliger totalement, voire à aller à l'encontre du bonheur de quelques-uns, au nom d'un intérêt général

¹ *Pol.* I, 2, 1253a20 et suiv.

² *Pol.* VIII, 1, 1337a27-30. Irwin estime qu'Aristote ici se contredit. Après avoir affirmé plus avant que l'homme libre n'appartient qu'à lui-même il souligne ici qu'il n'appartient pas à lui-même mais à la cité. T. Irwin, *op. cit.*, p. 419-420.

³ *Pol.* V, 9, 1310a19-20.

⁴ Sur les différents sens de la priorité aristotélicienne : *Mét.* Δ, 11 ; *Cat.* 12. Voir également, pour une présentation succincte du versant politique de cet aspect de la pensée aristotélicienne : A. Rosler, *op. cit.*, p. 81-86. Il se réfère sur cette question à F. Miller, *op. cit.*, p. 46-56, qui évoque lui-même D. Ross, *op. cit.*, p. 317-318, et D. Keyt, art. cit., p. 126-127.

⁵ *EN* I, 1, 1094b9-10.

⁶ *EN* I, 1, 1094b8-9.

fondé sur le caractère naturel de la cité, qui transcenderait et relativiserait la nécessité de la réalisation effective du bien individuel.

Dans l'histoire de l'interprétation de la pensée d'Aristote, K. Popper est considéré comme l'un des principaux tenants de cette lecture qui fait du Stagirite un penseur totalitaire. Dans *La société ouverte et ses ennemis*¹ l'étude des sources aristotéliennes de l'hégélianisme² lui fournit l'occasion de souligner ce qu'il estime être la parenté fondamentale entre toute conception biologique et organiciste de l'État, ce qu'il appelle « société close³ » et le totalitarisme (tel qu'il est contenu aussi bien selon lui chez Platon, Aristote, Hegel et Marx). Sa lecture d'Aristote s'autorise d'ailleurs en partie (non sans une certaine ironie) de l'interprétation qu'Hegel lui-même en donne lorsque, dans ses *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, il valorise et critique à la fois le moment de l'Histoire auquel correspond la pensée du Stagirite. En effet, en subordonnant radicalement l'éthique à la politique, Aristote incarnerait selon Hegel cette primauté absolue de l'État sur les individus qui empêche de reconnaître et de faire émerger dans l'Histoire la liberté morale de l'individu et son essentielle et nécessaire autonomie. Peu soucieuse de cette problématique, la pensée d'Aristote évacuerait alors toute question relative au possible conflit entre la moralité fondée sur la conscience individuelle et les normes collectives imposées par les structures de gouvernement⁴. Et Hegel de conclure : « Mais la liberté civile (nous n'avons pas deux mots pour *bourgeois* et *citoyen*) est un moment nécessaire que les anciens États ne connaissaient pas : autrement dit, ils ne connaissaient pas cette parfaite indépendance des parties, et par là même une plus grande indépendance du tout, – la vie organique supérieure. »⁵ Plus récemment, J. Barnes⁶ a estimé, en exposant le même type d'arguments relatifs à la relation entre les parties et le tout et en les rapprochant de la conception

¹ K. Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, [1962], Paris, Éditions du Seuil, 1979.

² « Les sources aristotéliennes de l'hégélianisme » est le titre du chapitre 11 de l'ouvrage.

³ « J'appelle *société close* la société magique ou tribale (...). Une société close typique peut être comparée à un organisme, et la théorie biologique de l'État peut, dans une large mesure, lui être appliquée. (...) La théorie organique de l'État peut se concevoir dans le cas d'une société close, parce que la dépendance des membres à l'ensemble y est déterminée par des règles immuables, comme dans un organisme vivant. » K. Popper, *op. cit.*, vol. I, p. 142.

⁴ On retrouve une telle idée dans l'introduction que R. F. Stalley propose à la traduction de la *Politique* par Sir Ernest Barker. Selon lui, la pensée d'Aristote, comme celle de Platon, en ne prenant jamais sérieusement en considération l'idée d'un possible conflit entre les commandements de l'État et l'action morale d'un individu, détruisent l'idée même d'autonomie morale. E. Barker, *op. cit.*, p. LI.

⁵ Hegel, *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, Paris, Gallimard, 1955, t. 3, La philosophie grecque, p. 593

⁶ J. Barnes, « Aristotle on Political Liberty » in R. Kraut, S. Skultety (eds.), *Aristotle's Politics – Critical Essays*, London, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2005, p. 185-201. On retrouve une vue en partie similaire chez J. A. Stewart, *op. cit.* et R. Mulgan, *op. cit.*, p. 94 : « The notion of having laws to “cover the whole life” suggests a strongly authoritarian impulse in Aristotle. » Voir également R. Mulgan, *op. cit.*, p. 34, p. 79-80.

qu'Aristote déploie de l'esclave¹, que sa philosophie politique est une « une forme implicite de totalitarisme² » fondée sur des axiomes à la fois biologiques et métaphysiques³. En assimilant les individus à des « bits of State⁴ » Aristote déploierait donc une conception organiciste de l'État⁵, par laquelle la cité serait réellement – et non pas sur un mode analogique ou affaibli – une substance organique.

Cette conception organiciste trouverait selon ces interprètes sa transcription politique dans la prétention totalitaire du législateur à prendre en charge tous les pans de la vie et de l'activité humaine⁶. En effet, celui-ci doit légiférer « en ayant en vue l'existence toute entière – *περὶ πάντα τὸν βίον*⁷ ». Les livres VII et VIII de la *Politique*, consacrés à l'éducation dans la cité idéale, semblent en attester. La nutrition, les jeux, les activités, les repas, les fêtes religieuses, la musique, l'instruction, mais également la procréation, l'avortement, l'âge pour se marier et même les relations extra-conjugales : aucune activité, même celles qui pourraient être considérées comme relevant d'une forme d'intimité familiale, ne doit échapper à la normalisation édictée par le législateur et le pédagogue. Rien n'échappe à la perspective politique⁸ et à la suprématie naturelle de la cité. Dans cette perspective l'éducation est

¹ Selon J. Barnes, le terme « partie – μέρος » est pour Aristote similaire au terme « possession – κτήμα ». Aristote affirme d'ailleurs explicitement qu'en un sens : « l'esclave est une certaine partie de son maître – ὁ δὲ δοῦλος μέρος τι τοῦ δεσπότου » – *Pol.* I, 6, 1255b11-12.

² « implicit totalitarianism ». J. Barnes, art. cit., p. 201.

³ J. Barnes, art. cit., p. 199 : « the fundamental axioms of Aristotle's political thought may lead, by a fairly direct route, to a totalitarian political stance ».

⁴ J. Barnes, art. cit., p. 201.

⁵ Le texte de *Pol.* I, 1, 1253a18-39, exposant l'analogie entre la main et le corps entier, et la cité et l'individu est souvent mobilisé pour justifier une lecture holistique d'Aristote : W. Newman, *op. cit.*, p. 31-33 ; E. Barker, *op. cit.*, p. 278-280 ; R. Mulgan, *op. cit.*, p. 32-35 ; D. Keyt, art. cit., p. 135-140 ; R. Kraut, *op. cit.*, p. 96.

⁶ C'est l'interprétation qu'en fait par exemple J. S. Mill : « Les anciennes républiques se croyaient le droit (et les philosophes de l'antiquité appuyaient leur prétention) de régler toute la conduite privée par l'autorité publique, sous prétexte que la discipline physique et morale de chaque citoyen, est chose d'un profond intérêt pour l'État. » J. S. Mill, *De la Liberté*, Paris, Guillaumin et C^{ie}, 1860, trad. M. Dupont-White, p. 23.

⁷ *EN* X, 10, 1180a4. Voir également *EN* V, 3, 1129b14-15.

⁸ J. Barnes, art. cit., p. 185 : « Totalitarians maintain that all questions are political questions ». En un sens il faut donner raison à J. Barnes. Pour Aristote toutes ces questions sont bien en un sens politiques, même si dans de nombreux cas, elles ne le sont pas immédiatement, mais plutôt architectoniquement : D. Morrison, « Politics as a vocation, according to Aristotle », *History of Political thought*, vol. XXII, n° 2, Summer 2001, p. 221-241, p. 224, n. 16. La véritable question est alors la suivante : la dimension politique de toute question abordée dans et par la société implique-t-elle nécessairement la mise en place d'une forme totalitaire de politique ? Rien ne nous semble moins sûr, qui plus est dans une perspective aristotélicienne.

finalement réduite à une forme de formatage voire d'endoctrinement qui permet la préservation du pouvoir en place qui en édicte les principes¹.

(b) La perspective individualiste

Radicalement opposés à cette lecture, d'autres interprètes ont voulu lire dans la pensée d'Aristote l'expression d'une forme inédite de libéralisme politique² reconnaissant à l'individu des droits inaliénables en sa qualité d'individu. Comme l'a parfaitement établi Adriel M. Trott dans un récent ouvrage consacré à la nature de la communauté³, ces interprétations⁴ reposent majoritairement sur l'attribution à Aristote d'un concept d'autonomie – d'inspiration kantienne – qui traduit selon eux la conception atomistique et discrète que le Stagirite aurait de l'individu. Si ces interprétations ont le mérite de souligner qu'Aristote « does not eclipse the individual for the sake of the whole community⁵ », elles semblent en revanche tomber dans un excès inverse en minorant, pour ne pas dire en gommant purement et simplement, l'inscription

¹ *Pol.* V, 9, 1310a12-14 : « Mais le plus efficace de tous les moyens dont on a parlé pour faire durer les constitutions, et qui est aujourd'hui négligé par tous, c'est de donner une éducation conforme aux différentes constitutions. μέγιστον δὲ πάντων τῶν εἰρημένων πρὸς τὸ διαμένειν τὰς πολιτείας, οὗ νῦν ὀλιγοροῦσι πάντες, τὸ παιδεύεσθαι πρὸς τὰς πολιτείας. » Aristote est ainsi accusé par Sir Ernest Barker de considérer les citoyens comme d'éternels enfants (p. LII).

² Dans cette perspective la pensée libérale d'Aristote est d'ailleurs souvent opposée à celle d'un Platon totalitaire. W. Newman, *op. cit.*, vol. III, note sur la ligne 1331b24 : « Aristotle holds that Plato had starved the life of his guardians in the *Republic* and robbed it of happiness... he probably thought Plato would not have made this mistake if he had studied the nature of happiness more closely. Aristotle's own idea of a happy state, which is a sound and noble one, is conceived in direct and designed contrast to that of Plato's *Republic* and also to the model of the Lacedaimonian State. » Voir également W. Oncken, *Die Staatslehre des Aristoteles in historisch-politischen Umrissen: ein Beitrag zur Geschichte der hellenischen Staatsidee und zur Einführung in die aristotelische Politik*, Leipzig, W. Engelmann, 1870-1875, vol. I, p. 191 et R. Mulgan, *op. cit.*, p. 83 qui met en garde contre un tel travers : « most modern readers of Aristotle's *Politics* come to his work immediately after an encounter with Plato, so that Plato's political philosophy provides the main background against which the *Politics* is assessed. Such a juxtaposition, however, may overemphasize Aristotle's democratic credentials. »

³ A. M. Trott, *Aristotle on the Nature of Community*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

⁴ Elle évoque notamment les positions de T. Machan, *Classical Individualism: The Supreme Importance of Each Individual*, New York, Routledge, 1998, p. 185-199 ; D. Rasmussen et D. Den Uyl, *Liberty and Nature : An Aristotelian Defense of Liberal Order*, LaSalle, IL : Open Court Press, 1991 ; R. T. Long, « Aristotle's Conception of Freedom », *The Review of Metaphysics*, 49, 1996, p. 775-802. Pour les tenants d'un Aristote soutenant les principes de la démocratie libérale : B. Yack, *The problems of a Political Animal*, Berkeley, University California Press, 1993 ; J. Waldron, « The Wisdom of Multitude: Some Reflection on Book 3, Chapter 11 of Aristotle's *Politics* », *Political Theory*, 23, 1995, p. 563-584 ; S. Bickford, *The Dissonance of Democracy*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1996 ; A. Saxonhouse, *Athenian Democracy: Modern Mythmakers and Ancient Theories*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1996.

⁵ A. M. Trott, *op. cit.*, p. 72.

de l'individu *dans* la cité, et le caractère *naturellement politique* de son bien¹. Ce n'est alors plus la cité qui est considérée comme ontologiquement première (si ce n'est en un sens très faible²), mais bien l'individu. Cellule de base de toute forme d'association et de toute forme de communauté, son épanouissement devient alors le critère à l'aune duquel peut se juger la justice des lois et du gouvernement³ – ce qui légitime en creux le droit des individus à s'y opposer s'ils estiment qu'il contrevient à leurs droits. Le rapport entre la cité et l'individu est alors inversé par rapport à la perspective autoritaire : l'individu prime sur la communauté et sa fin et les intérêts de cette dernière (si tant est qu'ils existent) ne sont alors que secondaires. Comme l'explique E. Zeller à propos d'Aristote : « To him [par rapport à Platon] the Individual is the primary reality, and has the first claim to recognition. In his metaphysics individual things are regarded, not as the mere shadows of the idea, but as independent realities (...) Similarly in his moral philosophy he transfers the ultimate end of human action and social institutions from the State to the individual, and looks for its attainment in his free self-development. »⁴ Cette lecture conduit même certains interprètes à faire du bien commun un bien instrumental et intermédiaire dont la finalité repose *in fine* dans l'épanouissement de l'individu et la réalisation de son bien propre⁵.

¹ D. Dobbs souligne à juste titre que ces interprétations libérales se font souvent dans une perspective anti-communiste. Selon lui, et à tort, cette perspective « presumes that man is essentially an apolitical individual ». D. Bobbs, « Aristotle's Anticommunism », *American Journal of Political Science*, vol. 29, n° 1, fév. 1985, p. 29-26, p. 32.

² D. Rasmussen and D. Den Uyl, *Liberty and Nature: An Aristotelian Defense of Liberal Order*, La Salle, Open Court Pub Co, 1991, p. 133.

³ J. Khawaja, « The concept of the Individual in Aristotle's Ethics », Princeton University BA thesis, 1991. C'est un jugement à propos d'Aristote que l'on trouve d'ailleurs déjà chez Hobbes. Dans la préface du *De Cive* il attribue ainsi aux Anciens (Cicéron, Plutarque, Sénèque et Aristote) la position selon laquelle « les particuliers convoqués à des assemblées » sont légitimes pour « soumettre à leur propre examen la justice, sœur et épouse du pouvoir souverain ». Hobbes, *Du Citoyen*, Paris, GF, trad. P. Crignon, 2010, p. 84.

⁴ E. Zeller, *Aristotle and the Earlier Peripatetics*, trans. B. F. C. Costelloe et J. H. Muirhead, Londres, Oxford University Press, 1897, t. II, p. 224-226.

⁵ D. B. Rasmussen and D. J. Den Uyl, *op. cit.*, p. 127, p. 138 ; T. Machan, *op. cit.*, p. 171 ; F. Miller, *op. cit.*, p. 41. Une telle interprétation possède finalement quelque parenté avec la thèse que Glaucon soutient dans le deuxième livre de la *République* : la justice et la cité ne sont que des moyens instrumentaux pour l'individu.

III. B. 2. LE JUSTE MILIEU ARISTOTELICIEN

Dans sa version holiste comme dans sa version individualiste, ces deux conceptions des rapports entre l'individu et la société ne nous semblent pas rendre justice à la pensée d'Aristote¹. Sans rentrer dans une réfutation systématique des arguments que ces deux perspectives caricaturales² déploient, il est tout de même nécessaire de leur répondre sur les points qui déterminent fondamentalement la conception que le Stagirite se fait de l'éducation et de la législation et donc de l'action du politique lui-même.

(a) L'identité des fins

Tout d'abord il est nécessaire de réaffirmer ici que, pour Aristote, la fin de l'individu et la fin de la cité sont bien *les mêmes*. Il s'agit en effet, tant pour l'individu que pour la cité d'atteindre à une vie bonne, expression d'une forme de vertu, de justice et de rationalité et à laquelle Aristote donne le nom de bonheur. Pourquoi cette identité est-elle souvent minorée, voire ignorée ? Parce que lorsqu'Aristote l'évoque, notamment dans les premières pages de l'*EN*, il donne l'impression, dans la même phrase, de distinguer et de hiérarchiser le bien individuel et le bien de la cité et donc leurs fins respectives. En effet après avoir détaillé les différents objectifs assignés à la politique, il affirme clairement :

« Si même, en effet, il s'avère identique pour un seul homme et une cité, le meilleur objectif, en tout cas, et le plus achevé, paraît de saisir et de

¹ Il est bien sûr tout à fait possible, à la suite de F. Miller, de distinguer des versions plus ou moins modérées ou plus ou moins extrêmes de ces positions chez les commentateurs. Pour un panorama général : F. Miller, *op. cit.*, p. 194-224. On retrouve un panorama similaire dans l'ouvrage de N. White, *Individual and Conflict in Greek Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 124-134.

² Si la lecture « totalitaire » semble caricaturale, celle qui fait d'Aristote le précurseur de Locke et le père du libéralisme politique nous semble plus difficile à justifier par les écrits du Stagirite. Pour une critique d'inspiration communautaire aristotélicienne (même si ces penseurs refusent d'appliquer ce terme à la pensée d'Aristote) de cette perspective libérale : L. Strauss, *op. cit.* ; H. Arendt, *La condition de l'homme moderne*, [1958], Paris, Calmann-Lévy, 1961 ; A. MacIntyre, *Après la vertu*, [1984], Paris, PUF, 1994 et *Dependant Rational Animals*, Londres, Duckworth, 1998 ; C. Taylor, *Philosophical Papers, Vol. 2 : Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, 1985 ; M. Nussbaum, « Aristotelian Social Democracy » in R. B. Douglas, G. M. Mara, et H. S. Richardson (eds.), *Liberalism and the Good*, New York-Londres, Routledge, 1990, p. 203-252 ; M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Harvard, Cambridge University Press, 1982. Comment sortir de cette caricature ? Nous suivons sur ce point la démarche à la fois lucide, prudente et optimiste de G. M. Mara, « Philosophy in Aristotle's Political Science », *Polity* 19, n° 3, 1987, p. 375-401, p. 382 : « While I am in no way counseling a simplistic reliance on Aristotle, I believe that both the form and substance of his political theory have been shown to provide at least useful correctives of both the communitarian and the liberal positions. »

préservé le bien de la cité ; car si l'on peut se féliciter quand il est à la portée ne serait-ce que d'un seul homme, malgré tout, il est plus beau et plus divin de le voir à la portée de nations et de cités. εἰ γὰρ καὶ ταῦτόν ἐστιν ἐνὶ καὶ πόλει, μείζον γὰρ καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σφῆλαιν: ἀγαπητόν μὲν γὰρ καὶ ἐνὶ μόνῳ, κάλλιον δὲ καὶ θειότερον ἔθνη καὶ πόλειςιν. »¹

L'interprétation qui est souvent faite de ces lignes consiste à considérer qu'Aristote hiérarchise les deux biens et légitime en creux le sacrifice du bien individuel au profit du bien collectif – le second étant supérieur au premier². Mais en réalité ce ne sont pas deux biens qu'Aristote distingue ici – puisqu'il vient d'affirmer que les deux biens sont identiques – mais une préoccupation pour la réalisation de ce bien au niveau *individuel* et une préoccupation pour la réalisation de ce bien au niveau *collectif*. Comme le souligne R. Bodéüs : « Aristote ne distingue dans la préoccupation du “bien humain” nourrie par le citoyen, qu'entre le souci d'avoir *personnellement* ce bien et le souci de procurer ce même bien à tous ses concitoyens, *en sa qualité de gouvernant*. Et il place le succès de la seconde préoccupation au-dessus du succès de la première, parce que l'entreprise du gouvernant est plus belle et plus « divine » (en ce sens qu'elle est au-dessus des qualités humaines ordinaires). »³ S'il est plus valorisé de permettre à plus de gens d'atteindre le bonheur, cela n'implique donc pas du tout pour autant que le bonheur soit différent au niveau politique et au niveau individuel.

En quel sens cette activité est-elle alors supérieure ? Pour répondre à une telle question il faut revenir à ce que nous avons développé sur la différence et la similitude des dispositions que sont la prudence et la politique. L'état du sujet qui permet d'assurer son bonheur et celui qui permet d'assurer le bonheur de ses concitoyens sont, nous l'avons établi, les mêmes. L'exercice de la vertu de prudence appliqué à la cité est simplement supérieur à celui de la réalisation personnelle de son bien propre dans la mesure où il réalise plus parfaitement et au sens plein du terme la vertu de justice, qui dispose à accomplir non seulement son bien propre mais également celui de ses concitoyens. Comme le souligne D. Morrison : « The activity of

¹ EN I, 1, 1094b7-10. Sur le sens qualitatif ou quantitatif que l'on peut légitimement donner aux termes μείζον et τελειότερον : D. Morisson, art. cit., p. 228.

² Tricot considère ici par exemple que la fonction du passage est de marquer la séparation de fait qui existe entre l'éthique et la politique. J. Tricot, *op. cit.*, p. 38 note 2. Dans la même perspective, P. Aubenque affirme à propos de ce texte, en lui prêtant une tonalité platonicienne – signe selon lui de son ancienneté –, qu'il est « sans doute le plus positif qu'Aristote ait jamais écrit pour justifier une éventuelle supériorité de la politique sur l'éthique. » P. Aubenque, *op. cit.*, p. 139.

³ R. Bodéüs, *EN*, 2004, GF, n. 1, p. 50. Nous soulignons.

statesmanship is a superior exercise of the virtue, and hence nobler, because it is a *greater* exercise in the simple sense that it has a larger field of action. The city is a larger object; hence its happiness is a greater project; hence the establishment and preservation of that happiness is a nobler accomplishment, than are a single individual and his or her own private happiness. »¹
 La préoccupation pour le bien commun consiste donc en un exercice supérieur et plus éminent de la sagesse pratique que le souci pour le bien individuel.

La confirmation d'une telle identité des fins se trouve d'ailleurs dans le fait que c'est bien l'excellence individuelle et la vertu des individus qui font la vertu de la cité : « une cité est vertueuse par le fait que les citoyens participant à la vie politique sont vertueux – σπουδαία γε πόλις ἐστὶ τῷ τοῦς πολίτας τοῦς μετέχοντας τῆς πολιτείας εἶναι σπουδαίους² ». De la même manière, dans la cité excellente, c'est la même vertu qui est attendue de la cité et de l'homme excellent « puisqu'il apparaît que c'est la même fin que les hommes ont collectivement aussi bien qu'individuellement – ἐπεὶ δὲ τὸ αὐτὸ τέλος εἶναι φαίνεται καὶ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ τοῖς ἀνθρώποις³ ». Enfin, Aristote assimile très explicitement bonheur individuel et bonheur collectif lorsque dans les premières lignes du chapitre 2 du livre VII il s'interroge sur le meilleur type de vie :

« Est-ce qu'il faut dire que le bonheur est le même pour chaque homme pris individuellement et pour une cité ou qu'il n'est pas le même, cela reste à exposer. Mais cela aussi est manifeste : tout le monde, en effet s'accorde à dire que c'est le même. Car ceux qui placent dans la richesse la vie heureuse pour un individu estiment aussi bienheureuse la cité entière si elle est riche. πότερον δὲ τὴν εὐδαιμονίαν τὴν αὐτὴν εἶναι φατέον ἑνός τε ἑκάστου τῶν ἀνθρώπων καὶ πόλεως ἢ μὴ τὴν αὐτὴν, λοιπὸν ἐστὶν εἰπεῖν. φανερόν δὲ καὶ τοῦτο. πάντες γὰρ ἂν ὁμολογήσειαν εἶναι τὴν αὐτὴν. ὅσοι γὰρ ἐν πλούτῳ τὸ ζῆν εὖ τίθενται ἐφ' ἑνός, οὗτοι καὶ τὴν πόλιν ὅλην, ἐὰν ἧ πλουσία, μακαρίζουσιν⁴ ».

Le fait que chacun estime être heureuse la cité qui partage avec lui sa propre conception du bonheur atteste donc, selon Aristote, comme par une forme de preuve empirique, de

¹ D. Morrison, art. cit., p. 231. De la même manière : « The activity of statesmanship is more divine than the activity of securing one's own happiness because its object is, not exactly immortal, but nonetheless *more immortal*. »

² *Pol.* VII, 13, 1332a33-34.

³ *Pol.* VII, 15, 1334a11-12.

⁴ *Pol.* VII, 2, 1324a5-10.

l'identité du bonheur individuel et du bonheur collectif. De ce fait l'idée d'une politique architectonique totalitaire par rapport au bien individuel ne résiste pas à l'affirmation de l'identité des fins. C'est la même activité qui consacre le bien de la cité comme celui de l'individu. Nous reviendrons sur ce point après avoir dissipé la seconde confusion qui conduit à des interprétations démesurément individualistes ou holistes.

(b) Les parties et le tout

L'affirmation de l'identité des fins permet également de récuser la seconde idée qui sous-tend et fonde les interprétations holistes à tendance totalitaire : la cité serait un organisme naturel auquel appartiendraient les citoyens, conçus comme membres ou comme parties de ce corps¹. Cette affirmation s'autorise de l'analogie, déjà évoquée précédemment, selon laquelle le citoyen est à la cité ce que la main est au corps². Pourtant, en étudiant les différents sens qu'Aristote confère aux notions d'unité, de priorité, de communauté et de substance, il apparaît que l'analogie qu'Aristote déploie – qui légitime la lecture organiciste des rapports entre État et individu – ne doit pas être prise en un sens strict ou littéral³. C'est ce que démontre parfaitement R. Mayhew dans son article « Part and whole in Aristotle's Political Philosophy »⁴, dans lequel il s'attache à prouver que l'unité qu'Aristote confère à la cité n'est pas une unité substantielle et que l'analogie organique qu'il établit n'a qu'un sens faible qui ne permet pas de légitimer les interprétations politiques totalitaristes qui se fondent sur elle. Son raisonnement, qui consiste fondamentalement à éclairer le sens qu'Aristote donne à l'appartenance d'une partie à un tout dans le cadre politique, se déploie en trois moments principaux.

(1) Le premier moment de sa démonstration consiste à montrer qu'il n'existe aucun sens du terme « unité », « partie » ou « tout » qui, du moins sans aller radicalement à l'encontre de

¹ C'est notamment la position que défendent D. Keyt, « Three Basic Theorems in Aristotle's *Politics* », *Phronesis* 32, 1987, p. 54-79 ; T. Irwin, *op. cit.*, p. 419-420 ; C. C. W. Taylor, *art. cit.*, p. 238-241.

² *Pol.* I, 2, 1253a18-25.

³ Cette position est aussi partagée par A. C. Bradley, « Aristotle's Conception of the State », in D. Keyt and F. Miller Jr (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford, Blackwell, 1991, p. 13-56, p. 29 : « Aristotle has nowhere called the State an organism, and doubtless he did not explicitly connect that idea with it. » ; D. J. Allan, *op. cit.*, p. 94 : « The use of comparison does not imply identity in the things compared. » ; F. Miller, *op. cit.*, p. 205 : « Aristotle clearly intends a looser analogy with an organism. » ; A. Rosler, *op. cit.*, p. 223 : « To be sure, Aristotle sometimes does appeal to organic analogies to make political points, but this should not lead us to believe that the polis is an organism. » ; A. M. Trott, *op. cit.*, p. 58-80 et D. Jagannathan, *art. cit.*, p. 399.

⁴ R. Mayhew, « Part and whole in Aristotle's Political Philosophy », *The Journal of Ethics*, 1, 1997, p. 325-340.

la métaphysique aristotélicienne, fonderait ou exprimerait dans sa pensée une conception réellement organiciste de la cité et de son unité. Puisqu'Aristote établit clairement dans la *Métaphysique*, à la fois que les individus sont des substances, et qu'une substance ne peut pas être elle-même composée de substances¹, le composé en quoi consiste la cité – malgré son unité relative – ne peut être une substance au même titre qu'un organisme vivant. En quel sens la cité peut-elle alors être dite « une » ? La réponse à cette question constitue le second moment de son argumentation.

(2) Si l'unité de la cité n'est pas une unité substantielle, cela signifie que le degré d'intégration des éléments qui en constituent les parties est moins prononcé que celui qui unit les membres d'un corps à ce corps dans son entier². Or comprendre le type d'unité qui peut régir les communautés humaines implique de mettre au jour le principe qui régit leur organisation et qui les fait tenir ensemble³. Dans le cadre de la communauté qu'est le foyer l'unité des parties est assurée par la personne qui en est à la tête : le chef de famille. L'unité de ce type de communauté est forte dans la mesure où l'indépendance des parties qui la composent (l'esclave, l'enfant, ou la femme) est très faible, pour ne pas dire nulle, puisqu'Aristote estime que ces parties seraient bien incapables de vivre une vie indépendante. L'unité de la cité, moins forte encore que l'unité familiale, est quant à elle garantie par les deux facteurs unifiants que sont la constitution politique – qu'Aristote assimile par analogie à la forme d'un corps biologique⁴ – et l'amitié civique.

Sans rentrer dans l'analyse de ces deux facteurs d'unité, nous pouvons d'ores et déjà conclure, à la suite de Mayhew, que lorsqu'Aristote affirme que la cité est une réalité qui existe par nature, il ne peut donc en aucun cas signifier que la cité est un *organisme* naturel. Pour cette raison il est donc nécessaire de réaffirmer que ce ne peut être l'appartenance substantielle de la partie au tout, et le caractère, à strictement parler, *organique* de la relation entre la main et le corps qu'Aristote veut faire ressortir de l'analogie qu'il déploie. Quel est alors le sens de cette analogie ? Et que cherche-t-il à affirmer de la relation entre la cité et l'individu ?

¹ *Mét. Z*, 13, 1039a3-4 ; *Z*, 16, 1041a4-5.

² En effet, les parties d'une unité substantielle impliquent (a) une continuité ou une connexion physique avec le tout dont elles sont les parties, (b) que leurs fonctions sont définies relativement à celle du tout et lui sont subordonnées, (c) que ces parties n'existent pas (et ne peuvent exister) comme entités indépendantes du tout.

³ *Pol. I*, 5, 1254a28-33 : « Car quand la réunion de plusieurs composantes, qu'elles soient continues ou discrètes, donne une entité unique commune, dans tous les cas se manifeste une partie qui commande et une qui est commandée. Et on retrouve cela chez les êtres animés en vertu de l'ordonnance de la nature entière. Et même dans les réalités qui n'ont pas part à la vie il y a une sorte de commandement, ainsi dans une harmonie. »

⁴ En 1276b7 Aristote utilise le terme εἶδος pour désigner la constitution.

(3) Le dernier moment de la démonstration de Mayhew consiste à répondre à ces deux questions et à établir en quel sens l'individu est bien une *partie* du tout qu'est la cité comme, *en un certain sens*, l'est la main vis-à-vis du corps. Or si l'on replace cette analogie dans le contexte dans lequel elle est déployée, il apparaît nettement que l'enjeu principal d'Aristote, en *Politique* I, 2 est de fonder la *priorité ontologique* du tout sur la partie pour affirmer le caractère à la fois naturel, nécessaire et bon de l'inscription de l'homme dans la cité. Il s'agit donc d'établir que, tout comme la main ne peut remplir sa fonction lorsqu'elle est séparée du corps, un individu détaché ou séparé de la cité ne pourra atteindre et réaliser son bien propre¹. Alors que la cité peut exister et réaliser sa fonction sans tel individu particulier, l'individu particulier en revanche, ne peut réaliser sa fonction et déployer pleinement son humanité hors du cadre communautaire que lui offre la cité. C'est d'ailleurs un des sens qu'Aristote confère à la notion de priorité ou d'antériorité dans la *Métaphysique* : « antérieur et postérieur – πρότερα καὶ ὕστερα (...) se disent aussi, selon la nature et selon la substance, de toutes les choses qui peuvent exister sans d'autres, tandis que celles-là ne peuvent exister sans les premières² ».

L'argument de la priorité ontologique est donc intrinsèquement lié à la pensée aristotélicienne du rapport entre la partie et le tout. Et ni l'argument de la priorité ni l'analogie organique ne permettent de fonder métaphysiquement l'interprétation politique d'un Aristote totalitariste. Pour dissiper encore plus nettement l'ambiguïté introduite, selon certains, par cette analogie, il faut réaffirmer clairement ici que l'individu citoyen n'est pas comme un poumon, possédant une certaine fin subordonnée à la fin architectonique du tout auquel il appartient. Il n'est pas un outil, un *organe* au sens propre du terme, dont la réalisation du bien individuel est instrumentale par rapport à la réalisation du bien collectif. Ces deux biens sont les mêmes et leur réalisation est parfaitement, du moins en droit, concomitante. Dans cette perspective, l'inscription de l'individu dans la cité ne fait pas de lui un instrument mis au service de la réalisation de la fin du tout, elle est bien plutôt l'expression de la nécessité anthropologique, pour l'individu, de s'inscrire dans un type spécifique de communauté pour réaliser son bien propre qui coïncide parfaitement avec celui de la communauté politique.

C'est bien le bonheur des parties qui fait le bonheur de l'ensemble et l'existence de l'ensemble qui est la condition du bonheur des parties. Comme le souligne A. M. Trott : « The interplay between the community and the citizens in the activity that achieves the fulfillment of both indicates that the part is not subservient to the end of the whole. The individual does

¹ Nous ne nous attardons pas pour l'instant sur les deux cas exceptionnels que sont l'homme qui est comme une bête et l'homme qui est comme un dieu parmi les hommes.

² *Mét.* Δ, 11, 1019a1-3.

not serve the city's end; the city's end is the fulfillment of the individual without subsuming the individual and making the individual only for the city. The logic that undergirds the accusation of totalitarian politics only works if the *polis* is considered a thing separable from the activity that is its form and function. »¹

Aristote construit d'ailleurs explicitement sa théorie du rapport entre l'individu et la cité contre cette idée d'un individu soumis aux impératifs à valeur catégorique d'un tout auquel il appartiendrait et qui légitimerait le sacrifice de son bonheur individuel pour une cause supérieure. C'est même précisément une des critiques les plus fondamentales qu'il adresse à Socrate et à Platon². En effet, en *Politique* II, 5 Aristote tente de montrer que la cité platonicienne, en subordonnant le bonheur individuel au bonheur collectif, rend en fait toute la cité malheureuse et ne remplit pas la fonction qui la définit pourtant : « alors qu'il prive même les gardiens de bonheur, Socrate prétend que le législateur doit rendre la cité entière heureuse. Mais il est impossible qu'elle soit heureuse tout entière si la plupart, sinon toutes, ou même quelques-unes de ses parties ne possèdent pas le bonheur. Car il n'en est pas du bonheur comme de la parité : il peut arriver qu'un nombre total soit pair alors qu'aucun de ses parties ne l'est, mais pour le bonheur c'est impossible. Mais si les gardiens ne sont pas heureux, qui d'autre le sera ? Certainement pas les ouvriers ni la masse des artisans. ἔτι δὲ καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἀφαιρούμενος τῶν φυλάκων, ὅλην φησὶ δεῖν εὐδαιμόνα ποιεῖν τὴν πόλιν τὸν νομοθέτην. ἀδύνατον δὲ εὐδαιμονεῖν ὅλην, μὴ τῶν πλείστων ἢ μὴ πάντων μερῶν ἢ τινῶν ἐχόντων τὴν εὐδαιμονίαν. οὐ γὰρ τῶν αὐτῶν τὸ εὐδαιμονεῖν ὥπερ τὸ ἄρτιον: τοῦτο μὲν γὰρ ἐνδέχεται τῷ ὅλῳ ὑπάρχειν, τῶν δὲ μερῶν μηδετέρῳ, τὸ δὲ εὐδαιμονεῖν ἀδύνατον. ἀλλὰ μὴν εἰ οἱ φύλακες μὴ εὐδαιμόνες, τίνες ἕτεροι; οὐ γὰρ δὴ οἷ γε τεχνῖται καὶ τὸ πλῆθος τὸ τῶν βαναύσων. »³

Selon Aristote le bonheur de la cité ne peut se faire contre les individus ou une partie de la cité. En effet « on doit parler d'une cité heureuse en prenant en compte non pas une seule de ses parties, mais tous les citoyens – εὐδαιμόνα δὲ πόλιν οὐκ εἰς μέρος τι βλέψαντας δεῖ λέγειν αὐτῆς, ἀλλ' εἰς πάντας τοὺς πολίτας⁴ ». Loin de la considérer en un sens faible il est donc

¹ M. A. Trott, *op. cit.*, p. 68.

² Cette critique est fondamentalement liée à celle touchant à la conception platonicienne de l'unité de la cité et au communisme d'État qu'elle appelle. Nous y reviendrons. Sur ce point précis et déterminant : D. Dobbs, art. cit.

³ *Pol.* II, 5, 1264b15-24. Aristote ici critique la conception socratique du bonheur exprimée en *Rép.* IV, 419a-421c et en V, 465e-466a. Sur le sens de cette critique, sa portée et son importance D. Dobbs, art. cit., p. 43 montre bien qu'elle est liée fondamentalement à l'impossibilité, selon Aristote, que l'éducation des gardiens, dans la *République*, les mène réellement à une forme de sagesse philosophique et donc au bonheur qui leur est promis par Platon. Nous reviendrons sur ce point déterminant dans le chapitre suivant.

⁴ *Pol.* VII, 9, 1329a23-24.

nécessaire de réaffirmer cette identité des fins afin de souligner la dimension « équiprimordiale¹ » de l'individu et de la cité dans la conception aristotélicienne du bonheur humain et du bien commun. Il faut sur ce point donner raison à l'interprétation de MacIntyre² : « my good as a man is one and the same as the good of those others with whom I am bound up in the human community. There is no way of my pursuing my good which is necessarily antagonistic to you pursuing yours because *the* good is neither mine peculiarly nor yours peculiarly – goods are not private property. »³

Une dernière précision, avant de revenir à ce que cette identité des fins implique pour le véritable homme politique. D'un point de vue sémantique, la théorie aristotélicienne qui vient d'être exposée se situe en-deçà (ou au-delà) de l'opposition finalement assez moderne entre une conception libérale et une conception autoritaire de l'État⁴. La volonté des interprètes de situer Aristote dans ce débat en acceptant la sémantique moderne est d'ailleurs sûrement un facteur supplémentaire de confusion et d'ambiguïté, notamment lorsque le terme πόλις est traduit par le terme État. En effet, la notion moderne – et donc libérale – d'État désigne dans le langage courant une forme de superstructure impersonnelle et neutre qui régirait de manière purement fonctionnelle la vie administrative de la communauté, sans y imprimer d'élément idéologique ou moral, mais simplement en garantissant une forme minimale de sécurité et de paix. Or cette idée d'un monstre froid, pour reprendre l'expression nietzschéenne⁵, dont la seule finalité serait de fonctionner mécaniquement, est éminemment réductrice par rapport à la richesse à la fois politique et morale qu'exprime et que désigne le terme πόλις. Si la πόλις désigne chez Aristote l'État au sens moderne du terme, et si celui-ci n'est qu'une machine purement amoral qui peut être mise au service de n'importe quel individu ou groupe qui s'en empare, on comprend aisément les inquiétudes de ceux qui voient, dans la pensée d'Aristote, les fondements du totalitarisme. Pourtant, rien ne semble plus éloigné de la conception grecque de la πόλις et du type de communauté qu'un tel terme désigne⁶. C'est ce qu'avait contribué à démontrer le chapitre que nous avons consacré à la définition et au caractère normatif du terme *politique*

¹ J. L. Nichols, « Rights, Individualism, Community », *Review Journal of Political Philosophy*, 2003, p. 223-248, p. 225. Cet adjectif a été forgé par J. Macquarrie en 1960, dans son ouvrage *The Scope of Demythologizing - Bultmann and his critics*, New York, Harper Torchbooks, afin de rendre le terme *gleichursprünglich* employé par M. Heidegger. M. Heidegger, *Être et Temps*, trad. E. Martineau, Authentica, §34, p. 129 [161], 1985. Ce terme est également parfois traduit par le terme « cooriginaire ».

² Interprétation qualifiée par Miller de « moderate-holistic ». F. Miller, *op. cit.*, p. 198.

³ A. MacIntyre, *op. cit.* p. 229.

⁴ Conceptions qui sont d'ailleurs peut-être les deux faces politiques d'une même pièce anthropologique.

⁵ F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De la nouvelle idole », [1881], *Mercure de France*, 1903, *Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche*, vol. 9, p. 66.

⁶ Comme l'a très bien montré A. C. Bradley, *art. cit.*

dans la pensée aristotélicienne. La véritable différence que l'on peut établir entre la théorie politique d'Aristote, et celle de Locke, Hobbes, Kant ou Rawls par exemple, réside donc bien dans la fin qualitative, moralement déterminée, que la cité se donne ou doit se donner afin d'atteindre à une vie pleinement humaine et heureuse. Comme le souligne très justement D. J. Riesbeck : « Already by insisting that a political community is formed and maintained for the sake of living well, Aristotle embraces a view of the political more expansive than the vision of government as limited to securing peace, order, or the protection of negative rights. Aristotelian political community is distinctive because it aims at the good life. »¹

La dimension éminemment politique de tout bien proprement humain, et l'affirmation de la dimension morale du bien commun doivent donc amener à récuser les interprétations qui tendent à instrumentaliser le bien de la cité ou le bien de l'individu au profit de l'un ou de l'autre : « for Aristotle it does not make sense to speak of the lives of individuals apart from the political community or of a political community as something more than, or over and above, the organization of those lives. Both the preservation of liberty demanded by the individualist and the sacrifice of liberty demanded by the totalitarian only make sense when the sphere of human action has been contracted to private life, and this is part of what is denied in the famous assertion that the human animal and its life are political. »² Dans cette perspective, le juste milieu aristotélicien consiste donc à réaffirmer que le bonheur véritable auquel peut prétendre l'individu est toujours l'exercice politique d'une forme de vertu elle-même éminemment politique : la justice. Comme le souligne A. C. Bradley : « If the citizen is to be really a part of the State, he must live its life; and in the concrete means that he must govern. (...) In doing so he uses not only the virtue of obedience, not only the common moral virtues, but also the excellencies of moral wisdom and command. His life is pre-eminently one of ἀρετή. »³

¹ D. J. Riesbeck, *op. cit.*, p. 174. « ... and not because participation in citizenship is itself a central component of that good. » Le propos consiste à affirmer ici que ce n'est pas tant l'idée d'une contribution collective au bien commun qui différencie Aristote des libéraux, que le contenu moral qui est inhérent à la notion de *bien* commun : « The basic disagreement between Aristotelian and modern liberal political theory is about what political activity and political community are and ought to be *for*, and a simple contrast between intrinsic and instrumental values obscures Aristotle's answer to his question. » (p. 174)

² D. Jagannathan, art. cit., p. 396. On trouve la même idée chez A. Rosler, *op. cit.*, p. 223 : « If Aristotle embraces some form of communitarianism he does not justify it on the holistic grounds that the parts may be sacrificed in order to promote the general good or for the sake of a metaphysically higher being, but rather on the individualistic grounds that the political community is needed for its parts to achieve moral perfection. The very structure and point of the political community entails that the realization of the end of the whole must include, rather than transcend or supersede, the fulfilment of the ends of the parts. »

³ A. C. Bradley, art. cit., p. 35.

L'affirmation de l'identité des fins de l'individu et de la cité reconduit donc nécessairement à l'identité des excellences du citoyen et de l'homme de bien¹, précédemment évoquée². Comme partie de la cité, le citoyen – dont la tâche est de gouverner et d'être gouverné – participe à la vie politique de la communauté et exprime par là même la vertu éminente qui est la condition de son bonheur³. Nous ne pouvons en ce sens que donner raison à D. Morrison lorsqu'il affirme que, dans une perspective aristotélicienne, lorsque chaque citoyen se pose la question « Quel doit être la visée ultime de mes actions ? », la réponse correcte sera : « le bonheur de ma cité »⁴.

La tâche du législateur et la fin de son action n'est pas donc autre chose que celle-ci : « produire et garder le bonheur et ses parties constituantes au profit de la communauté des citoyens – τὰ ποιητικὰ καὶ φυλακτικὰ εὐδαιμονίας καὶ τῶν μορίων αὐτῆς τῆ πολιτικῆ κοινωvιά⁵ ». Et une telle finalité n'implique aucune tension ou aucune contradiction entre la recherche du bonheur par l'individu et la recherche du bonheur par la cité. La cité digne de ce nom sera donc celle qui poursuivra à la fois le bonheur dans ce qu'il est réellement – une vie vertueuse et non une vie simplement mercantile ou de domination militaire – et en faisant en sorte que tous les citoyens puissent, autant que faire se peut, réaliser leur fonction propre en exerçant leurs vertus. Et la personne la plus à même de rendre effectivement cela possible n'est autre que le véritable politique dont les qualités et les vertus rendent apte à non seulement connaître le véritable bien humain mais à le rendre autant que possible accessible à tous ceux dont il a la charge en les gouvernant prudemment. Aristote ne définit pas autrement le bien commun qui réunit les citoyens et « procure à chacun d'eux une part de vie heureuse – καθ' ὅσον ἐπιβάλλει μέρος ἐκάστῳ τοῦ ζῆν καλῶς⁶ ».

¹ A. C. Bradley, art. cit., p. 34 : « It is the virtue of government, the possession of which makes a “good citizen” and a “good man” equivalent terms, while the citizen-virtues of obedience would by themselves not amount to perfect goodness. »

² Elle reconduit également, encore plus fondamentalement, à l'impossibilité, dans la philosophie aristotélicienne, d'une quelconque autonomie de la réflexion ou de l'action éthique vis-à-vis de la politique.

³ C'est d'ailleurs pour cette raison que, pour Aristote, certains membres de la communauté politique ne sont pas, au sens strict du terme, des parties de la cité. En effet il réserve ce terme à ceux dont la fonction politique et morale permet effectivement, à la cité, d'atteindre sa fin. Sur les membres de la communauté politique qui n'en sont pas des parties : *Pol.* VII, 8. A. C. Bradley, art. cit., p. 29-39 ; J. Roberts, art. cit., p. 559.

⁴ D. Morrison, art. cit., p. 221.

⁵ *EN* V, 3, 1129b17-19.

⁶ *Pol.* III, 6, 1278b22-23.

CHAPITRE IV - LE BONHEUR DANS LA
CITE : VIE POLITIQUE, CONTEMPLATION ET
LOISIR

INTRODUCTION

Si la question de l'articulation entre la fin individuelle de l'homme et celle de la cité n'est finalement pas aussi épineuse pour Aristote qu'elle peut l'être pour des penseurs modernes, en revanche une seconde question, relative à la fin de l'activité du législateur, occupe une place importante dans sa réflexion : celle de la nature du meilleur genre de vie pour l'homme. Cette question est évidemment étroitement liée à la définition qu'Aristote donne du bonheur puisqu'elle engage la nature même de l'activité à laquelle elle correspond, tant pour l'individu que pour la communauté. De la même manière, elle engage également le type d'éducation que le législateur doit mettre en place afin de rendre possible ce genre de vie. Aristote ne s'y trompe pas, qui met explicitement en avant l'enjeu fondamental de la réponse que l'on apporte à cette question : « Et cela ne fait pas une petite différence suivant que l'un ou l'autre parti a raison, car, assurément, celui qui juge correctement ordonne nécessairement tout au but qui est le meilleur, et cela aussi bien pour chaque homme individuellement que pour le corps politique collectivement. διαφέρει δὲ οὐ μικρὸν ποτέρως ἔχει τὸ ἀληθές: ἀνάγκη γὰρ τὸν γε εὖ φρονούντα πρὸς τὸν βελτίω σκοπὸν συντάττεσθαι, καὶ τῶν ἀνθρώπων ἕκαστον καὶ κοινῇ τὴν πολιτείαν. »¹ En effet « Celui qui entend mener une recherche appropriée sur la constitution excellente doit d'abord nécessairement définir quel est le mode de vie le plus digne d'être choisi. περὶ δὲ πολιτείας ἀρίστης τὸν μέλλοντα ποιήσασθαι τὴν προσήκουσαν ζήτησιν ἀνάγκη διορίσασθαι πρῶτον τίς αἰρετώτατος βίος. »²

En quoi consistent l'activité – ἐνέργεια – et le mode de vie – βίος – les plus éminents permettant d'atteindre le bonheur achevé – ἡ τελεία εὐδαιμονία ? Est-ce la vie philosophique, de méditation, théorétique, intellectuelle, contemplative³ ? Ou faut-il plutôt considérer, au regard de la nature politique de l'homme, que la réalisation de sa fonction propre et de son excellence culmine dans une vie politique, de participation active aux délibérations et à la vie pratique de sa cité ? Pour clarifier la réponse qu'apporte Aristote à ce problème déjà classique

¹ *Pol.* VII, 2, 1324a32-35.

² *Pol.* VII, 1, 1323a14-16.

³ La multiplication des termes pour rendre les termes grecs θεωρία, et βίος θεωρητικός a ici simplement pour fonction de neutraliser pour l'instant le débat portant sur la nature spécifique de cette activité si particulière. Nous utiliserons donc, jusqu'à nouvelle indication, les expressions « vie philosophique », « vie contemplative » et « vie théorétique » (et leurs déclinaisons pour l'homme individuel qui adopte ce genre de vie) comme des synonymes. Pour une approche générale du statut de la θεωρία : P. Destrée and M. Zingano (eds.), *Theoria : Studies on the Status and Meaning of Contemplation in Aristotle's Ethics*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2013.

à son époque¹ il convient de retracer la manière dont il pose le débat et la réponse qu'il y apporte, à la fois dans l'*EN* et dans la *Politique*. Dans le cadre de l'étude qui est la nôtre, l'enjeu n'est pas tant de traiter cette question pour elle-même, mais de comprendre quel est le point commun de ces deux formes de vie et d'activité excellentes et comment Aristote pense les conditions de possibilité de leur réalisation concrète dans la cité. Cette étude permettra *in fine* de mieux saisir à la fois les conditions de possibilité de l'émergence de la figure du législateur comme véritable politique, les modalités que son action revêt en tant qu'éducateur de la cité et le rôle que le philosophe joue auprès de lui.

¹ Sur la dimension classique de cette comparaison entre les différents genres de vie : R. Joly, *Le Thème philosophique des Genres de vie dans l'Antiquité Classique*, Mémoires de l'Académie Royale de Belgique, t. LI, fasc. 3, Bruxelles, Duculot, 1956 ; G. Lawrence, « Aristotle and the Ideal Life », *Philosophical Review*, 102, 1993, p. 1-3 ; P. Crittenden, « Aristotle and the Idea of Competing Forms of Life », *Philosophical Inquiry*, 18, 1996, p. 88-100 ; E. Brown, art. cit., in P. Destrée et M. Zingano (eds.), *op. cit.*, p. 135-158.

IV. A. LA QUESTION DES GENRES¹ DE VIE DANS L'EN

La question du meilleur genre de vie possible est exposée par Aristote en trois lieux principaux de son œuvre : dans le premier livre de l'*EN*, dans le dernier livre de l'*EN* et dans le livre VII de la *Politique*.

IV. A. 1. EN I – 3 – EN X, 6-9

(a) EN I, 3

L'exposition de la position d'Aristote relativement au meilleur genre de vie obéit à un principe de composition circulaire² qui s'ouvre en *EN* I, 3 et qui se clôt en *EN* X, 6-8.

Après avoir établi dans les premières pages du livre I la hiérarchie des biens et des activités humaines, rappelé quelques principes méthodologiques fondamentaux pour son étude et passé en revue certaines opinions courantes sur la nature du bonheur, Aristote s'attache, dans le chapitre 3 de l'*EN*, à discuter de trois genres de vie susceptibles de constituer une vie de bonheur. « C'est qu'en effet les principaux types de vie sont au nombre de trois : celle dont nous venons de parler [la vie de jouissance – ἀπολαυστικός], la vie politique – πολιτικός – et en troisième lieu la vie contemplative – ὁ θεωρητικός. »³

La vie de jouissance est celle que suivent la foule et les gens les plus grossiers. Elle consiste en une vie bestiale selon Aristote dans la mesure où elle est tournée vers la recherche constante et illimitée de la satisfaction des plaisirs du corps. Loin d'être l'exclusive des gens de

¹ La question du meilleur genre de vie est souvent, dans les études aristotéliennes, réduite à celle d'un dilemme entre vie politique et vie contemplative. Cette réduction problématique qui tend à exclure très rapidement la candidature de la vie de plaisir sera étudiée dans la suite de notre travail lorsqu'il s'agira de s'interroger sur la place du plaisir dans la vie morale et dans l'éducation.

² Comme l'a établi T. Lockwood, « Competing Ways of Life and Ring Composition in *NE* X, 6-8 » in R. Polansky (ed.), *op. cit.*, p. 350-369. Sur ce principe de *ring composition* dans la littérature antique : M. Douglas, *Thinking in Circles: An Essay on Ring Composition*, New Haven, CT, Yale University Press, 2007.

³ *EN* I, 3, 1095b17-19. On retrouve une telle division en *EE* I, 4, 1215a32-b1. Ce concours des genres de vie se retrouve également, sous des formes légèrement différentes, chez Platon en *Rép.* 581c ; *Phédon* 68b-c et *Philèbe* 21d-22b. On fait traditionnellement remonter cette division à Pythagore (Jamblique, *De vita Pythagorica*, 58). Sur cette origine : A.-J. Festugière, « Les trois vies », *Études de Philosophie*, Paris, Vrin, 1971, p. 117-156, p. 118-119. G. & J. t. II, 1, p. 29-30 retracent l'historique de cette division et l'attribuent de manière convaincante à Platon, malgré la légende racontée par les membres de l'Académie, qui fait de Pythagore s'adressant au prince de Phlionte, Léon, le père de cette division. Ceux-ci, selon Gauthier et Jolif, se plaisent à raconter cette origine pour donner un poids historique à leurs théories.

peu, ce mode de vie servile est également partagé par beaucoup de ceux qui appartiennent à la classe dirigeante et « qui ont les mêmes goûts qu'un Sardanapale¹ ». C'est en partie d'ailleurs, selon Aristote, ce qui légitime indûment le plus grand nombre à embrasser ce mode d'existence en justifiant leur conduite par l'exemple de ceux qui les dirigent.

Le second genre de vie, la vie politique, est d'abord rapporté par Aristote à la recherche de l'honneur – τιμή. Les personnes de marque, désireuses d'une vie active engagée dans la communauté politique, recherchent en effet une forme de reconnaissance et de gloire que leur fournissent les honneurs de la cité et de leurs concitoyens. Au moyen d'une argumentation rapide Aristote souligne que, malgré cette recherche apparente de l'honneur, c'est bien plus la vertu qui est la véritable fin de la vie politique. En effet l'honneur est incomplet – ἀτελεστέρα² – car bien trop dépendant de ceux qui l'accordent pour pouvoir être considéré comme le bien, celui-ci étant caractérisé notamment par le fait qu'il appartient en propre – οἰκεῖόν τι³ – et de manière stable à l'individu qui le possède. Par ailleurs, derrière l'honneur, c'est en fait une forme de reconnaissance de leur excellence que les hommes engagés dans la vie politique recherchent. De ce fait c'est bien la vertu, l'excellence – ἀρετή – qui est la fin de l'existence politique. Cette excellence peut-elle constituer le bien, et par là même faire de la vie politique la vie heureuse⁴ ? Aristote déploie deux arguments pour récuser une telle possibilité : la possession de la vertu ne signifie pas nécessairement son exercice en acte⁵ et l'exercice en acte de la vertu ne garantit pas le bonheur de l'individu qui serait constamment soumis à de grands maux ou aux pires infortunes. L'idée selon laquelle la vertu est *le* bien doit donc être récuser comme incertaine⁶.

¹ EN I, 3, 1095b22.

² EN I, 3, 1095b32.

³ EN I, 3, 1095b26.

⁴ C'est une question qu'Aristote ne s'était même pas donné la peine de poser à propos de la vie de jouissance. Deux interprétations peuvent être données de ce silence relatif : (1) les qualificatifs employés pour désigner le caractère servile, bestial, vil, vulgaire et grossier de la vie de plaisir suffisent selon Aristote à déconsidérer ce type de vie comme étant le genre de vie qui exprime le bonheur proprement humain. Comme le souligne P. Aubenque, *op. cit.*, p. 108, à propos de la référence aux bêtes : « Tout est déjà dit avec cette remarque méprisante. Une volonté humaine qui donne la préférence à ce qu'il y a de bestial en l'homme plutôt qu'à ce qu'il y a en lui de proprement humain est manifestement une volonté qui n'est pas à la hauteur de la nature de l'homme et elle s'en trouve par cela seul disqualifiée. » (2) Aristote prend au sérieux l'idée que le plaisir en un sens joue un rôle fondamental dans le bonheur achevé de l'homme. Il remet donc à plus tard, et sans déployer d'arguments pour l'instant, l'étude de la juste place du plaisir dans le bonheur de l'homme. Pour une interprétation qui va dans le sens de cette seconde hypothèse : T. Lockwood, *art. cit.*

⁵ Et Aristote d'imaginer un homme possédant la vertu (entendue alors comme disposition – ἕξις –) mais n'agissant pas ou dormant le plus clair de son temps : EN I, 3, 1095b32-33.

⁶ Aristote estime ne pas devoir en dire davantage sur ce sujet, déjà traité « ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις » : « dans les arguments à la ronde » (Bodéüs), « dans les discussions courantes » (Tricot), « dans un livre qui est

Vient ensuite la vie contemplative pour laquelle Aristote ne dit rien, si ce n'est qu'il en remet l'étude à plus tard : « Quant au troisième mode d'existence, consacré à la méditation, nous en ferons l'examen dans la suite »¹. La seule chose que l'on puisse noter, pour l'instant, à propos de ce type de vie, est qu'Aristote n'en formule donc aucune réserve critique.

Ces premières pages, si elles permettent de dégager deux critères du bien – l'appartenance en propre pour le sujet qui en est le détenteur et son intrinsèque désirabilité en tant que fin visée pour elle-même – laissent tout de même en suspens un certain nombre de questions : quel jugement Aristote porte-t-il sur la vie contemplative relativement à sa recherche du meilleur genre de vie ? Quel rapport ce type de vie théorique entretient-il avec la vie active et politique ? Et comment comprendre que cette dernière puisse faire l'objet d'une apparente dévalorisation, alors même qu'au chapitre 1 Aristote vient d'affirmer que la science pratique qui la prend pour objet est la science suprême et architectonique ? Toutes ces questions trouvent leurs réponses dans les derniers chapitres de l'*EN* dans lesquels Aristote revient à ces questionnements primordiaux.

(b) *EN* X, 6-9

En effet, après avoir dans les 5 premiers chapitres du livre X récusé les conceptions d'Eudoxe et de Speusippe et exposé les éléments de sa propre conception du plaisir, Aristote entend revenir aux analyses qu'il a amorcées dans les premières pages de l'*EN* à propos du bonheur : « Après avoir parlé des différentes sortes de vertus, d'amitiés et de plaisirs, il reste à tracer une esquisse du bonheur – λοιπὸν περὶ εὐδαιμονίας τύπων διελεθεῖν – puisque c'est ce dernier que nous posons comme fin des affaires humaines. Mais si nous reprenons nos précédentes analyses, notre discussion y gagnera en concision. »² À de nombreux égards les chapitres 6 à 8 du livre X peuvent donc être considérés comme une reprise de l'argumentation là où elle avait été laissée à la fin du chapitre 3 du livre I, enrichie de l'ensemble des acquis théoriques de l'*EN* sur les vertus et le plaisir notamment³.

entre toutes les mains » (G. & J.), « nos encycliques » (Voilquin), « in the popular discussions » (Ross). Le sens de cette expression est obscur. Tricot fait de cette expression un équivalent de l'expression : ἐν τοῖς ἔξωτερικοῖς λόγοις que l'on retrouve dans la discussion des genres de vie en *Pol.* VII, 1, 1323a22-23. G. & J., t. II, 1, p. 32, estiment qu'Aristote fait ici référence au *Protreptique* dans lequel on retrouve, à côté de l'éloge de la vie philosophique, une critique acérée de la vie de jouissance et de la vie politique.

¹ *EN* I, 3, 1096a4-5.

² *EN* X, 6, 1176a30-33.

³ Comme le souligne à juste titre T. Lockwood, art. cit., p. 357 : « an examination of the arguments at each stage in X, 6-8 shows that the adjudication of the contest requires premises that derive from

Les premières lignes du chapitre 6 sont tout d'abord l'occasion pour Aristote de réaffirmer que le bonheur n'est pas une disposition – ἕξις – mais bien une activité – ἐνέργεια – et que cette activité est désirable en elle-même et par là autosuffisante et parfaite. Et si les actions conformes à la vertu peuvent être considérées comme telles, les jeux – παιδιὰ – semblent eux aussi appartenir à cette catégorie d'activités. Le bonheur consiste-t-il alors en une vie de jeu ? Le chapitre 6 s'attache principalement à récuser une telle assimilation. Sans rentrer dans le détail des cinq arguments successivement déployés, il faut simplement souligner qu'Aristote s'attache principalement à montrer que la conception ludique du bonheur relève d'un caractère et d'une compréhension enfantines de la vie¹ et que les efforts et le sérieux que requiert la vertu pour atteindre la vie heureuse sont incompatibles avec la notion de jeu².

Quel sens revêt la nécessité, dans l'économie générale de l'*EN*, d'une telle récusation ? La réponse qu'apportent Gauthier et Jolif à cette question nous semble particulièrement éclairante : « On s'est souvent interrogé sur le sens et la raison d'être de ce chapitre d'Aristote. Il semble qu'il faille y voir avant tout une critique de la façon dont Platon, au livre VII des *Lois*³, aborde la description de la vie de loisir. Cette vie apparaît à Platon comme une sorte de grand Jeu que l'homme, marionnette des dieux, joue pour distraire ses divins maîtres. C'est contre cette conception que s'élève Aristote : elle repose à ses yeux sur une confusion inadmissible entre jeu et loisir. »⁴ En récusant l'idée que le bonheur puisse être assimilé à la notion de jeu, Aristote prépare ainsi l'introduction de la notion de loisir – σχολή – et affirme en creux son rôle déterminant dans la définition de la vie contemplative. C'est que ce confirme d'ailleurs l'inscription de la question du meilleur genre de vie dans le livre VII de la *Politique* dans le contexte d'une réflexion sur l'éducation libérale scholastique. Nous reviendrons sur ce point dans la suite de ce chapitre.

Le chapitre 7 part de la conclusion établie dans le chapitre 6 : « Mais si le bonheur est une activité conforme à la vertu, il est rationnel qu'il soit activité conforme à la plus haute vertu et celle-ci sera la vertu de la partie la plus noble de nous-mêmes. εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὐλογον κατὰ τὴν κρατίστην: αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου. »⁵ Or cette partie,

intermediate discussions in the *Ethics*, specifically those concerning the nature of the self, the psychic nature of intellectual and ethical excellences, and the nature of pleasure. » Par là-même T. Lockwood répond à l'interrogation de E. Brown, art. cit., p. 137 qui s'interroge sur le sens et la pertinence de cette suspension, par Aristote au troisième chapitre du livre I, de la réflexion qu'il avait entamée sur les genres de vie.

¹ Arguments 1 et 2.

² Arguments 3, 4 et 5.

³ *Lois*, VII, 803b-e.

⁴ G. & J., t. II, 2, p. 867.

⁵ *EN* X, 7, 1177a12-13.

Aristote estime l'avoir suffisamment établi précédemment¹, est l'intellect – νοῦς² – conçu comme faculté qui possède par nature le commandement et la direction – ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι³ –, qui connaît les réalités belles et divines – καλῶν καὶ θεῶν⁴ – et qui est en nous la partie la plus divine de nous-même – αὐτὸ εἶτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θεϊότατον⁵. Il paraît alors naturel d'affirmer que « c'est l'acte de cette partie selon la vertu qui lui est propre qui sera le bonheur parfait – ἡ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία⁶ ».

Aristote déploie six arguments⁷ pour étayer son affirmation. (1) L'intellect est en nous la partie la plus éminente ; son activité constitue donc la meilleure activité pour l'homme⁸. (2) La contemplation est une activité qui peut être menée sans trop de peine et relativement continuellement. Cette continuité d'exercice est la marque de son éminence⁹. (3) L'activité du νοῦς qu'est la σοφία est la plus agréable des activités conformes à la vertu¹⁰. (4) Puisqu'elle est celle qui dépend le moins de nécessités et de biens extérieurs, la contemplation est également l'activité la plus autosuffisante¹¹. (5) L'activité contemplative semble être la seule activité intrinsèquement désirable¹². (6) Elle est, au sens littéral du terme, scolastique. Et si l'activité théorique constitue bien la meilleure activité pour l'homme, le mode de vie qui lui correspond, étudié par Aristote dans la fin du chapitre 7, correspond donc également au meilleur genre de vie pour l'homme. Ce mode de vie divin peut certes être considéré comme inaccessible à l'homme mais une telle restriction ne peut amener à renoncer, selon Aristote, à la perspective d'exercer en nous, autant que faire se peut, l'intelligence. Loin de nous aliéner, la vie divine exprime la part la plus éminente de notre être et il faut donc, dans la mesure du possible s'immortaliser en vivant ce genre de vie qui « est aussi la plus heureuse – οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος¹³ ».

¹ EN X, 7, 1177a18-19 : « Cette dernière affirmation paraîtra s'accorder tant avec nos précédentes conclusions qu'avec la vérité. » Aristote renvoie ici sûrement à ce qu'il a établi, même si ce n'est pas d'une façon expresse en I, 3, 1095b14-1096a5 ; VI, 7, 1141a18-1141b3 ; VI, 13, 1143b33-1144a6 ; VI, 13, 1145a6-11.

² EN X, 7, 1177a13.

³ EN X, 7, 1177a14-15.

⁴ EN X, 7, 1177a15.

⁵ EN X, 7, 1177a16.

⁶ EN X, 7, 1177a16-17.

⁷ Tricot en compte 8, mais ce qu'il compte comme arguments 7 et 8 ne nous semble constituer que le versant relatif au mode de vie – βίος – de ce qui a été dit à propos de l'activité – ἐνέργεια.

⁸ EN X, 7, 1177a19-21.

⁹ EN X, 7, 1177a21-22. Sur ce point : *Mét.* Λ, 7, 1072b14 *sq.*

¹⁰ EN X, 7, 1177a22-27.

¹¹ EN X, 7, 1177a27-1177b1.

¹² EN X, 7, 1177b1-4.

¹³ EN X, 7, 1178a7-8.

L'établissement de la supériorité de la vie contemplative et son identification avec la vie la plus heureuse amènent ensuite Aristote à répondre à la question de la place et de la valeur à accorder à la vie politique relativement à la vie théorétique. C'est l'objet du chapitre 8 qui commence par une explicitation claire de sa position : « C'est d'une façon secondaire qu'est heureuse la vie selon l'autre sorte de vertu – δευτέρως δ' ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετὴν. »¹ En comparant à la vie de sagesse la vie politique, dont l'excellence se manifeste par le déploiement de la vertu éthique qu'est la prudence, Aristote formule de nouveaux arguments qui permettent de fonder la supériorité de la première sur la seconde. Le principe général de son argumentation consiste à opposer la dimension divine de la contemplation et l'humanité du mode de vie selon la vertu éthique. Tout d'abord, les vertus éthiques apparaissent comme des vertus fondamentalement sociales. Elles mettent en relation l'homme avec ses semblables et les activités dont elles sont le fruit sont donc des activités spécifiquement et nécessairement humaines. En outre, la prudence ayant partie liée avec les vertus de caractère, et celles-ci étant des vertus qui engagent, entre autres choses, des passions liées à la dimension corporelle de l'homme, celle-ci est nécessairement une vertu proprement humaine tout comme l'est le composé – τὸ σύνθετον – qui en est le siège. L'excellence d'une vie qui réaliserait pleinement ce type de vertu resterait donc, structurellement, une excellence proprement humaine qui ne peut rivaliser, d'un point de vue de l'éminence, avec l'excellence d'une vie divine.

La fin du chapitre 8 et le chapitre 9 consistent d'ailleurs à réaffirmer, pour des raisons en partie exposées précédemment², la supériorité du bonheur divin sur le bonheur humain. Si la vie contemplative nécessite tout de même certains biens extérieurs – liés à l'humanité de laquelle l'homme théorétique ne peut se départir³ –, le cortège important de biens et d'amis qui doit accompagner l'homme prudent pour qu'il puisse exercer pleinement sa prudence rend la vie politique moins auto-suffisante que la vie selon l'intellect. La vie des dieux, telle que l'on peut se l'imaginer, vient d'ailleurs confirmer cela : si les dieux possèdent au plus haut point la félicité ce n'est pas en raison d'actes justes, courageux ou libéraux qu'ils poseraient, et qu'il serait par définition ridicule de leur prêter⁴, mais en raison de leur activité méditative. Leur

¹ *EN X*, 7, 1178a9.

² Cela pousse certains commentateurs à considérer cette fin de chapitre comme un doublet. J. Tricot et R. Bodéüs, à la suite de Burnet, estiment qu'une telle affirmation est indémontrable, et ce d'autant plus que ces lignes contiennent des ajouts substantiels par rapport à la première exposition des mêmes arguments.

³ *EN X*, 9, 1178b33 : « Mais le sage aura aussi besoin de la prospérité extérieure, puisqu'il est un homme. δεήσει δὲ καὶ τῆς ἐκτὸς εὐημερίας ἀνθρώπων ὄντι »

⁴ On n'imagine pas en effet des Dieux respecter des contrats, restituer des dépôts ou encore distribuer de l'argent avec libéralité.

félicité, et par là-même celle à laquelle certains hommes peuvent prétendre, est donc bien de nature méditative : « Chez les dieux, en effet, l'existence entière est bienheureuse et chez les hommes, elle l'est dans la mesure où ils ont quelque chose qui ressemble à ce genre d'activité. τοῖς μὲν γὰρ θεοῖς ἅπας ὁ βίος μακάριος, τοῖς δ' ἀνθρώποις, ἐφ' ὅσον ὁμοίωμά τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ὑπάρχει. »¹ C'est donc l'affinité de l'activité humaine de contemplation avec l'activité divine qui fonde l'éminence du bonheur qui en est le fruit. Et la part de bonheur qui revient à l'homme qui contemple est du coup proportionnelle et coextensive – συγγενεστάτη² – à sa capacité théorique. Ainsi Aristote est fondé à affirmer que le bonheur achevé de l'homme réside dans la contemplation et que le sage qui contemple, plus que tout autre, doit être déclaré heureux.

IV. A. 2. LA PERSPECTIVE DE L'EN : SUPERIORITE ET COMPLEMENTARITE

(a) Dominant end et Inclusive end

Si Aristote semble affirmer nettement la supériorité de la vie contemplative et le caractère achevé et complet du bonheur du sage, plusieurs questions se posent alors relativement à l'articulation de ce genre de vie avec la vie pratique dont l'excellence est manifestée par l'homme prudent qui engage sa vertu dans le gouvernement de la cité. Le bonheur parfait d'un individu est-il constitué uniquement d'activités théorétiques ? Comment le bonheur peut-il consister exclusivement en une forme théorique d'activité alors même qu'Aristote souligne à de nombreuses reprises dans l'*EN* le rôle déterminant des vertus pratiques de caractère dans l'établissement du bien proprement humain ? Quelle est la place de la vertu de prudence dans l'accès à cet état de béatitude complet ? L'engagement dans une vie théorique est-il nécessairement exclusif pour Aristote d'un engagement dans la vie politique de la cité ? Toutes ces interrogations amènent en définitive à se poser une question fondamentale : la définition aristotélicienne du bonheur humain est-elle cohérente ?³

¹ *EN* X, 8, 1178b25-27.

² *EN* X, 8, 1178b23.

³ J. L. Ackrill, « Aristotle on *Eudaimonia* », in A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1980, p. 15-33, p. 15 formule très clairement les termes de ce problème : « Most of the *Ethics* implies that good actions is – or is a major element in – man's best life, but eventually in book X purely contemplative activity is said to be perfect *eudaimonia*; and Aristotle does not tell us how to combine or relate these two ideas. »

Toutes ces questions complexes ont reçu des réponses extrêmement diverses¹ dans les commentaires de l'œuvre d'Aristote et la bibliographie portant sur ce sujet de l'articulation des genres de vie dans la définition du bonheur est très importante². Par ailleurs, proposer un aperçu du paysage herméneutique autour de cette question nous confronte d'emblée à un problème de taille : l'absence on ne peut plus problématique de consensus sur les qualificatifs par lesquels désigner les différentes lignes interprétatives qui s'affrontent. Il ne nous semble d'ailleurs pas illégitime d'affirmer que, sur cette question, la multiplication des étiquettes et des dénominations complexes a, à de nombreux égards, contribué à obscurcir les termes du débat³. Pour autant, et si l'on veut tâcher de se repérer dans cette nébuleuse, il convient de broser à grands traits les différentes lignes de partage qui organisent les réflexions autour de cette question.

Une première manière de clarifier la situation consiste à distinguer les commentateurs qui estiment qu'Aristote propose une conception unifiée et cohérente du bonheur et ceux qui à l'inverse estiment que la conception intellectualiste du bonheur exprimée dans les derniers chapitres de l'*EN* contredit fondamentalement le premier livre. Nombreux sont les tenants de cette dernière interprétation⁴ qui postule l'incohérence de la position aristotélicienne. Mais les

¹ Les différents changements d'interprétation de J. Cooper sur cette question entre 1975 et 1987 en sont une bonne illustration. Comme il le reconnaît lui-même : « It is extremely difficult to decide whether Aristotle has a consistent theory of the good human life, and if he does, what place in that theory he gives to theoretical study... », J. Cooper, art. cit., p. 9.

² Comme le souligne S. Everson, *Ethics. Companions to Ancient Thought - Vol. 4*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 77 : « in the last twenty years or so, the account of happiness given in the *NE* must have received as much scholarly attention as has ever been given to any philosophical treatment of anything. » Parmi les travaux qui recensent efficacement et clairement les problématiques et leurs traitements par les commentateurs, on peut se référer avec profit à : G. Lawrence, art. cit.; J. Lear, *op. cit.*; T. Irwin, art. cit.; T. Lockwood, art. cit., et plus récemment encore T. Roche, art. cit. Nous souscrivons très largement aux analyses et aux conclusions de ce dernier.

³ J. L. Ackrill, art. cit., p. 341 : « The terms "inclusive" and "dominant" which have been prominent in recent discussion, need to be used with some care. » R. Kraut, *op. cit.*, p. 8, n° 13, le souligne également : « Of course these phrases can be used in different and conflicting ways. » C. Natali, *op. cit.*, p. 112 reproche également à ces termes d'avoir en partie modifié et simplifié les termes de la discussion dans le texte d'Aristote.

⁴ On peut retenir, par ordre chronologique : G. Rodier, *Études de Philosophie Grecque*, Vrin, Paris, 1926 ; R. A. Gauthier et J. Y. Jolif ; W. F. R. Hardie, « The Final Good in Aristotle's Ethics », *Philosophy* 40, 1965, p. 277-295 ; *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 12-27 ; « Aristotle on the Best Life for Man », *Philosophy* 54, 1979, p. 35-50 ; T. Nagel, « Aristotle on *Eudaimonia* », *Phronesis* 17, 1972, p. 252-259 ; J. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge, Harvard University Press, 1975 ; K. Wilkes, « The Good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics », *Mind* 87, 1978, p. 553-571 ; J. L. Ackrill, art. cit. ; M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 373-377 ; J. Lear, *Aristotle: The Desire to Understand*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 309-320 ; A. Kenny, *Aristotle on the Perfect Live*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1992, p. 93 ; C. Rowe, « The Good for Man in Aristotle's Ethics and Politics », in Antonina M. Alberti (ed.), *Studi sull'etica di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 1990, p. 193-225. Il faut souligner que la position de C. Rowe a évolué et qu'il défend une autre

représentants de la théorie inverse – qui affirme la cohérence générale de la pensée d’Aristote sur ce point – le sont également¹. Pour des raisons qui seront explicitées par la suite, nous nous situons pleinement du côté des tenants de cette seconde ligne interprétative. Sans nier les tensions qui peuvent exister entre les affirmations d’Aristote dans le livre I de l’*EN* et dans les derniers chapitres du livre X, il nous semble tout à fait possible de dégager une conception, si ce n’est parfaitement unifiée du moins cohérente, du bonheur qui ne nie pas pour autant les spécificités de la vie théorique et celles de la vie politique, et leur articulation dans la pensée aristotélicienne du bonheur humain.

La seconde ligne de partage qui distingue les interprètes, et qui ne recoupe pas parfaitement la première, porte plus précisément sur les éléments constitutifs d’une vie heureuse. Dans cette seconde appréciation des rapports entre vie contemplative et vie pratique on peut distinguer deux interprétations principales².

approche de la question (sur laquelle nous reviendrons) dans C. Rowe, « The Best Life According to Aristotle (and Plato): A Reconsideration », in P. Destrée et M. Zingano (eds.), *op. cit.*, p. 273-286.

¹ Contrairement à ce que dit J. Yu, « Aristotle on *Eudaimonia* after Plato’s *Republic* », *History of Philosophy Quarterly*, vol. 18, n° 2, avril 2001, p. 115-138, p. 134, n. 1, ces interprétations cohérentistes de la pensée d’Aristote nous semblent aujourd’hui prédominantes dans le paysage de la recherche. Les principaux tenants de cette lecture sont : S. Clark, *Aristotle’s Man: Speculations Upon Aristotelian Anthropology*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1975 ; D. Devereux, « Aristotle on the Essence of Happiness », in D. J. O’Meara (ed.), *Studies in Aristotle*, Washington, The Catholic University of America Press, 1981, p. 247-260 ; R. Heinaman, « Eudaimonia and Self-sufficiency in the *Nicomachean Ethics* », *Phronesis*, 33, n° 1, 1988, p. 31-53 ; « Rationality, *Eudaimonia*, and *Kakodaimonia* in Aristotle », *Phronesis*, 38, 1993, p. 31-56 ; « The Improvability of *Eudaimonia* in the *Nicomachean Ethics* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 23, 2002, p. 99-145 ; R. Kraut, *Aristotle on the Human Good*, Princeton, Princeton University Press, 1991 ; C. D. C. Reeve, *Practices of Reason : Aristotle’s Nicomachean Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1992 ; A. Kenny, « Happiness » in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 66, 1965-1966 ; *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford, Clarendon Press, 1996 ; D. Charles et D. Scott, « Aristotle on Well-Being and Intellectual Contemplation », *Aristotelian Society Supplementary*, vol. 73, n° 1, 1999, p. 205-242 ; G. R. Lear, *Happy Lives and the Highest Good*, Princeton, Princeton University Press, 2004 ; F. Lisi, « Via teórica, vida práctica y felicidad en Aristóteles », in F. Lisi (ed.), *The Ways of Life in Classical Political Philosophy*, Sankt Augustin: Akademie-Verlag, 2004, p. 95-120 ; G. Lawrence, « Snakes in Paradise: Problems in the Ideal Life », *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XLIII Supplement, 2005, p. 126-165 ; D. Roochnik, « Aristotle Defense of the Theoretical Life », *Review of Metaphysics*, 61, n° 4, 2008, p. 711-735 ; J. M. Cooper, « Plato and Aristotle on “Finality” and “Sufficiency” » in J. M. Cooper (ed.), *Knowledge, nature, and the Good: Essays on Ancient Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 2009, p. 270-308 ; J. Aufderheide, « The content of Happiness: a New case for Theoria », in J. Aufderheide, R. M. Bader (eds.), *The Highest Good in Aristotle and Kant*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 36-59 ; ; T. Roche, « The Practical Life, the Contemplative Life, and the Perfect *Eudaimonia* in Aristotle’s *Nicomachean Ethics* 10. 7-8. », *Logos & Episteme*, X, 1, 2019, p. 31-49.

² Comme le souligne à juste titre A. Tessitore, « Aristotle’s Ambiguous Account of the Best Life », *Polity*, vol. XXV, n° 2, 1992, p. 197-215, p. 198, note 4 : « The delineation of two major lines of interpretation does not mean that all those who advocate one approach agree with each other about the particular issues or even general conclusion involved in that line of interpretation. » La distinction entre ces deux lignes remonte à W. F. R. Hardie, *op. cit.* Il a, quelques années plus tard, en 1968, modifié son

Les tenants de la ligne dite *dominant end*¹ estiment que la vie heureuse pleinement achevée de l'homme consiste exclusivement dans les activités théorétiques : « *Eudaimonia* is realized in the activity of the most divine part of man, functioning in accordance with its proper excellence. This is the activity of theoretical contemplation. »² Pour cette raison, leur position est souvent qualifiée d'intellectualiste dans la mesure où ils estiment que le bonheur du sage, et donc de l'homme pleinement heureux, repose dans la dimension théorétique de son existence exclusivement. Comme le dit J. Cooper à propos de cet idéal intellectualiste : « It is one in which the highest intellectual powers are split off from the others and made, in some obscure way, to constitute a soul of their own. »³ Dans cette perspective les vertus morales ne jouent qu'un rôle à la fois minimal et instrumental⁴ dans la vie heureuse du sage et l'exercice de la raison pratique et de son excellence est relativement minoré⁵ : « The philosopher correctly judges that the exercise of the practical virtues does not constitute *any part* of his *eudaimonia*, for he also correctly judges that his *eudaimonia* consists in contemplation alone. »⁶ Sont généralement également rangées et comprises sous cette dénomination les positions de

vocabulaire, mais la première distinction qu'il a opérée est restée chez les commentateurs. Sur ce point C. Natali, *op. cit.*, p. 113.

¹ L'expression *monistic end* désigne aussi ce type d'interprétation.

² T. Nagel, « Aristotle on *Eudaimonia* », in A. O. Rorty (éd.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1980, p. 7-14, p. 17.

³ J. Cooper, art. cit., p. 176. Le cas de J. Cooper est complexe. Alors qu'il a défendu en 1975 une version nuancée de la *dominant end interpretation* (exposée ci-dessus) il a ensuite défendu en 1987 une version nuancée de l'interprétation inclusiviste (exposée ci-dessous).

⁴ C'est par exemple la position défendue par G. & J., t. II, p. 5-7 ; p. 199 ; p. 574 et p. 886. Voir également R. Kraut, *op. cit.*, p. 5 : « Happiness consists in just one good : this is the virtuous exercise of the theoretical part of reason, that is, the activity called *theōria*. Every other good (including ethical virtues) is desirable *for the sake* of this one activity. » Nous soulignons.

⁵ Le statut accordé à l'excellence de la raison pratique et à la vie politique dans ces différentes interprétations diffère évidemment fortement selon les auteurs. La position de K. V. Wilkes, art. cit., p. 566 est particulièrement radicale sur ce point : « The "philosophic life" ultimately *denies all value* to the "political" one ; the conflict could not be more pointed. » ; tout comme l'est celle de T. Nagel, art. cit., p. 258 : « His time [celui du sage] is, so to speak, too valuable to waste on anything *so insignificant as human life*. » Nous soulignons. La position de C. Rowe, art. cit., p. 218 est plus nuancée : « Aristotle proposes a life devoted to *theoria*, which directly contrasts with the life of practical activity, and of the exercise of the practical *aretai*. »

⁶ T. Roche, art. cit., p. 33 à propos de l'interprétation intellectualiste. Nous soulignons. Cette dimension exclusive de l'activité théorétique comme seule activité définissant le bonheur explique pourquoi une telle interprétation a aussi été qualifiée de « monolithique ».

W. F. R. Hardie¹, A. Kenny², J. Cooper³, K. Wilkes⁴, T. Nagel⁵, R. Heinaman⁶, J. Lear⁷, R. Kraut⁸ et plus récemment de G. R. Lear⁹ et S. S. Meyer¹⁰. L'idée d'une séparation marquée entre l'excellence théorique comme constitutive du bonheur et l'excellence pratique, reléguée à un rang subalterne, a même conduit certains commentateurs à affirmer que la vie contemplative est pour Aristote amoral et donc potentiellement immorale – *unethical*¹¹. Le sage aristotélicien pourrait ainsi en droit être un docteur Frankenstein, sacrifiant sur l'autel de la recherche scientifique toute éthique de la mesure¹² incarnée dans les vertus pratiques.

A rebours de cette interprétation les tenants d'une lecture dite « inclusive¹³ » estiment que la définition aristotélicienne du meilleur genre de vie contient d'autres activités ou d'autres biens que ceux qui relèvent de la *θεωρία*. Dans cette perspective le bonheur est donc pleinement constitué par l'excellence théorique *et* par l'excellence pratique. Le principe d'une telle interprétation consiste avant toute chose à récuser l'idée que l'affirmation de la finalité éminente de la *θεωρία* implique nécessairement pour Aristote une relativisation et une instrumentalisation structurelle des vertus et de l'action morale qui viendrait contredire l'éminence et la valeur intrinsèque qu'il leur prête au livre I de l'*EN*. Le cœur de l'interprétation inclusiviste consiste donc à souligner la compatibilité de l'affirmation d'une hiérarchie des fins des activités théoriques et morales *et* le caractère immanent et bon de l'action morale en tant qu'elle est choisie pour elle-même. Pour reprendre les termes de celui qui est considéré comme le père de cette ligne interprétative : « there may be degrees of finality among ends all of which

¹ W. F. R. Hardie, *op. cit.* Il est considéré comme le père de cette distinction. Ses travaux ont été particulièrement influencés par ceux qui l'ont précédé : J. A. Stewart, *op. cit.* ; F. Dirlmeier, *op. cit.* ; R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, *op. cit.* I. et Düring, *op. cit.*

² A. Kenny, *op. cit.*

³ J. Cooper, *op. cit.*

⁴ K. Wilkes, art. cit.

⁵ T. Nagel, art. cit.

⁶ R. Heinaman, art. cit.

⁷ J. Lear, *op. cit.*

⁸ R. Kraut, art. cit.

⁹ J. Lear, *op. cit.* Il faut noter que sa position présente à de nombreux égards la possibilité d'un compromis entre une lecture *dominante* et une lecture *inclusiviste*.

¹⁰ S. S. Meyer, « Living for the Sake of an Ultimate End », in J. Miller (ed.), *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, New York, Cambridge University Press, p. 47-65. S. S. Meyer critique la position inclusiviste et se revendique d'une interprétation intellectualiste mais T. Lockwood, dans la recension qu'il a faite de son chapitre souligne que la position qu'elle adopte est plus médiane qu'elle semble l'affirmer : <https://bmcr.brynmawr.edu/2012/2012.06.32>.

¹¹ J. Lear, *op. cit.*, p. 313-316.

¹² Pour une analyse de cette position : G. Lawrence, art. cit., p. 4.

¹³ Le terme « compréhensive » a également été utilisé pour désigner une telle lecture. T. Nagel, art. cit., p. 252.

are desired for themselves »¹. D'un point de vue psychologique, une telle conception pluraliste² du meilleur genre de vie repose sur un schéma de l'âme qui souligne à la fois l'unité, l'excellence et l'éminence de la partie rationnelle³, et la hiérarchie des excellences de ses deux parties constituantes : τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν τὸ δὲ λογιστικόν⁴. Si J. L. Ackrill est considéré comme le père de cette ligne interprétative, elle a notamment été ensuite reprise, prolongée, et parfois amendée, par D. Devereux⁵, D. Keyt⁶, B. Williams⁷, S. Broadie⁸, R. Crisp⁹, J. Annas¹⁰, J. Cooper¹¹, J. Whiting¹², G. M. Gurtler¹³, et plus récemment par M. Walker¹⁴. Même si leurs manières de rendre compte de l'articulation entre les activités pratiques et les activités

¹ J. L. Ackrill, art. cit., p. 345. Voir également sur ce point N. White, « Conflicting Parts of Happiness in Aristotle's *Ethics* », *Ethics*, vol. 105, n° 2, janvier 1995, p. 258-283, p. 278.

² En tant qu'elle affirme l'existence d'une pluralité de biens qui contribuent à la vie heureuse de l'homme.

³ Notamment en s'appuyant sur l'argument de la fonction – ἔργον – exposé en *EN* I, 6, 1097b22-1098a20. Sur l'interprétation à donner à cet argument dans le cadre d'une lecture inclusiviste : J. L. Ackrill, art. cit., p. 351-354 ; M. Walker, « Aristotle on Activity "According to the Best and Most Final" Virtue », *Apeiron*, vol. 44, 2011, p. 91-110, p. 95-102. Certains interprètes comme T. Irwin, « The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's *Ethics* », in A. O. Rorty (ed.), *op. cit.*, p. 35-53, p. 49 ; D. S. Hutchinson, *The Virtues of Aristotle*, London, Routledge and Kegan Paul, 1986, p. 61 ; S. Everson, « Aristotle on Nature and Value » in S. Everson (ed.), *Companion to Ancient Thought 4: Ethics*, New York, Cambridge University Press, 1998, p. 77-106 estiment que l'argument de la fonction ne concerne que la raison pratique et exclut la contemplation. Contre cette affirmation il faut rappeler que, dans le contexte de ce texte, le terme πρᾶξις (1097b26) et ses dérivés (πράξεις en 1097b29 - πρακτική en 1098a3), pour désigner la fonction propre de l'homme renvoient sûrement à une acception large de la notion d'activité, et peuvent donc tout à fait comprendre à la fois les activités strictement pratiques et les activités théorétiques. Par ailleurs, si en un certain sens la contemplation ne nous est pas propre – ἴδιον (1098a1) – puisqu'elle est aussi et avant tout le fait des dieux, Aristote rappelle pour autant à plusieurs reprises que le νοῦς est en nous la partie qui nous est la plus identique (1178b1-2 ; 1178b8). Sur ce point voir J. Yu, art. cit., p. 136-137, note 14. L'interprétation que les uns et les autres proposent de l'argument de la fonction est souvent un des éléments cruciaux de leur lecture générale de la position d'Aristote sur le problème que nous analysons.

⁴ *EN* VI, 2, 1139a12.

⁵ D. Devereux, art. cit. H. Curzer, art. cit., p. 47 considère que la position de ce dernier est intellectualiste puisqu'il affirme que « The Essence of what Aristotle calls "perfect happiness" is contemplation » (p. 260). Mais D. Devereux précise juste avant, à propos des deux formes de bonheur que : « both of these forms of happiness are implicitly inclusive » (p. 260).

⁶ D. Keyt, « Intellectualism in Aristotle » in J. P. Anton et A. Preus (eds), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. 2, Albany, New York SUNY Press, 1983, p. 364-387.

⁷ B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.

⁸ S. Broadie, *Ethics with Aristotle*, New York, Oxford University Press, 1991.

⁹ R. Crisp, « Aristotle's Inclusivism », *Ancient Philosophy* 12, 1994, p. 11-136.

¹⁰ J. Annas, *op. cit.*

¹¹ J. Cooper, « Contemplation and Happiness: A reconsideration », in J. Cooper (ed.) *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 212-236.

¹² J. Whiting, « *Eudaimonia*, External Results, and Choosing Virtuous Actions for Themselves », *Philosophy and Phenomenological Research*, 2002, 65, p. 270-290.

¹³ G. M. Gurtler, « The Activity of Happiness in Aristotle's *Ethics* », *Review of Metaphysics*, 56, (4), 2003, p. 801-834.

¹⁴ M. Walker, art. cit.

théorétiques dans la définition du bonheur différent, tous s'accordent pour souligner l'unité générale du bonheur aristotélicien, structuré et hiérarchisé à partir de biens intrinsèques dont la valeur est *in fine* mesurée à l'aune de leur rapport à l'activité divine qu'est la *θεωρία* et à laquelle l'homme peut prendre part. Cette autorité de la partie divine de notre âme fonderait à la fois l'éminence de l'activité théorique et la structure imbriquée des autres biens et activités non contemplatifs, tout en permettant à Aristote d'assumer une conception unifiée mais pluraliste du bonheur.

Autour de cette problématique âprement débattue, une troisième ligne de compromis ou de dépassement de l'alternative a émergé. Qu'ils estiment – comme H. J. Curzer¹ ou N. O. Dahl² – que les tenants des deux branches de l'alternative ont des raisons légitimes mais partielles de soutenir ce qu'ils avancent, ou qu'ils récusent nettement la distinction proposée initialement par Hardie au motif qu'elle ne permet pas de rendre justice à la conception aristotélicienne du bien humain – comme le pensent S. Clark³, A. Tessitore⁴, D. Charles⁵, D. Scott⁶, S. S. Bush⁷ ou encore A. A. Long⁸ – ces interprètes ont en commun de remettre en cause l'idée d'une conception monistique du bonheur. Dans leur perspective, et même si leurs vues sont loin d'être uniformes sur la question, ce n'est qu'à partir d'une conception dualiste de l'anthropologie ou de la psychologie aristotélicienne⁹ que l'on peut comprendre comment

¹ H. Curzer, art. cit., p. 48 : « The intellectualists and the Inclusivists are each half right. » C'est un point de vue également adopté par T. Lockwood, art. cit., p. 363, n. 34 : « Both interpretations miss something in the claims about the good that they ascribe to Aristotle. »

² N. O. Dahl, « Contemplation and *eudaimonia* in the *Nicomachean Ethics* » in J. Miller (ed.), *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 66-91.

³ S. Clark, *op. cit.*, p. 156 : « This whole inclusive/dominant dichotomy in fact serves only to darken counsel. »

⁴ A. Tessitore, « Aristotle's Ambiguous Account of the best Life », *Polity*, vol. XXV, n° 2, 1992, p. 204 : « The view that Aristotle is advocating either an "inclusive" or "exclusive" understanding of happiness at this point in his study is, I believe mistaken. »

⁵ D. Charles, art. cit., p. 223, note 11 : « my suggestion if not a version of either the "dominant" or the "inclusive" end view. »

⁶ D. Scott, art. cit.

⁷ S. Bush, « Divine and Human Happiness in the *Nicomachean Ethics* », *Philosophical Review*, 117.1, 2008, p. 49-75, p. 53 : « While I accept the monist's arguments against inclusivism, I find monism ultimately untenable. » ; p. 64 : « Neither monism nor inclusivism adequately captures Aristotle's views on happiness. »

⁸ A. A. Long, « Aristotle on *Eudaimonia*, *Nous*, and Divinity » in J. Miller (ed.), *op. cit.*, p. 92-114, p. 94 : la distinction entre les interprétations *dominant* et *inclusivist* est une « disjunction dividing interpreters [which] has largely outlived whatever value it initially had. »

⁹ D. Scott, art. cit., est sûrement, en évoquant p. 240 une « anthropologie bifocale », le représentant le plus radical de cette idée. S. Bush, art. cit., ne va pas aussi loin et se contente de développer l'idée d'un dualisme psychologique qui se joue avant tout dans l'âme humaine, prise à la fois à la fois dans l'humanité et dans la divinité et qui légitime la distinction d'un bonheur humain et d'un bonheur divin. Cette conception duale explique selon K. Wilkes, art. cit., p. 566 l'incohérence de la position

s'articulent et sont en tension, les deux genres de vie qu'Aristote semble à la fois valoriser et mettre en compétition. Il s'agit alors d'affirmer que ce sont bien deux *formes* différentes, deux *types* de bonheur¹, qui se déploient dans l'*EN* et non pas une conception pluraliste mais unifiée de l' *εὐδαιμονία*. Cela ne signifie pas que ces deux bonheurs ne présentent pas des caractéristiques communes², loin de là, mais l'inhérente ambivalence, la structurelle ambiguïté³ de l'anthropologie aristotélicienne rend caduque l'idée d'une réconciliation *inclusiviste* comme d'une lecture dominante et *exclusiviste*. Pour autant, et parce qu'elle consiste, *in fine*, à affirmer l'existence d'une pluralité des activités humaines constituant plusieurs types de bonheur, il faut souligner que cette troisième voie nous semble plus proche des interprétations *inclusivistes* que des lectures *exclusivistes*.

Comment, face à un paysage herméneutique aussi fragmenté, et sur une question aussi fondamentale, des dires mêmes d'Aristote, parvenir à établir une position claire relativement aux développements qui sont les nôtres à propos de la figure du véritable politique et à son rôle de pédagogue ?

Il convient tout d'abord de commencer par souligner un mérite qui nous semble propre à la troisième voie évoquée et qui consiste à assumer le fait que l'apparente tension⁴ entre les genres de vie est en fait sûrement inhérente à la pensée aristotélicienne elle-même, et qu'elle relève donc d'un geste philosophique fort, volontaire et assumé (si l'on se situe bien sûr, comme c'est notre cas, dans l'hypothèse d'un Aristote globalement cohérent dans ses affirmations et ses œuvres⁵). Et si tous les commentateurs s'accordent sur le caractère éminemment surprenant

aristotélicienne : « The indecision in Aristotle's ethics arises directly from the bilateral nature of Aristotle's man, and cannot be evaded. »

¹ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 186 : « Pour Aristote, une dualité invincible existe donc entre les choses qui reçoivent la même appellation de « bonheur » : non seulement ces choses sont distinctes mais elles ont un rang immuable qui fait que l'une passe toujours avant l'autre quand il s'agit de revendiquer le titre au bonheur. »

² D. Charles, art. cit., estime que la relation entre le bonheur premier et le bonheur second doit être pensée comme celui d'un paradigme vis-à-vis d'un cas dérivé. D. Scott, art. cit., estime que cette relation doit être pensée à partir de la notion de similarité. S. Bush, art. cit., quant à lui pense cette relation sur un modèle analogique.

³ Pour reprendre le terme de A. Tessitore, art. cit.

⁴ S. Gastaldi, *op. cit.*, p. 14 évoque : « il carattere marcatamente aporetico della trattazione relativa ai generi di vita ».

⁵ Nous nous inscrivons par exemple en faux contre l'affirmation de C. Rowe, art. cit., p. 225 selon laquelle Aristote « sets no great value on consistency of doctrine for its own sake ». A la suite de T. Roche, « The Private Moral Life of Aristotle's Philosopher: A Defense of a Non-Intellectualist Interpretation of Nicomachean Ethics 10.7-8. » in P. Destrée and M. Zingano (eds.), *op. cit.*, p. 207-239, art. cit., p. 211 nous pouvons souligner l'ironie d'une telle affirmation à propos du premier penseur de l'Histoire à avoir formulé rigoureusement et mis au fondement de toute sa métaphysique le principe de non-contradiction...

des chapitres 6 à 9 du livre X dans l'économie générale de l'*EN*¹, il nous semble du coup nécessaire d'en rendre raison sans feindre que la rationalisation ou l'explication *a posteriori* de leur sens, viennent complètement et définitivement dissiper cette surprise. Ne pas chercher à résorber à tout prix une tension que tous constatent nous semble donc un prérequis indispensable pour rentrer dans l'intelligence du texte d'Aristote².

En quel sens cette tension peut-elle être maintenue vive, expliquée, éclairée et acceptée ? En affirmant *simplement*³ – contrairement à ce qu'estiment bon nombre de commentateurs – que la pensée d'Aristote est cohérente *et* que les deux genres de vie qu'il évoque sont bien, à la fois théoriquement et pratiquement, en tension (pour ne pas dire, pour l'instant, contradictoires). Pour le formuler encore plus simplement : l'incompatibilité apparente de la vie constituée d'activités pratiques excellentes et de la vie théorique, et de leurs bonheurs respectifs, ne nous semble pas impliquer l'incohérence de la position aristotélicienne dans l'*EN*, bien au contraire.

Il ne s'agit pas dans les pages qui suivent de rentrer dans l'exposition systématique de tous les arguments qui permettraient de justifier une telle thèse mais de développer, exclusivement à partir de la perspective qui est la nôtre dans ce travail, ce que nous estimons être les points aveugles de bon nombre des analyses qui ont été proposées autour de cette vaste question.

(b) Activités pratiques et vie politique : le grand malentendu

La première et la plus fondamentale méprise des commentateurs concerne selon nous la définition et le contenu qu'Aristote assigne à la notion de vie politique – πολιτικός –, entendue comme candidate concurrente de la vie théorique – θεωρητικός –, dans l'attribution du titre

¹ Les termes employés par les commentateurs pour désigner ces chapitres en attestent : E. Brown, art. cit., : « awkward and surprising » ; M. Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics : An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005 : « puzzling » ; A. Long, art. cit., : « extremely abrupt ».

² Nous suivons sur ce point N. White, art. cit., p. 266 : « I would say, that he is not trying to establish a harmony between these two things, as a harmonizing inclusivist interpretation would have him do. » On retrouve une idée similaire – même si nous ne partageons pas les conclusions de sa réflexion – chez K. Wilkes, art. cit., p. 566 : « one cannot, and should not try to, juggle with the texts so that the conflict of the two lives is resolved. »

³ Je mesure la charge polémique et l'ironie de cet adverbe mais la position que nous allons développer nous semble sincèrement relever d'une forme de simplicité relativement à la complexité des constructions théoriques développées pour tenter de résorber ce qui ne nous semble pas, en un sens, pouvoir l'être. On trouve un exemple de ce type de constructions, souvent contradictoires, chez G. Lear, *op. cit.*, qui tente de montrer que la valeur *intrinsèque* des activités pratiques excellentes est en fait *dérivée* de sa proximité avec les activités théoriques excellentes.

de meilleur genre de vie possible pour l'homme. Cette méprise s'explique sûrement en partie par le désintérêt relatif des commentateurs soucieux de l'étude attentive de l'*EN* pour l'étude de la *Politique* et corrélativement par l'occultation – volontaire ou non, là n'est pas la question – de la dimension éminemment politique du projet théorique de l'*EN* et des enjeux qu'un tel projet implique dans le contenu même de la théorie morale d'Aristote. La manière dont la prudence, par exemple, est souvent analysée uniquement à travers un prisme individualiste, abstraction faite de sa dimension éminemment politique et de la signification politique qu'Aristote en donne, en atteste. C'est, nous semble-t-il, la même propension à circonscrire la compréhension des activités et de la vie pratiques à une sphère que l'on pourrait qualifier d'étroitement morale, et en ce sens littéralement dé-politisée, qui conduit les tenants des interprétations *inclusivistes* comme *exclusivistes* à tenter de résoudre des questions et des problèmes qui, en réalité, ne se posent pas. Cette « erreur commune », pour reprendre l'expression de T. Roche¹, consiste à assimiler la vie politique dont parle Aristote à toute vie dans laquelle se déploieraient des activités pratiques conformes à la vertu, en un certain sens, indépendamment de leur inscription et de leur achèvement proprement politiques². Il s'agirait alors, dans le projet d'Aristote, de comparer la vie du sage contemplatif à celle de tout homme qui tâcherait, individuellement, d'agir avec courage et modération, avec générosité et justice, c'est-à-dire d'exercer, à sa mesure, les activités qu'appelle ou qu'implique le désir de mener une vie pratique vertueuse. Or, c'est ce que notre analyse détaillée de la dimension éminemment politique de la φρόνησις a tenté de démontrer, Aristote considère que l'exercice des activités excellentes de la raison pratique – comme la justice par exemple – ne trouve son accomplissement, son achèvement, et donc *in fine* son excellence que dans une vie *politique* au sens fort du terme, c'est-à-dire consacrée au gouvernement de la cité. Certes il existe pour Aristote, comme nous l'avons vu dans le cadre privé du foyer notamment, une forme de vertu pratique, une forme de justice, une forme de générosité. Mais ces vertus, inchoatives en quelque sorte, ne sont que des formes minimales de vertus qui ne peuvent correspondre à ce qu'Aristote désigne comme étant le second meilleur genre de vie pour l'homme. Or ce genre de vie est bien la vie résolument consacrée à l'excellence politique. Comme le dit T. Roche à raison : « Aristotle is taking *an excellent political life* to be the *specific type of excellent practical life* to which he is comparing the philosophical life. »³

¹ T. Roche, art. cit., p. 214.

² T. Roche, art. cit., p. 233 : « I suspect the debate between advocates of the political life and advocates of the philosophical life got labeled as a debate between advocates of the *practical* life and advocates of the philosophical life. »

³ T. Roche, art. cit., p. 40. Nous soulignons. Voir également T. Roche, art. cit., p. 215.

Le brouillage opéré par les interprètes consiste ainsi à jouer sur l'ambiguïté constitutive des expressions « activités de la raison pratique conformes à la vertu », « excellence de la raison pratique », « vie bonne pour l'homme engagé dans l'action », « exercice de la vertu éthique », en ne les rapportant pas concrètement à ce qu'elles signifient théoriquement et pratiquement pour Aristote, lorsqu'elles désignent des vertus achevées : une vie engagée, active, de service du bien commun à travers la participation à des charges politiques. L'usage des expressions « vie éthique » ou « vie morale » à la place de « vie politique », en atteste d'ailleurs dans bon nombre de commentaires¹. De la même manière, la désignation de l'homme vertueux par l'expression plus abstraite et dépolitisée d'« agent moral » plutôt que par l'expression de « citoyen vertueux » tend à occulter que l'analogue – nous ne donnons ici aucune charge théorique à ce terme – du sage qui vivrait une vie de bonheur n'est pas l'homme qui agit vertueusement dans sa vie privée et qui serait par là-même heureux, mais bien l'homme prudent pleinement vertueux qui n'est autre que le véritable politique qui se met au service du bien commun de sa cité. Ainsi, lorsque Aristote dans les premiers comme dans les derniers chapitres de l'*EN* évoque l'excellence achevée d'une vie pratique c'est bien à une vie pleinement engagée dans le gouvernement de la cité à laquelle il fait référence, à une vie *politique* au sens le plus fort et le plus riche du terme. Comme le souligne à juste titre D. Morrison : « the “political life” as Aristotle understands it is not merely a life of private moral activity. Instead it is a life of active political involvement. More than that, it is not a life primarily devoted to the private concerns of family and friends, while supplemented by the duties of a citizen (voting, military service, etc.). Instead, it is a life dominated by the pursuit of political goals; it is a life of political ambition. »²

Ces différents glissements sémantiques, loin d'être anodins ou insignifiants sont en réalité déterminants puisqu'ils amputent radicalement la forme secondaire du bonheur de ce qu'elle est en la cantonnant à une sphère de la vie pratique dans laquelle les vertus qui en sont caractéristiques ne peuvent pleinement déployer leur excellence. Or, comme le répète à plusieurs reprises Aristote, « rien d'inachevé n'atteint au bonheur – οὐθὲν γὰρ ἀτελὲς εὐδαιμον³ ». Les termes du problème et de l'opposition entre les genres de vie en sont alors faussés, expliquant par là une partie des difficultés qui ne sont pas surmontées par les interprètes. Il faut donc admettre qu'en un sens, la signification d'une *vie politique pleinement achevée*, quand

¹ On retrouve cette ambiguïté et ce type de glissement notamment dans les travaux de A. Kenny, *op. cit.*, p. 31, p. 37, p. 88-89, p. 91-92, p. 103 ; R. Heinaman, art. cit., p. 34-35, 40, 45-46, 51-53 ; R. Kraut, *op. cit.*, p. 5.

² D. Morrison, art. cit., p. 236.

³ *EE* II, 1, 1219b7-8.

elle est mise en balance avec une *vie théorique pleinement achevée* est bien plus étroite qu'elle n'y paraît. Ce sont donc les figures de Périclès ou de Solon – et non celle de n'importe quel citoyen qui serait vertueux – qu'il convient ainsi d'opposer à celles d'Anaxagore ou de Thalès si l'on veut comprendre le sens et la portée de la discussion aristotélicienne sur les genres de vie. L'interrogation du Stagirite peut alors être formulée comme suit : quelle est la vie qui, pour l'homme, est susceptible de procurer le bonheur le plus grand ? C'est-à-dire, et pour reprendre les exemples donnés par D. Morrison, sont-ce celles de Disraéli ou de Périclès qui méritent le titre de « vie la plus heureuse » ou celles de Plotin et de Hegel ?

(c) Périclès ou Anaxagore

Poser les termes du débat dans une forme aussi concrète, presque triviale, permet de faire ressortir deux autres éléments importants dont l'exposition est nécessaire à la clarification de cette question.

(1) Activités et genres de vie

Tout d'abord il est nécessaire de souligner qu'il ne s'agit pas pour Aristote, dans ce débat, de réfléchir et de déterminer quelle part de bonheur peut revenir à chacun lorsqu'il décide d'entreprendre une activité théorique *ponctuellement*, ou lorsqu'il est à l'origine d'une action vertueuse à un instant donné. L'enjeu n'est donc pas d'établir la contribution respective des *activités* théorétiques ou des *activités* vertueuses à la définition et à la constitution d'un bonheur unifié qui se nourrirait des apports du produit *eudaimonique* de ces *deux* activités respectives. Car en un sens il est évident que les activités de la raison pratique comme celles de la raison théorique doivent nécessairement participer au bonheur d'un individu en ce qu'elles sont l'expression de l'excellence de l'âme rationnelle de l'homme et qu'elles contribuent ainsi à la réalisation de sa fonction propre. Il s'agit plutôt pour Aristote de penser la question du *genre de vie* c'est-à-dire d'une manière de conduire son existence de manière soutenue et dans la durée dans laquelle prédomine soit le souci de l'activité théorique soit celui de l'activité vertueuse engagée au service du bien commun de la cité et de son gouvernement¹. Certes le genre de vie est constitué de la somme répétée des activités ponctuelles, mais, comme le rappelle le Stagirite : « une hirondelle ne fait pas le printemps – μία γὰρ χελιδὼν ἔαρ οὐ ποιεῖ,

¹ Sur cette distinction entre les activités et les vies : J. Yu, art. cit., p. 115-138, p. 119-124.

οὐδὲ μία ἡμέρα¹ ». Et cette dimension continue et soutenue de la conduite de l'existence est déterminante pour penser la conception aristotélicienne du meilleur genre de vie car « 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 – οὕτω δὲ οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαίμονα μία ἡμέρα οὐδ' ὀλίγος χρόνος² ». C'est donc dans le temps, et dans la continuité d'une vie organisée autour de telle ou telle activité, que se déploie pleinement le *genre de vie* d'un individu. Ainsi lorsqu'il évoque l'εὐδαιμονία dans ce type de contexte Aristote désigne bien le bonheur entendu comme vie heureuse, c'est-à-dire comme totalité de l'existence ; même si dans l'*EN*, le terme renvoie également par moments, comme l'a bien montré S. Broadie³, à l'activité même qui rend heureuse cette vie.

Présentée en ces termes, l'alternative qui distingue deux types de bonheur en ressort en quelque sorte radicalisée puisqu'elle distingue encore plus nettement les deux figures qui incarneraient l'une le modèle de la vie théorique l'autre le modèle de la vie pratique. En effet, si c'est bien la continuité d'une existence qui est évoquée, l'on comprend mieux pourquoi la question aristotélicienne des genres de vie doit se poser non pas en termes de *contradiction* ou de *cohérence théorique* mais bien plutôt en termes d'*incompatibilité pratique*. Pourquoi ? Parce qu'il semble que les prérequis et les qualités nécessaires à la conduite pleine et achevée d'une vie théorique ou d'une vie pratique sont en fait concrètement incompatibles pour un seul et même homme dans le cours d'une vie individuelle. Comme le souligne N. White : « Aristotle's presentation of the alternatives indicates that in his view it is impossible, within a single life, to engage satisfactorily in all good activities or even, in a fully adequate way, in more than one. For this reason each alternative life is dominated by a single type of activity. (...) Because of the ineluctable fact that time and energy available within a human life are limited, goods that do not conflict of themselves can turn out to conflict in fact, by virtue of competing for the time and resources that we do have. In the normal case, spending more time and resources on one activity will inevitably mean spending less on another. »⁴ Pour le reformuler plus trivialement : il n'est pas possible selon Aristote pour un même homme d'être à la fois Périclès et Thalès, Disraëli et Hegel. Et sur ce point les éléments d'analyse apportés dans le livre X fournissent une argumentation détaillée. La vie d'engagement politique en quoi consiste le

¹ *EN I*, 6, 1098a18-19.

² *EN I*, 6, 1098a19-20.

³ S. Broadie, *op. cit.*, p. 26-28. Sur la différence entre vie heureuse et bonheur : R. Heinaman, art. cit., R. Kraut, *op. cit.*, J. Lear, *op. cit.*

⁴ N. White, art. cit., p. 268-269. Il évoque également p. 271 un « unavoidable conflict » entre les genres de vie. On retrouve la même idée chez L. Candiotta, « La vita politica e la vita contemplativa nella concezione aristotelica della felicità », *Peitho – Examina Antiqua* 1 (3), 2012, p. 143-154, p. 144 : « una stessa persona tuttavia non può vivere contemporaneamente più forme di vita ».

genre de vie pratique suppose en effet, comme cela a été vu, l'acquisition d'un cortège de biens, des richesses et des amis qui ne sont pas nécessaires à l'homme contemplatif pour déployer pleinement l'activité qui rend sa vie heureuse¹. Non seulement ils ne lui sont pas nécessaires mais ils risquent, si ce n'est de détourner, du moins de distraire le contemplateur de son activité méditative². Car l'excellence de la vie politique et les engagements qu'elle implique ne semblent pas laisser à l'homme qui serait également soucieux de vie théorique le loisir nécessaire pour mener à bien une telle activité³. Le plein déploiement de la vie pratique semble ainsi rendre concrètement impossible la conduite parallèle et simultanée d'une vie théorique qui serait tout aussi achevée, et réciproquement.

Il faut donc sur ce point donner raison aux interprètes qui estiment qu'Aristote, à travers ces deux genres de bonheur trace deux voies qui, si elles possèdent des similitudes, ne peuvent être empruntées par un seul et même homme. Comme le souligne D. Scott, « contemplative and moral activities constitute discrete cases of *eudaimonia* »⁴. Ceux qui, à l'inverse, estiment qu'Aristote évoque uniquement dans cette opposition des activités ponctuelles susceptibles d'être tour à tour choisies par le même homme, tentent de faire tenir ensemble deux conceptions du bonheur qui, si elles ne sont pas théoriquement contradictoires n'en restent pas moins pratiquement incompatibles. D'aucuns, pour ne pas assumer, ou au contraire pour exacerber cette tension, en viennent à imaginer des situations pour le moins grotesques, censées illustrer la tension qui pourrait déchirer un homme pris entre les feux contradictoires de son désir d'une vie contemplative et son désir d'action engagée pour le bien d'autrui. Cela conduit à interroger par exemple le cas d'un homme qui, se rendant à un séminaire de recherche (et incarnant donc l'idéal de la vie théorique), et voyant un petit enfant se noyer, serait déchiré par un dilemme moral formulé comme suit : faut-il sauver cet enfant, au risque d'arriver en retard et de mettre en péril les activités théoriques de recherche, c'est-à-dire en un sens sacrifier un bonheur plus grand pour un bonheur dont l'intensité serait secondaire ? Ou faut-il poursuivre son chemin, à la recherche d'un bonheur plus éminent que celui de l'actualisation de la vertu pratique du courage ? L'absurdité d'une telle situation repose sur la confusion qui est communément faite

¹ T. Roche, art. cit., p. 234-235 : « The politician, in order to be successful, must be concerned with his own possession and regular use of a considerable number of external goods, such as wealth, political friends, honor, power, etc. (...) Thus the politician's life is wrapped up with the pursuit of external goods in a way that the philosopher's life is not. »

² *EN X*, 9, 1178b3-5 : « Celui qui médite, en revanche, ne requiert aucun appui de ce genre [les appuis extérieurs nécessaires à l'homme politique], pour son activité. Au contraire, les choses extérieures sont pour ainsi dire des obstacles, du moins à sa méditation. »

³ Nous reviendrons dans la suite du chapitre sur cette question déterminante du loisir.

⁴ D. Scott, art. cit., p. 235.

entre le genre de vie et l'activité ponctuelle. L'activité théorique constituera donc le bonheur ultime uniquement « si elle a duré suffisamment longtemps pour faire une existence achevée – λαβοῦσα μῆκος βίου τέλειον¹ ». Et si la hiérarchie des activités fonde bien la hiérarchie des genres de vie, le caractère mutuellement exclusif des genres de vie n'apparaît clairement que si l'on ne réduit pas ceux-ci à un acte circonstancié². Ainsi si ces deux voies différentes et hiérarchisées d'accès au bonheur sont donc en un certain sens incompatibles pour l'individu, elles n'en sont pas pour autant l'expression d'une contradiction de la pensée aristotélicienne elle-même. Comme le souligne à juste titre C. Natali, à propos de ces deux genres de vie : « Essi non sono infatti due elementi della vita umana, come la “teoria” e la “prassi” (...). Sono invece due organizzazioni armoniche di beni, di attività, di “valori” (per così dire) e di fini, per molti aspetti reciprocamente *opposti ed incompatibili*. »³

Une fois affirmée l'impossibilité en droit comme en fait de la conjonction de ces deux genres de vie la question devient la suivante : l'homme doit-il alors plutôt engager son existence au service de la cité ou doit-il consacrer sa vie au travail intellectuel et à la contemplation ? La réponse d'Aristote semble être sur ce point relativement claire : c'est bien la vie contemplative qui, pour les raisons évoquées précédemment, produit pour l'homme la forme la plus éminente de bonheur. Il convient toutefois de souligner que cela ne signifie aucunement que l'homme politique ne réalise pas lui aussi une forme de bonheur. Comme le souligne Cooper : « the assertion that one human being is happier than another the more he contemplates does not imply that the human being who contemplates not at all but lives a thoroughly “practical”, but morally good life has no *eudaimonia*. »⁴ En effet ce n'est pas parce que le bonheur de la vie pratique ne constitue pas *le* bonheur qu'il n'est pas une forme de bonheur parfait dans son ordre. En tant que ce genre de vie traduit la prudence, c'est-à-dire la vertu la plus haute de l'intelligence

¹ *EN X*, 8, 1177b25.

² En ce sens T. Bénatouïl et M. Bonazzi ont à la fois tort et raison lorsqu'ils affirment que les genres de vie évoqués présentement « are rarely exclusive : they are defined by a dominant activity, which does not preclude and sometimes implies the temporary practice of others ». T. Bénatouïl et M. Bonazzi, *Theoria, Praxis and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*, Leiden-Boston, Brill, 2012, p. 6. Ils ont raison de dire que l'homme contemplatif peut tout à fait agir vertueusement ponctuellement (voire régulièrement) tout en adoptant un genre de vie caractérisé par une préoccupation essentiellement théorique ; pour autant, ils ont tort lorsqu'ils assimilent cette pratique ponctuelle d'une activité vertueuse à ce qu'Aristote considère être le second meilleur genre de vie. Pour atteindre le « second meilleur genre de vie » il faut *nécessairement* renoncer à la vie théorique pleinement achevée.

³ C. Natali, *La saggezza di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 1989, p. 307. Cette opposition et cette incompatibilité des genres de vie n'impliquent pas, selon lui, une contradiction dans la pensée aristotélicienne elle-même : « Molti hanno trovato queste due formulazioni tra loro incompatibili, ma noi non crediamo che lo siano. » (p. 307).

⁴ J. Cooper, *op. cit.*, p. 210.

pratique, il est bien l'expression de la fonction propre de l'homme dont la réalisation constitue le bonheur lui-même¹.

(2) La vertu pratique de l'homme contemplatif

La question qui se pose alors est celle de la place qu'occupe la vertu pratique dans la vie de l'homme contemplatif et donc dans son bonheur. L'homme épousant le genre de vie théorétique doit-il être également vertueux pour être heureux ? Et si oui, sous quelles modalités spécifiques sa vertu pratique se déploie-t-elle relativement au modèle de l'homme qui adopte le genre de vie politique ?

Aristote explicite les arguments qui permettent de répondre positivement à la première question, en soulignant que ce n'est pas parce que l'activité théorétique est le fait de la partie divine de l'homme que ce dernier n'en est plus homme pour autant. Car, Aristote précise, « à elle seule en effet la nature humaine ne suffit pas pour méditer – οὐ γὰρ αὐτάρκης ἡ φύσις πρὸς τὸ θεωρεῖν »² puisqu'il « faut encore avoir un corps sain, disposer de nourriture et de tous les autres moyens d'entretien – ἀλλὰ δεῖ καὶ τὸ σῶμα ὑγιαίνειν καὶ τροφήν καὶ τὴν λοιπὴν θεραπείαν ὑπάρχειν³ » si l'on souhaite mener une telle vie. La vie pratique est donc en un certain sens une condition de possibilité de la vie méditative à laquelle l'homme ne peut échapper, notamment dans tous les moments de la vie pendant lesquels il mène *simplement* sa vie d'homme : « en tant qu'homme et en tant qu'il partage la vie d'un assez grand nombre, il choisit d'exécuter les actes qui traduisent la vertu – ἧ δ' ἄνθρωπός ἐστι καὶ πλείοσι συζῆ, αἰρεῖται τὰ κατὰ τὴν ἀρετὴν πράττειν⁴ ». Cela est manifeste dans l'insistance d'Aristote sur la nécessité, pour l'homme théorétique, d'acquérir même minimalement un certain nombre de biens qui rendent possible son genre de vie⁵ : « il aura donc besoin de ces sortes d'appuis [les choses extérieures que sont par exemple les amis et l'argent] pour vivre en homme – δεήσεται οὖν τῶν τοιούτων πρὸς τὸ ἀνθρωπεύεσθαι⁶ ». Certes ce cortège de biens est plus modeste que

¹ S. Bush, art. cit., le souligne tout particulièrement.

² *EN X*, 9, 1178b33-34.

³ *EN X*, 9, 1178b34-35.

⁴ *EN X*, 9, 1178b5-6.

⁵ M. Diagne, « L'esclavage comme le non-dit de la vie théorétique », in M. A. Sinacoeur (dir.), *Penser avec Aristote*, Paris, Erès, 1991, p. 589-594 montre comment l'esclavage est, dans cette perspective, la condition de possibilité d'une vie théorétique accomplie. Celui-ci, en permettant la satisfaction des besoins nécessaires pour le philosophe, rend possible une vie dévouée majoritairement à la contemplation.

⁶ *EN X*, 9, 1178b6-7.

celui qui doit accompagner la vie du politique, mais il n'en reste pas moins que leur acquisition et leur conservation suppose sûrement une vertu au moins minimale. On peut donc affirmer sans trop de difficulté que la vertu pratique est donc nécessaire même à l'homme désireux de mener une vie centrée autour de la *θεωρία*. Nécessairement, dès lors, les vertus pratiques qu'il déploiera à l'occasion de sa vie d'homme – par différenciation d'avec sa vie « divine » de contemplation – contribueront en un sens à son bonheur.

Faut-il alors revenir sur ce qui a été affirmé à propos de l'incompatibilité des deux genres de vie ? C'est ce que semblent affirmer plusieurs commentateurs qui, soulignant la nécessité de la vertu pratique pour rendre possible une vie contemplative, voire même pour mener concrètement une activité de contemplation, en tirent la thèse de la complémentarité de ces deux types de vie, dont l'articulation produirait un bonheur encore plus grand, la meilleure vie humaine possible. Gauthier et Jolif estiment ainsi que « la vie idéale, telle que la conçoit Aristote, n'est donc ni la vie de jouissance, ni la vie politique, ni la vie contemplative du schéma traditionnel ; elle est une vie mixte¹, à la fois de jouissance, vie politique et vie contemplative² ». Dans la même perspective³ N. O. Dahl affirme, en exposant le point de vue de S. Broadie qu'il partage : « A life of contemplation together with political and ethical virtue turns out to be the best form of this generic form of *eudaimonia*, and so is the primary form of *eudaimonia*. »⁴ Pourtant de telles affirmations, cela a en partie déjà été démontré, semblent se fourvoyer sur les modalités d'exercice de la vertu pratique du sage contemplatif, sur son degré d'achèvement et sur la sphère dans laquelle elle se déploie. En effet l'incompatibilité pratique et concrète des deux genres de vie implique que la vertu requise par le sage ou le philosophe ne

¹ C. Natali, *op. cit.*, p. 307 reprend ce terme pour le récuser : « La vita migliore non consiste quindi in una vita mista teorico-pratica (...) cioè nel contemplare e insieme di occuparsi un poco di politica ».

² G. & J., t. II., vol. 2, p. 862.

³ On trouve le même type d'argumentation chez J. A. Stewart, *op. cit.*, v. 1, p. 59-62 ; v. 2, p. 443-445 ; D. Keyt, art. cit. Dans une perspective similaire, J. L. Ackrill, art. cit., p. 357-359, tente de penser les conditions de possibilité d'une « coalition » entre ces deux genres de vie, coalition que, selon lui, Aristote ne parvient pas à conceptualiser en raison de (a) sa conception de la nature humaine et de (b) l'absolutisation des termes du débat sur les genres de vie dont il hérite. L'opposition qu'il dresse entre le philosophe et l'homme d'État radicaliserait l'alternative et ne lui permettrait pas de penser les innombrables activités qu'ils ont en commun et qui selon lui rendent possible le dépassement de l'alternative.

⁴ N. O. Dahl, art. cit., p. 86. Menée à son terme, une telle logique semble *in fine* reconduire la position aristotélicienne à la figure platonicienne du philosophe-roi, individu susceptible de mener à la fois une vie théorétique et une vie politique engagée au service du bien commun. Or l'existence d'une telle figure est rigoureusement impossible selon Aristote non seulement pour les raisons évoquées précédemment, mais également pour d'autres, tenant à l'éducation que Platon leur prodigue et sur lesquelles nous reviendrons plus en détail dans la suite du chapitre.

se déploie que de manière minimale¹ relativement à celle du politique et s'exerce par là-même dans une sphère essentiellement privée. C'est notamment ce que souligne T. Roche lorsqu'il distingue la vertu pratique *publique* du véritable politique de celle *privée* du philosophe : « Aristotle's philosopher, by contrast, exercises his moral virtue and practical wisdom in a more circumscribed way. Since the good that typifies his life resides in the divine activity of contemplation, he does not choose to exercise his distinctively human practical excellences beyond the sphere of his *private* life. »² Les spécificités de la vie contemplative ne laissent pas à l'homme qui souhaite mener ce genre de vie la possibilité de s'engager, au sens le plus plein du terme, dans la vie politique, c'est donc dans ses relations particulières avec sa famille et avec son cercle d'amis qu'il peut et va déployer un certain nombre de vertus pratiques comme le courage, la générosité ou la tempérance. Comme l'explique Mulgan : « The happy man will be someone who values the philosophical contemplation of eternal truths above all else and will devote a considerable amount of his time to it. But he will also live a full social life in the company of his family and friends and will enjoy a moderate amount of wealth and good fortune. »³ Quelle est alors la différence entre ces vertus et celles déployées par le politique ? Elles sont simplement une version plus minimale⁴ (car se déployant de manière plus restreinte⁵) des vertus achevées du politique. Le genre de vie le meilleur contient donc des actions vertueuses, même si leur degré d'achèvement est moindre relativement à celui de l'homme politique, dont les vertus de prudence et de justice, notamment, se déploient dans et pour toute la cité.

¹ L. Candiotta, art. cit., p. 147 : « La forma di vita virtuosa completa comprende l'esercizio della θεωρία come sua attività principale e ciò comporta che l'esercizio di altre virtù sia ridotto. »

² T. Roche, art. cit., p. 215.

³ R. Mulgan, *op. cit.*, p. 6.

⁴ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 192 : « Ce n'est pas à dire que la vie intellectuelle nécessite par ailleurs la vie politique ; mais elle nécessite *sous une forme minimale*, la même vertu intellectuelle dont l'exercice parfait constitue la vie politique. » Nous soulignons.

⁵ Cette idée que la vertu pratique du contemplateur est moins développée que celle du législateur a même conduit certains à affirmer – selon nous à tort – la dimension foncièrement égoïste de l'homme qui adopte ce genre de vie.

IV. A. 3. LES AUDITEURS D'ARISTOTE ET SON PROJET : SECONDE PERSPECTIVE

(a) Législateurs en herbe... et apprentis philosophes ?

Si la cohérence générale de la position aristotélicienne relativement à la question des genres de vie dans l'*EN* nous semble avoir été démontrée, reste encore en suspens la question de la pertinence du traitement de cette question dans le cadre de ce que nous avons défini comme étant le projet aristotélicien. En effet, comment expliquer, si Aristote s'adresse bien à des législateurs en herbe, la nécessité qu'il y aurait à leur signifier – et à leur exposer en détail – que le genre de vie qu'ils s'appêtent à embrasser n'est finalement susceptible de leur apporter qu'un bonheur à titre secondaire ? Il faut reconnaître qu'une telle démarche a de quoi surprendre et pourrait être considérée par les élèves d'Aristote, au moins d'un strict point de vue rhétorique et pédagogique, comme malvenue. Pourquoi, après avoir affirmé la dimension architectonique de la science politique et la valeur des vertus morales Aristote s'attacherait-il à relativiser l'éminence de la vie pratique à laquelle il les appelle ?

Pour en rendre compte, plusieurs interprètes estiment qu'il faut présupposer que l'auditoire des leçons aristotéliciennes est en fait double, composé à la fois de législateurs en herbe *et* d'étudiants apprentis philosophes. Dans cette perspective les chapitres consacrés à la vie contemplative pourraient être interprétés comme une sorte de parenthèse mais également comme une sorte de clin d'œil destiné à une partie seulement de son auditoire, désireuse, contrairement à l'autre, de consacrer sa vie à la *θεωρία*. C'est notamment ce que développe A. Tessitore pour justifier ce qu'il considère être l'ambiguïté apparente de la position aristotélicienne relativement à la question du meilleur genre de vie. Les leçons aristotéliciennes auraient ainsi deux audiences : « those who are not and never will be philosophers *and* those who are potential philosophers¹ ». Le sens de cette dualité résiderait dans la volonté d'Aristote d'affirmer l'inévitable tension entre les deux genres de vie, tout en montrant la nécessité de leur articulation au sein de la cité : « Aristotle plays down the tension between philosophic and moral-political excellence while at the same time acknowledging the persistence of that tension. It is not that Aristotle is inconsistent, but that he consistently resists the temptation to try to reconcile completely two elevated ways of life which cannot be in every aspect reconciled. »² Si nous souscrivons – pour des raisons déjà détaillées et pour d'autres que nous expliciterons

¹ A. Tessitore, *op. cit.*, p. 202.

² A. Tessitore, *op. cit.*, p. 214.

par la suite – à l'idée selon laquelle les deux genres de vie sont en un certain sens en tension, une telle affirmation doit-elle nécessairement pousser à affirmer qu'Aristote s'adresse *également* à des étudiants philosophes ? Autrement dit : peut-on faire l'économie de l'hypothèse d'un double auditoire tout en donnant un sens aux développements d'Aristote concernant le genre de vie contemplatif et la supériorité de ce dernier dans l'économie générale de son projet ? L'enjeu est de taille puisqu'il s'agirait alors de comprendre pourquoi Aristote, juste avant de rappeler à ses étudiants la nécessité d'acquérir la capacité nomothétique, estime tout aussi nécessaire de leur rappeler et de leur démontrer la supériorité du bonheur contemplatif relativement au modèle de vie qu'il leur propose en même temps d'embrasser : celui de véritable politique, nomothète de et dans la cité.

Il s'agit donc de tenter d'appliquer à la question qui nous occupe une forme de principe d'économie selon lequel la simplicité de l'hypothèse d'un auditoire unique composé exclusivement de législateurs en herbe serait à privilégier si elle permet de rendre raison, de manière pleinement satisfaisante, du sens des derniers chapitres de l'*EN* et de leur articulation. Or cela sera possible à condition de parvenir à démontrer que la certitude ou du moins la conscience que le genre de vie contemplatif est le genre de vie le plus éminent pour l'homme est un élément déterminant de l'activité nomothétique telle qu'Aristote la conçoit. Il ne sera alors pas nécessaire de supposer un auditoire de philosophes pour rendre compte des développements aristotéliens sur ce point.

Pour tenter de démêler cette question et fonder notre thèse à ce propos, un détour approfondi par la *Politique* est nécessaire afin de voir comment Aristote justifie la nécessité pour l'homme soucieux du bien de sa cité, de la détermination du meilleur genre de vie. En effet la question des genres de vie est également abordée par Aristote dans le livre VII de la *Politique*, cette fois-ci du point de vue non plus individuel mais politique.

IV. B. LA QUESTION DES GENRES DE VIE POUR LA CITE DANS LA POLITIQUE

Dans l'immense cortège des commentateurs du débat autour des genres de vie, très peu nombreux sont ceux qui soulignent, et encore moins nombreux ceux qui étudient, le versant politique de cette question telle qu'elle est abordée par Aristote au livre VII de la *Politique*¹. Ce manque d'intérêt – qui peut s'expliquer à la fois par le peu de considération que les lecteurs de l'*EN* portent à la *Politique*² et par l'opinion communément admise que les livres VII et VIII de la *Politique* exposent la pensée d'un Aristote non encore affranchi du platonisme de son maître³ – nous semble particulièrement préjudiciable. En effet, ces textes, loin de constituer simplement une transposition de ce qui a été dit à propos de l'homme individuel au niveau de la cité, apportent un éclairage décisif sur la conception aristotélicienne du bonheur et permettent donc de comprendre la fonction et la finalité que ce dernier assigne au législateur qui prend en charge le devenir de la cité⁴.

Avant de rentrer dans l'analyse plus détaillée de ce qui y est exposé, il convient de souligner tout d'abord la complexité des chapitres dans lesquels cette question est abordée. Comme l'ont justement souligné ceux qui ont tenté d'en comprendre le sens, l'argumentation déployée dans ces pages manque de rigueur et est assez sinueuse, pour ne pas dire vraiment obscure. P. Pellegrin va même jusqu'à affirmer que « quand on lit de près ces trois premiers chapitres du livre VII des *Politiques*, on n'est pas tenté de les porter au crédit d'un Aristote dont on a dit qu'il était le fondateur de la logique. »⁵ L'enjeu pour nous n'est pas d'en proposer une lecture détaillée et exhaustive mais bien de comprendre en quoi ces textes sont en résonance immédiate avec les derniers chapitres de l'*EN* et sont incontournables pour comprendre le sens du projet aristotélicien et le rôle du législateur comme éducateur de la cité.

¹ L'ouvrage de S. Gastaldi, *op. cit.*, constitue une exception notable.

² C'est ce qu'affirme notamment V. Suñol, « La discusión aristotélica sobre los modos de vida », *Tópicos, Revista de Filosofía*, 45, 2013, p. 9-47, p. 16. Elle s'accorde sur ce point avec F. Lisi, art. cit., p. 23 ; L. Bertelli, « L'elogio del *bios praktikos* in *Politica* VII di Aristotele », in F. Lisi (ed.), *op. cit.*, p. 179-200, p. 179.

³ Nous reviendrons bien plus en détail sur ce que nous estimons être le statut de ces deux livres cruciaux pour la compréhension de la philosophie politique aristotélicienne.

⁴ Nous nous rangeons donc sur ce point derrière l'avis de P. Destrée, art. cit., p. 312 : « The vast majority of scholars have tried to sort this out and to clear Aristotle of such oddities by focusing on the brilliant passages from the *NE* X, 7-9, while taking our seemingly less philosophically attractive passages from *Politics* VII and VIII as inconclusive. I propose to read the latter as in fact providing a more consistent way of solving these puzzles. »

⁵ P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 416.

IV. B. 1. *POL VII, 1 – 3 : EXPOSE DES ARGUMENTS*

Avant d'en exposer ce qui nous semble en être la signification, rappelons sommairement comment se présente l'argumentation de ces trois chapitres.

(a) Chapitre 1

Dans les premières lignes du livre VII, la question du meilleur genre de vie possible pour l'homme est explicitement abordée par Aristote, et d'emblée rattachée à la recherche qu'il mène autour de la constitution excellente : « Celui qui entend mener une recherche appropriée sur la constitution excellente doit d'abord nécessairement définir quel est le mode de vie le plus digne d'être choisi. *περὶ δὲ πολιτείας ἀρίστης τὸν μέλλοντα ποιήσασθαι τὴν προσήκουσαν ζήτησιν ἀνάγκη διορίσασθαι πρῶτον τίς αἰρετώτατος βίος.* »¹ Le gouvernant, s'il veut mener la cité à la fin la plus éminente, doit en effet mettre en place les conditions d'une vie qui réalise pleinement le genre de vie le meilleur. Il devra également, Aristote le souligne, déterminer si ce genre de vie « est le même pour une communauté et un individu ou s'il est différent – *κοινῆ καὶ χωρὶς ὁ αὐτὸς ἢ ἕτερος*² ». Après avoir, en se référant à ses traités de vulgarisation³, rappelé que la vie heureuse suppose la possession des biens extérieurs⁴ et les vertus de l'âme qui en rendent possible un usage juste et harmonieux⁵, Aristote affirme que, pour l'individu comme pour la cité, une vie excellente est une vie « qui s'accompagne d'une vertu pourvue d'assez de moyens pour qu'on puisse prendre part aux actes conformes à la vertu – *ὁ μετ' ἀρετῆς κεχορηγημένης ἐπὶ τοσοῦτον ὥστε μετέχειν τῶν κατ' ἀρετὴν πράξεων*⁶ ».

¹ *Pol.* VII, 1, 1323a14-16.

² *Pol.* VII, 1, 1323a21.

³ *Pol.* VII, 1, 1323a22-23 : « ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις ». On retrouve cette expression en plusieurs endroits de l'œuvre d'Aristote : *EN* I, 13, 1102a26 ; VI, 4, 1140a3 ; *Mét.* M, 1, 1076a28 ; *Pol.* III, 6, 1278b31. Tricot, p. 466, n. 1 estime, à la suite de W. Jaeger, *op. cit.*, p. 275 que, quel que soit le sens d'ordinaire donné à cette expression, Aristote fait ici référence au *Protreptique*. On trouve une longue discussion sur le sens de cette expression et les débats qu'elle a occasionnés chez W. D. Ross, *Métaphysics*, II, 408-410. Newman pense qu'il s'agit de traités qui n'ont pas été écrits par Aristote. C. Lord, *op. cit.*, et D. Depew, art. cit., suivent les analyses de J. Bendixon, *Philologus*, 10, 1856, p. 575 selon lesquelles toutes les références à des écrits éthiques dans la *Politique* font référence à l'*EE* plutôt qu'à l'*EN*. P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 408 pense que la question est relativement indécidable.

⁴ Sur la manière dont les biens extérieurs contribuent au bonheur : T. Roche, « Happiness and the External Goods », in R. Polansky (ed.), *op. cit.*, p. 34-63.

⁵ Il n'y en effet pas d'excès dans la pratique de la vertu, alors que l'excès de possession des biens extérieurs devient la plupart du temps nuisible.

⁶ *Pol.* VII, 1, 1323b41-1324a2.

(b) Chapitre 2

Alors même qu'Aristote semble y avoir déjà répondu quelques lignes auparavant, le chapitre 2 commence par affirmer à nouveau la nécessité de répondre à la question de l'identité ou non du bonheur individuel et du bonheur collectif. Après avoir apporté à cette question la même réponse Aristote s'attache ensuite à poser deux questions. La première expose à nouveau l'alternative relative aux genres de vie : faut-il choisir une vie qui se caractérise « par une participation à la vie politique et communautaire de la cité – ὁ διὰ τοῦ συμπολιτεύεσθαι καὶ κοινωνεῖν πόλεως » ou bien « celle d'un étranger, c'est-à-dire de quelqu'un qui n'a aucun lien avec la communauté politique – ἢ μᾶλλον ὁ ξενικὸς καὶ τῆς πολιτικῆς κοινωνίας ἀπολελυμένος¹ » ? La seconde question, plus directement politique, porte sur la constitution : laquelle est la meilleure, celle où le pouvoir est partagé par tous ou celle dans laquelle seule une majorité gouverne ? Puisque c'est la question proprement politique qui l'intéresse dans le cadre de son étude, Aristote réaffirme alors le caractère accessoire de la première question soulevée – celle du genre de vie – tout en en proposant une reformulation² qui met l'accent sur le désaccord de ceux qui s'entendent sur le fait de dire que, d'une manière générale, c'est la vie accompagnée de vertu qui est la plus digne d'être choisie. Car si tous s'accordent sur ce point, les avis divergent en revanche quant à la hiérarchie des deux espèces de vie qui en sont l'expression : la vie politique et active – ὁ πολιτικὸς καὶ πρακτικὸς βίος³ – ou bien la vie qui est affranchie de tous les soucis extérieurs – ὁ πάντων τῶν ἐκτὸς ἀπολελυμένος⁴, contemplative – θεωρητικός⁵ –, qui est assimilée par certains à celle du philosophe – φιλόσοφος⁶. « La vie politique et la vie philosophique – τὸν τε πολιτικὸν καὶ τὸν φιλόσοφον⁷ » choisies par les individus vertueux sont donc présentées comme les composantes de cette alternative valable « aussi bien pour chaque homme individuellement que pour le corps politique collectivement – καὶ τῶν ἀνθρώπων ἕκαστον καὶ κοινῇ τὴν πολιτείαν. »⁸

¹ *Pol.* VII, 2, 1324a15-17.

² Comment Aristote peut-il redéployer les termes de cette question alors même qu'il vient d'en récuser la pertinence dans le cadre de son analyse ? Nous partageons sur ce point l'interprétation de P. Simpson, reprise par T. Lockwood, art. cit., p. 9-10 : la première formulation de la question semble concerner uniquement la vie de l'individu, la seconde examine une alternative qui serait valide à la fois du point de vue de l'individu *et* de la cité.

³ *Pol.* VII, 2, 1324a27.

⁴ *Pol.* VII, 2, 1324a27-28.

⁵ *Pol.* VII, 2, 1324a28.

⁶ *Pol.* VII, 2, 1324a29.

⁷ *Pol.* VII, 2, 1324a32.

⁸ *Pol.* VII, 2, 1324a34-35.

La suite du chapitre transfère ensuite la question du meilleur genre de vie à un niveau politique en étudiant, pour la cité, trois candidats possibles qui, s'ils sont pensés par analogie avec les genres de vie choisis par l'individu¹, diffèrent de ceux présentés dans l'*EN*². Ces trois candidats, dont les dénominations varient en fonction des chapitres du livre VII, sont (a) la vie tyrannique, (b) la vie politique-pratique, (c) la vie apolitique par laquelle la cité ne s'engagerait dans aucune relation vis-à-vis d'autres cités. Si ces différents genres de vie ne sont pas parfaitement superposables aux candidats identifiés dans l'*EN* ou dans le premier chapitre du livre VII, ils en partagent certaines caractéristiques. En effet la vie apolitique, par exemple, semble posséder des affinités avec la vie théorique, elle-même associée à la vie de l'étranger qui ne s'engagerait pas dans la vie de la cité. La suite du chapitre consiste pour Aristote à préciser le sens que peut avoir la notion de vie tyrannique pour une cité, c'est-à-dire un gouvernement despotique indu, dont l'orientation générale est la domination sans discrimination – et par là-même illégitime – de ses voisins. Une fois ce genre de vie écarté comme étant susceptible de conduire au bonheur de la cité, Aristote s'attache à départager la vie apolitique et la vie politique/pratique dans ce concours.

(c) Chapitre 3

Pour ce faire, le Stagirite renvoie dos à dos deux positions, deux avis opposés sur cette question, dont les justifications et les arguments, en partie vrais et en partie faux, empêchent de penser adéquatement l'articulation entre les genres de vie pour et au sein de la cité. La première position est celle qui consiste à affirmer que l'exclusion de toute participation aux charges politiques de la cité est la condition nécessaire du plein déploiement de la liberté de l'homme et que c'est donc un tel type de vie – apolitique en ce sens qu'il se détourne volontairement des contingences de la vie communautaire – qui mérite d'être choisi. La seconde consiste à affirmer que l'homme ou la cité qui adopterait une vie apolitique n'agirait pas et donc ne pourrait prétendre au bonheur dans la mesure où celui-ci est une forme de bien agir – εὖ πράττειν. Dans cette perspective la vie politique serait donc la seule vie qui mériterait d'être choisie en tant qu'elle serait la seule vie véritablement active et donc susceptible de produire le bonheur de l'homme et de la cité. Concernant ces deux positions Aristote est on ne peut plus clair : « tous

¹ C'est notamment ce télescopage permanent entre les perspectives individuelles et politiques sur le sujet qui rend la compréhension de ces chapitres particulièrement complexe.

² Sur le sens du terme βίος appliqué à la cité : D. Morisson, « Aristotle and the Happiness of the City », in E. Bermond, V. Laurand, J. Terrel (éd.), *L'excellence politique chez Aristote*, Leven, Paris, Bristol CT, Peeter, 2017, p. 11-24.

les deux ont raison en un sens mais pas dans un autre – τὰ μὲν ἀμφοτέροι λέγουσιν ὀρθῶς τὰ δὲ οὐκ ὀρθῶς¹ ». L'enjeu du chapitre est alors à la fois de réaffirmer, contre la première position, qu'il peut exister une excellence proprement politique qui n'est pas réductible à l'injustice de la domination despotique illégitime (au niveau de l'individu comme de la cité), et contre la seconde, que l'autarcie et l'autonomie politique, voire même une politique isolationniste – analogue pour la cité de la vie contemplative et de sa pensée pour l'homme individuel – constituent bien tout de même une forme *d'activité* susceptible de produire le bonheur de la cité.

Au terme de ce troisième chapitre la distinction entre vie apolitique et vie politique est donc, au niveau de la cité, relativisée, et l'opposition entre vie contemplative et vie politique/pratique foncièrement atténuée, pour ne pas dire totalement résorbée sous l'appellation générique, et donc davantage compréhensive, de vie pratique. C'est donc dans ces pages la vie pratique – non plus en un sens étroit mais en un sens qui inclut la vie politique *et* la vie apolitique – qui remporte le concours des genres de vie.

De nombreuses questions se posent alors :

(a) Cette position d'Aristote quant au meilleur genre de vie pour l'individu et pour la cité est-elle cohérente avec les développements relatifs à la même question dans l'*EN* ? Comment l'articuler avec l'affirmation de l'éminence de la vie théorétique du sage sur celle du politique engagé au service de sa cité ?

(b) Quel est le sens de cette redéfinition de la vie pratique et l'inclusion qu'elle permet – par l'extension de son concept – de la vie apolitique/théorétique dans son champ ?

(c) En quoi le résultat de ce concours éclaire-t-il le politique sur ce que doit être une constitution excellente, puisque c'est bien cette question qui semble être l'objet de la réflexion aristotélicienne dans les premiers chapitres du livre VII ?

(d) Enfin, quel sens donner à l'articulation – pour ne pas dire le télescopage – de problématiques en apparence aussi éloignées que celles de la définition du pouvoir politique par rapport au pouvoir despotique, des relations entre les cités et de leur autarcie, de l'analogie entre l'individu et la cité et du meilleur genre de vie pour ceux-ci, ou encore de la définition de la *πράξις* ? Autrement dit : est-il possible d'identifier un point de convergence qui permette de rendre raison du foisonnement des perspectives déployées par Aristote dans ces chapitres ? L'enjeu est alors de déterminer à quoi sont subordonnées ces réflexions qui mêlent des considérations à la fois politiques, éthiques, anthropologiques, logiques, métaphysiques et

¹ *Pol.* VII, 3, 1325a23-24.

ontologiques, et de comprendre leur portée dans le cadre de la *Politique* et du projet aristotélicien.

IV. B. 2. *POL VII, 1 – 3 : STATUT ET SENS DES ARGUMENTS*

(a) Le contexte de la réflexion : constitution excellente et éducation

Apporter des éléments de réponse à ces questions déterminantes nécessite de rappeler deux éléments qui nous semblent souvent, si ce n'est ignorés, du moins minorés par les commentateurs qui tentent d'éclairer le sens de ces chapitres¹. Le premier renvoie à leur statut même dans l'économie du livre VII et le second à leur inscription dans la *Politique* dans son entier et dans le projet aristotélicien.

Les premières lignes du chapitre 4 du livre VII font explicitement des chapitres 1 à 3 des « remarques préliminaires – *πεφρομιάσται*² ». Celles-ci apparaissent ainsi comme des réflexions préalables nécessaires à la réflexion sur la constitution excellente. Une telle réflexion nécessite d'ailleurs un second préalable, la détermination des conditions favorables à l'établissement d'un tel système politique, qui occupera les chapitres 4 à 12 du livre VII. Et c'est uniquement après avoir évoqué la grandeur de la cité, le volume de sa population, son accès à la mer, le caractère idéal de ses habitants ou encore les parties indispensables de la cité qu'Aristote, aux chapitres 13, 14 et 15, revient à une préoccupation qui rejoint plus directement celle des chapitres 1 à 3, lorsqu'il s'interroge sur la fin de la cité bien gouvernée et sur son bonheur. En effet dans ces chapitres, après avoir reconnu que c'est l'excellence des individus qui fait celle de la cité, il explicite les mécanismes qui président à l'apparition de la vertu chez ceux-ci (chapitre 13). Il établit ensuite les modalités des relations entre gouvernants et gouvernés dans la constitution excellente, et détermine la fin de la vie la meilleure à la fois à partir de la hiérarchie qui structure l'âme et des parties de la vie que sont le labour et le loisir et la paix et la guerre (chapitre 14). Enfin, en lien étroit avec ce qui précède, il expose les vertus que doit développer la cité pour être heureuse et par où doit commencer l'éducation qui voudrait

¹ Les contributions du colloque qui s'est tenu à l'Université Bordeaux-Montaigne les 21 et 22 septembre 2017 sont sur ce point une exception notable. Elles ont été éditées et publiées par M. Bourbon, V. Laurand et T. Lockwood dans la revue *Polis. Polis*, vol. 36, n° 1, 2019, Special Issue, « Aristote, *Politique VII* : La constitution "selon nos vœux" ».

² En plus de celui-ci, trois autres textes d'Aristote sont conçus, dans le corpus, comme des *προίμια* : *EN I*, 1, 1095a12 – *πεφρομιάσθω* ; *EE I*, 1-6, 1217a18 – *πεφρομιασμένων* ; *Mét. A*, 1-2, 995b5 – *πεφρομιασμένοις*.

favoriser le développement de ces mêmes vertus (chapitre 15). Tous ces développements contribuent donc à la fois à spécifier le genre de vie de la cité « idéale » et à en penser les conditions de réalisation du point de vue du législateur-pédagogue.

Dans ces trois chapitres, deux éléments centraux nous semblent faire particulièrement écho aux chapitres 1 à 3 pour la problématique qui est la nôtre : la place qu'occupent la liberté politique et l'autonomie dont elle est l'expression dans la détermination du genre de vie propre à l'homme et à la cité accomplis, et, corrélativement, le rapport que l'homme entretient à l'action bonne – c'est-à-dire à la vertu – définie dans son rapport au loisir. Pour le dire autrement, l'étude qu'Aristote propose du τέλος de la cité, de sa forme constitutionnelle et des moyens de sa réalisation pratique à travers l'éducation dans les chapitres 13 à 15 nous semble être la première condition d'intelligibilité des chapitres 1 à 3 du livre VII¹.

Le second élément, qui constitue l'autre condition de la compréhension de ces chapitres complexes, renvoie à une problématique plus générale concernant le statut des livres VII et VIII dans l'économie générale de la *Politique*. Sans rentrer pour l'instant dans la question éminemment complexe de leur caractère idéaliste ou réaliste et de leur rapport au platonisme, il nous semble fondamental de rappeler que les réflexions qu'Aristote y déploie à propos de « la cité selon nos vœux » se situent en majorité, non pas sur un plan constitutionnel strict, comme on pourrait s'y attendre, mais sur un plan foncièrement – et plus fondamentalement – pédagogique². Cette perspective rejoint également, et plus généralement, le projet philosophico-politique aristotélicien si l'on garde en mémoire que c'est au législateur, en charge de l'éducation de la cité, que le Stagirite s'adresse à la fois dans l'*EN* et dans la *Politique*. Les premières lignes du livre VIII semblent d'ailleurs nettement en attester : « Que le législateur doit s'occuper *avant tout* de l'éducation des jeunes gens, nul ne saurait le contester. ὅτι μὲν οὖν τῷ νομοθέτῃ μάλιστα πραγματευτέον περὶ τὴν τῶν νέων παιδείαν, οὐδεὶς ἂν ἀμφισβητήσῃ. »³

Garder à l'esprit l'horizon foncièrement pédagogique des livres VII et VIII dans l'économie générale de la *Politique*, et réinscrire les réflexions qui s'y déploient dans le contexte d'une réflexion sur la finalité et les modalités du système éducatif que le véritable politique doit mettre en place dans le cadre d'une constitution elle-même également

¹ C'est ce que souligne notamment P. Destrée, « Education, Leisure and Politics », in P. Destrée et M. Deslauriers (eds.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 301-323, p. 308. Voir également V. Suñol, « La mejor forma de via en el régimen político ideal de Aristóteles », *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 31, n° 2, 2014, p. 297-322, p. 311.

² C. Lord, *op. cit.*, p. 470 souligne à propos du régime idéal exposé par Aristote dans le livre VII « its emphasis on education and its striking neglect of political institutions ».

³ *Pol.* VIII, 1, 1337a8-9.

véritablement politique nous apparaît essentiel si l'on souhaite répondre aux questions soulevées précédemment. Si cela ne signifie pas que le sens de ces chapitres s'épuise dans une telle hypothèse, pour autant il nous semble nécessaire d'affirmer ici que les diverses réflexions qu'Aristote déploie dans ces lignes sont *in fine* subordonnées à la mission d'éducateur qu'il confie au législateur et au sens qu'il donne à la notion de παιδεία dans le cadre d'une réflexion sur la constitution la meilleure.

Attachons-nous tout d'abord à reprendre le sens de ces réflexions préalables déployées dans les chapitres 1 à 3 en les éclairant à l'aune des chapitres 13 à 15.

(b) Dissiper les malentendus : « tous les deux ont raison en un sens mais pas dans un autre »

Pour commencer il convient de partir de ce qu'Aristote développe à propos des deux positions qui affirment à la fois des choses justes et des choses erronées relativement au meilleur genre de vie. En effet, si ces deux partis s'accordent sur le fait que c'est « la vie accompagnée de vertu qui est la plus digne d'être choisie – τὸν μετ' ἀρετῆς εἶναι βίον αἰρετώτατον¹ », ils ne sont pas d'accord sur la manière de mener cette vie en pratique. La stratégie argumentative d'Aristote va alors consister à la fois à conforter certains arguments évoqués par les tenants de ces deux positions et à récuser leurs erreurs respectives pour mieux affirmer l'originalité de sa position. Loin d'être anecdotiques, cette récusation et cette confortation, puisqu'elles sont conçues comme un préambule, engagent toute la conception aristotélicienne de « l'Etat idéal » déployée dans les livres VII et VIII et nous semblent constituer le cœur des chapitres 1 à 3.

(1) Contre l'assimilation du politique au despotique

A deux reprises, dans le chapitre 2 et dans le chapitre 3, Aristote évoque la position de ceux qui estiment que la vie politique n'est pas le meilleur genre de vie. Les deux arguments principaux qu'il leur prête renvoient à une certaine conception de la liberté et, corrélativement, à une certaine conception des rapports de domination dans la cité *et* entre les cités. Elle pourrait être incarnée individuellement par la figure d'un homme qui, épris de liberté et soucieux d'indépendance et d'autonomie considère (a) que les entraves de la vie politique, des engagements actifs et de la recherche de biens extérieurs qu'elle suppose sont la source d'un

¹ *Pol.* VII, 3, 1325a16-17.

asservissement pour l'individu¹, (b) que les relations despotiques de pouvoir que certaines cités mettent en place avec d'autres, en cherchant à tout prix à les asservir et à les dominer, sont l'expression à un niveau politique d'un asservissement tout aussi dommageable. A la suite de D. Depew², nous pouvons attribuer ce type de position à « l'intellectuel apolitique », sceptique sur les mérites et la valeur de la vie menée par l'homme d'action. A la suite de T. Lockwood³, nous pouvons également affirmer, à un niveau politique comme à un niveau individuel, que cette perspective permet à Aristote de récuser l'idée que la vie tyrannique serait un candidat crédible pour le concours du meilleur genre de vie.

L'argument (a) semble fondé sur une conception de la liberté – ἐλευθερία – qu'Aristote présente à plusieurs reprises, notamment lorsqu'il évoque la démocratie⁴ et la conception négative que ses partisans se font des contraintes qui pèsent, indûment selon eux, sur la vie individuelle dans le cadre de la cité. Il semble en effet aux démocrates « que la liberté et l'égalité⁵ c'est de faire ce qu'on veut. De sorte que dans de telles démocraties chacun vit comme il veut et « va là où le mène son désir » comme le dit Euripide⁶. ἐλεύθερον δὲ καὶ ἴσον τὸ ὅ τι ἂν βούληται τις ποιεῖν: ὥστε ζῆ ἐν ταῖς τοιαύταις δημοκρατίαις ἕκαστος ὡς βούλεται, καὶ εἰς ὁ χριζῶν, ὡς φησὶν Εὐριπίδης⁷ ». Vivre selon les règles établies par la constitution devient alors un esclavage – δουλείαν⁸ – et dans cette perspective, « la vie de l'homme libre – ὁ τοῦ ἐλευθέρου βίος⁹ » est celle de l'homme qui n'a pas de fonction ou d'activité politique et qui est donc détaché des obligations afférentes à la vie active de l'homme engagé dans la vie de sa cité. Il s'agit alors à la fois pour cet homme de ne pas être l'esclave d'autrui et d'être à même de mener sa vie comme il le souhaite, dans une forme d'indépendance ou d'autonomie complète. L'affranchissement complet des contraintes extérieures – expression d'une forme d'autarcie individuelle – serait alors le prérequis à l'accomplissement personnel de l'homme, et dont le sage, particulièrement détaché des contingences mondaines et politiques, serait la plus parfaite expression.

¹ Xénophon vante un tel mode de vie, détaché des charges politiques, à Hiéron : *Hiéron*, I, 2, 7.

² D. Depew, « Politics, Music and Contemplation », in D. Keyt, et F. D. Miller Jr., (eds.), *op. cit.*, p. 346-380.

³ T. Lockwood, art. cit.

⁴ *Pol.* VI, 2, 1317a40-41 : « Le principe de base de la constitution démocratique, c'est la liberté – ὑπόθεσις μὲν οὖν τῆς δημοκρατικῆς πολιτείας ἐλευθερία ».

⁵ Plusieurs éditeurs (Immisch, Tricot et Dreizehnter) suppriment « et l'égalité – καὶ ἴσον » en 1310a32-33.

⁶ Fragment 891 Nauck.

⁷ *Pol.* V, 9, 1310a31-34.

⁸ *Pol.* V, 9, 1310a35.

⁹ *Pol.* VII, 3, 1325a24.

L'argument (b) semble renvoyer, historiquement, à la tentation hégémonique qui a cours dans les cités grecques de l'époque et qui consiste à entretenir avec les cités avoisinantes une relation despotique¹. Cette tentation déjà critiquée au livre II est assimilée par Aristote, d'un point de vue constitutionnel, à un régime tyrannique². Le seul horizon de ces cités devient alors « la domination – τοῦ κρατεῖν³ » et l'éducation qu'ils donnent à leurs enfants est toute entière orientée « vers la guerre – πρὸς τοὺς πολέμους⁴ ». Ainsi, à Sparte, en Crète, chez les Scythes, les Perses, les Thraces et les Celtes, c'est la faculté guerrière qui est à l'honneur. Contre cette tentation despotico-tyrannique, l'intellectuel apolitique fonde son argument sur le postulat anthropologique fondamental de l'égalité entre les hommes, postulat qui n'est d'ailleurs pas, philosophiquement, sans parenté avec l'argument (a). Appuyé sur un tel postulat il considère en effet que seule la relation politique – c'est-à-dire celle qui consacre l'égalité entre les gouvernants et les gouvernés et leur alternance au pouvoir – est l'expression, dans les relations individuelles comme dans les relations entre les cités, de la justice. Car là où les citoyens sont égaux, ils doivent pouvoir gouverner tour à tour et mener leur vie comme bon leur semble, sans avoir à rendre des comptes à quiconque prétendrait imposer sa loi au motif d'une supériorité qui viendrait contredire le postulat fondamental de l'égalité entre les citoyens. Car si « la servitude, c'est de ne pas vivre comme on veut – τοῦ δουλεύοντος τὸ ζῆν μὴ ὡς βούλεται⁵ », on comprend mieux en quoi toute contrainte imposée à un individu, voire toute forme de gouvernement vient, selon les tenants d'une telle position, contredire la liberté et le principe d'égalité qui la sous-tend. C'est d'ailleurs ce qui se donne à voir dans certains régimes démocratiques : « De là est venue la revendication de n'être, au mieux, gouverné par personne, ou sinon de l'être à tour de rôle. Et cela va dans le sens de la liberté fondée sur l'égalité. ἐντεῦθεν δ' ἐλήλυθε τὸ μὴ ἄρχεσθαι, μάλιστα μὲν ὑπὸ μηθενός, εἰ δὲ μή, κατὰ μέρος,

¹ Sur cette importance de l'arrière-fond historique de la réflexion aristotélicienne : M. G. Dietz, « Between Polis and Empire : Aristotle's *Politics* », *American Political Science Review*, 106, 2012, p. 275-293. Selon l'auteur Aristote serait particulièrement sensible, dans ses œuvres, à la montée en puissance de la conquête macédonienne. Sur ce point, T. Lockwood, « Servile Spartans and Free Citizen-Soldiers in Aristotle's *Politics* 7-8 », *Apeiron*, 51, 2018, p. 97-123 estime que l'hégémonie spartiate puis sa chute constituent des éléments bien plus déterminants dans l'horizon de l'analyse aristotélicienne. Nous le suivons sur ce point, tout particulièrement en ce qui concerne notre problématique de l'éducation à propos de laquelle Sparte est à la fois considérée par le Stagirite comme un modèle et un repoussoir. Nous reviendrons sur cette question (et sur cet article) dans la suite de notre travail.

² *Pol.* VII, 2, 1324b2 : « La forme despotique, c'est-à-dire tyrannique – δεσποτικὸν καὶ τυραννικὸν ». Cette assimilation est ensuite nuancée.

³ *Pol.* VII, 2, 1324b7.

⁴ *Pol.* VII, 2, 1324b8.

⁵ *Pol.* VI, 2, 1317b13.

καὶ συμβάλλεται ταύτη πρὸς τὴν ἐλευθερίαν τὴν κατὰ τὸ ἴσον. »¹ L'idéal ou l'horizon d'une telle position théorique est donc une forme d'apolitisme, entendu comme recherche d'une absence de pouvoir ou de contrainte exercé sur l'individu² et dont le choix d'une vie autarcique serait l'expression. Le fond intellectuel et argumentatif qui se donne à voir dans la position de celui qui récusé la vie politique comme expression du meilleur genre de vie est donc fortement teinté des idéaux démocratiques tels qu'ils sont, selon Aristote, formulés et conçus par les démocrates de son temps.

Aristote exprime parfaitement, en une phrase, la conjonction de ces deux arguments (a) et (b) au chapitre 2 du livre VII : « Or certains pensent que le fait de gouverner ses voisins despotiquement s'accompagne d'une injustice qui est la plus grande de toutes, mais que les gouverner politiquement n'entraîne certes aucune injustice, mais fait obstacle à la félicité de celui qui gouverne. νομίζουσι δ' οἱ μὲν τὸ τῶν πέλας ἄρχειν δεσποτικῶς μὲν γιγνόμενον μετ' ἀδικίας τινὸς εἶναι τῆς μεγίστης, πολιτικῶς δὲ τὸ μὲν ἄδικον οὐκ ἔχειν, ἐμπόδιον δὲ ἔχειν τῇ περὶ αὐτὸν εὐημερίᾳ. »³ Quel que soit le parti choisi par l'intellectuel apolitique – et analogiquement par la cité –, dans sa relation à autrui, il semble en résulter une forme de malheur ou d'injustice qui doit l'amener à privilégier une vie autarcique, indépendante, qui conduit *in fine* à récuser la prétention de l'échelle ou de la relation politique à produire au niveau individuel, comme au niveau de la cité, le bonheur.

Ce rejet de la vie politique, finalement assimilée indûment à sa forme pré-politique⁴ ou à sa forme despotique – est comme renforcé par la conception que l'homme apolitique se fait du bonheur lui-même. Convaincu que la vie active est synonyme d'asservissement, l'inactivité qu'il revendique par son autonomie, son indépendance ou par son genre de vie théorique devient le titre qui lui permet de prétendre à la vie la plus heureuse. Comme le souligne parfaitement D. Depew à son propos : « his dismissal of the political life identifies virtue, happiness and leisure exclusively with contemplation and fatally concedes the conventionally political man's conception of himself alone as leading an *active* life⁵ ». Si faire quelque chose, agir dans la cité est une forme d'asservissement, on comprend bien pourquoi l'intellectuel peut

¹ *Pol.* VI, 2, 1317b14-17.

² P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 414 a tout à fait raison lorsqu'il souligne que les tenants d'une telle position « conçoivent l'action (...) comme l'exercice d'un pouvoir » et qu'ils ont donc « une conception anarchiste, au sens à la fois propre et historique du terme, de la vie en société ».

³ *Pol.* VII, 2, 1324a35-38.

⁴ Nous avons déjà montré la parenté entre la relation despotique et la relation pré-politique dans nos analyses précédentes.

⁵ D. Depew, art. cit., p. 355.

se targuer de son inactivité¹, condition de possibilité selon lui, d'une vie authentiquement libre et authentiquement autarcique.

Relativement à ces deux arguments, sur quels points l'intellectuel apolitique a-t-il raison et sur quels points a-t-il tort ? Aristote donne raison à la position évoquée ci-dessous lorsqu'elle affirme que le pouvoir despotique n'exprime pas la plus haute relation de pouvoir à laquelle des individus et des cités puissent prétendre. En effet, « se servir d'un esclave en tant qu'esclave, ce n'est pas faire preuve d'une grande dignité, car le fait de donner des ordres concernant les tâches indispensables ne fait en rien partie de ce qui est beau. οὐθὲν γὰρ τό γε δούλω ἢ δούλος χρῆσθαι σεμνόν· ἢ γὰρ ἐπίταξις ἢ περὶ τῶν ἀναγκαίων οὐδενὸς μετέχει τῶν καλῶν. »² En revanche il récuse fortement l'idée – comme il l'avait d'ailleurs déjà fait dans le livre I de la *Politique*³ – que toute relation de pouvoir se réduit aux formes despotiques ou hégémoniques et, qui plus est, que celles-ci sont *structurellement* injustes. Il ne s'agit donc pas pour Aristote ici de récuser⁴ la légitimité même des relations despotiques de pouvoir ou de domination. Son propos est plus nuancé : il consiste à reconnaître le bien fondé de certaines relations despotiques, lorsqu'elles sont en accord avec la nature des individus membres de cette relation de domination et lorsqu'elles sont le fruit d'un consentement⁵. L'erreur contenue dans une telle position consiste ainsi à considérer toute relation de pouvoir comme foncièrement porteuse d'injustice ou d'inégalité *et* de considérer que toute relation de pouvoir despotique – même lorsqu'elle est consentie – est elle aussi nécessairement injuste au prétexte qu'elle consacrerait une inégalité entre les membres de cette relation. L'indifférence ou l'indistinction dans la manière de dominer est donc en cause, et non le principe en soi d'une relation asymétrique, car « il ne faut pas se proposer de dominer despotiquement tout le monde,

¹ Nous verrons par la suite l'erreur d'une telle perspective, notamment dans la confusion qu'elle opère entre l'inactivité et le loisir.

² *Pol.* VII, 3, 1325a25-27.

³ Aristote le souligne explicitement en *Pol.* VII, 3, 1325a30-31 : « On a suffisamment précisé cela dans nos premiers exposés. διώρισται δὲ περὶ αὐτῶν ἰκανῶς ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις. »

⁴ Contrairement à ce que P. Simpson, *op. cit.*, p. 204 affirme.

⁵ Ces pages ouvrent également la voie à une réflexion sur les relations *politiques* que les cités pourraient avoir entre elles. Sur cette question passionnante mais qu'il ne nous appartient pas de traiter ici au regard de la problématique qui nous occupe : P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 412-414. Nous reproduisons ici une note intéressante sur cette question (p. 413) : « Il y a en *Politiques* II, 6, 1265a18, un texte un peu énigmatique qui dit : « Il est dit [dans les *Lois* de Platon], que le législateur, en établissant les lois, doit avoir les yeux fixés sur deux choses : le territoire et la population ; mais il serait bon d'ajouter : sur les contrées voisines, s'il est vrai qu'avant tout, la cité doit mener une vie de cité et non une vie solitaire. » Ce βίος πολιτικός, traduit ici par « vie de cité » semble bien désigner une sorte de vie politique au-dessus des cités. T. Lockwood, art. cit., p. 18 défend également l'idée que la βίος d'une cité « is a specification of its foreign policy or “inter-polis” relations ».

mais seulement ceux qui doivent être dominés – οὐ δεῖ πάντων πειρᾶσθαι δεσπόζειν, ἀλλὰ τῶν δεσποστῶν¹ ». Lorsque la situation l'exige, c'est-à-dire « s'il existe quelqu'un de supérieur à la fois en vertu et en capacité à accomplir les meilleures actions – κἂν ἄλλος τις ἢ κρείττων κατ' ἀρετὴν καὶ κατὰ δύναμιν τὴν πρακτικὴν τῶν ἀρίστων² » alors « il est beau de le suivre et juste de lui obéir – καλὸν ἀκολουθεῖν καὶ τούτῳ πείθεσθαι δίκαιον³ », si tant est qu'il dispose de la vertu et des compétences nécessaires pour gouverner comme il se doit. Lorsque c'est l'égalité qui caractérise les relations entre les individus ou entre les cités, le genre de vie despotique – qui correspond, au niveau de la cité, à une forme de relation tyrannique – ne peut donc prétendre au titre de meilleur genre de vie⁴ puisque « pour les gens semblables, ce qui est beau et juste c'est de gouverner à tour de rôle, car là sont égalité et similitude – τοῖς γὰρ ὁμοίοις τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον ἐν τῷ ἐν μέρει, τοῦτο γὰρ ἴσον καὶ ὅμοιον⁵ ».

Relativement à la question de la liberté, Aristote donne en un sens raison à la position de l'intellectuel apolitique lorsqu'il affirme que celle-ci se réalise dans une forme d'indépendance vis-à-vis des biens extérieurs et donc dans une forme d'autarcie. C'est d'ailleurs ce qu'établissait déjà l'*EN* en soulignant la plus grande forme d'autosuffisance de la vie de l'homme théorique relativement à celle de l'homme politique. Son idéal de liberté rejoint donc en un certain sens celui auquel Aristote appelle la cité, lorsqu'il souligne la nécessité de son autarcie afin qu'elle puisse dépasser les nécessités imposées par les exigences de la vie afin de réaliser sa fonction propre et non plus seulement vivre mais *bien* vivre. Pourtant la conception apolitique de l'autarcie semble impliquer que c'est uniquement en rompant avec la vie politique qu'un tel idéal peut se réaliser. Or c'est une position qu'Aristote récuse fortement : « Il ne faut pas croire que ce soit un esclavage de vivre selon la constitution, c'est au contraire le salut – οὐ γὰρ δεῖ οἶεσθαι δουλείαν εἶναι τὸ ζῆν πρὸς τὴν πολιτείαν, ἀλλὰ

¹ *Pol.* VII, 2, 1324b38-39.

² *Pol.* VII, 3, 1325b10-11.

³ *Pol.* VII, 3, 1325b12.

⁴ Le chapitre 2 expose cinq arguments pour récuser le despotisme tyrannique, c'est-à-dire la relation non consentie de domination entre les cités : 1. Il est injuste ; 2. Le modèle des autres arts/sciences – qui ne sont pas la science du gouvernement – montre bien l'illégitimité du recours à la force qui y est fait ; 3. Les tenants d'une telle position sont incohérents puisqu'ils estiment que la domination est bonne quand ils l'exercent et injuste quand ils la subissent ; 4. La seule justification du despotisme se trouve dans la nature de ceux qui sont faits pour être dominés et dont la relation produirait, pour eux, un avantage. 5. On peut tout à fait imaginer une cité qui, pratiquant une politique isolationniste, n'en est pas pour autant malheureuse. Le bonheur de la cité n'est donc pas fonction de sa capacité à imposer à ses voisins son autorité ou son pouvoir, qui plus est de manière illégitime. Sur ce point : T. Lockwood, art. cit., p. 8-14.

⁵ *Pol.* VII, 3, 1325b7-8.

σωτηρίαν. »¹ Pour comprendre en quel sens cette conception de l'autarcie est erronée, il faudra revenir à ce qu'Aristote en dit dans le livre I et mieux comprendre la relation qu'une telle notion entretient avec celle de σχολή dans le contexte pédagogique et constitutionnel des livres VII et VIII. Avant de ce faire, éclairons maintenant le sens de la position de l'autre parti qui a à la fois raison et tort relativement à la prétention de la vie active à constituer le meilleur genre de vie.

(2) Contre l'assimilation du théorétique à l'inactif

L'argument qu'Aristote prête à ceux qui estiment que c'est bien la vie politique et non la vie apolitique ou théorétique qui constitue le meilleur genre de vie est formulé explicitement dans les premières lignes du chapitre 3 : « il leur semble impossible que celui qui n'agit pas agisse bien, or bien agir et être heureux, c'est la même chose – ἀδύνατον γὰρ τὸν μηθὲν πράττοντα πράττειν εὖ, τὴν δ' εὐπραγίαν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι ταῦτόν² ». Corrélativement, ils estiment que cette activité présuppose nécessairement l'exercice d'un pouvoir sur autrui et donc la relation avec d'autres (individus ou cités). Si l'on reprend la distinction proposée par D. Depew, on peut dire qu'une telle position peut être assimilée à celle de « l'homme politique conventionnel » qui estime que les philosophes ou les gens désireux de se dégager des contraintes politiques sont en réalité des inactifs oisifs qui ne peuvent être heureux puisqu'ils n'agissent pas alors même que le bonheur est bien une forme d'activité excellente. Cette perspective les conduit alors à écarter du champ du bonheur la contemplation, la vie de θεωρία, et ce qui constituerait, pour la cité, une forme d'analogie de ces activités individuelles³. L'autonomie ou l'autarcie d'une cité – pouvant même aller jusqu'à une forme radicale d'isolationnisme ou de repli de la cité sur elle-même qu'Aristote évoque⁴ – ne pourrait ainsi prétendre au titre de « meilleur genre de vie » dans la mesure où elle serait également, pour les tenants d'une telle position, l'expression d'une forme d'inactivité contraire à la composante essentiellement pratique du bonheur.

¹ *Pol.* V, 9, 1310a34-36.

² *Pol.* VII, 3, 1325a21-23.

³ Existe-t-il, rigoureusement parlant, une forme de vie théorétique pour la cité ? Cette question a été largement débattue et de nombreux commentateurs, désireux d'établir une correspondance stricte entre l'*EN* et ces chapitres de la *Politique* y ont répondu positivement. A la suite de P.-M. Morel, « Eudémonisme politique et ontologie de l'action », *Polis*, vol. 36, n° 1, 2019, p. 23-39, p. 25 nous estimons que dans ces pages, « il n'est nullement question (...) d'attribuer à la cité une vie contemplative telle qu'Aristote la définit au livre X de l'*EN*. Le texte porte essentiellement sur l'autonomie politique, autonomie qu'il s'agit de concevoir par analogie avec celle de la pensée humaine quand elle n'est pas tournée vers des fins instrumentales et extérieures. »

⁴ *Pol.* VII, 3, 1325b23-32.

Sur quel point faut-il donner raison à ces affirmations et en quoi sont-elles erronées ? Le bonheur est, selon Aristote, une activité excellente et consiste donc à bien agir. Ceux qui affirment que « le bonheur c'est de bien agir, pour la cité prise collectivement aussi bien que pour chacun – τὴν εὐδαιμονίαν εὐπραγίαν (...), καὶ κοινῇ πάσης πόλεως (...) καὶ καθ' ἕκαστον¹ » et que « la vie la meilleure sera la vie active – ἄριστος βίος ὁ πρακτικός² » ont donc en ce sens raison. « Le meilleur est, en effet, ce qui est le plus digne de choix, et bien agir est la meilleure des choses. τὸ γὰρ ἄριστον αἰρετώτατον, τὸ δ' εὖ πράττειν ἄριστον. »³ Pour autant, il est nécessaire, poursuit Aristote, de clarifier ce qu'on entend alors par vie active – τὸν πρακτικὸν⁴ – pour dissiper les deux erreurs de ceux qui déniaient à la vie théorique et à son analogue politique leur prétention à constituer le meilleur genre de vie. (a) La première consiste à croire que le caractère actif de la vie est nécessairement défini par rapport à la relation que cette même activité établit avec autrui. En ce sens une vie qui ne se définit pas par son rapport à autrui pourra également être dite pratique. (b) La seconde consiste à croire que « les réflexions et les spéculations autonomes et qui se prennent elles-mêmes pour objets – τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὐτῶν ἕνεκεν θεωρίας καὶ διανοήσεις⁵ » ne relèvent pas d'une forme d'action. Car si les pensées qui ont en vue des résultats pratiques – ἐκ τοῦ πράττειν⁶ – sont facilement reconnues comme relevant de l'action par les effets pratiques qu'elles produisent, les secondes sont souvent, injustement selon Aristote, exclues du domaine de l'activité sous prétexte qu'elles n'ont pas d'autres fins qu'elles-mêmes. L'erreur consisterait alors à considérer que, contrairement aux pensées revêtant un caractère instrumental, toute pensée dont la fin serait immanente ne pourrait relever de la pratique.

Mais cela signifie-t-il du coup que la θεωρία, exemple paradigmatique de la pensée qui se prend elle-même pour fin et pour objet, relève en définitive d'une forme de πρᾶξις ? Une telle affirmation impliquerait alors qu'il existe bien une forme de « vie active théorique » malgré le caractère en apparence contradictoire de l'expression elle-même. Or c'est bien ce que semble affirmer Aristote à la fin de ce chapitre.

Plusieurs questions se posent alors. Comment expliquer ce paradoxe de l'affirmation du caractère pratique des activités contemplatives et de l'affirmation *in fine* de la supériorité du genre de vie pratique contrairement à ce qui avait été affirmé dans l'*EN* ? Quelle fonction

¹ *Pol.* VII, 3, 1325b14-16.

² *Pol.* VII, 3, 1325b16.

³ *Pol.* VII, 3, 1325a40-41.

⁴ *Pol.* VII, 3, 1325b16.

⁵ *Pol.* VII, 3, 1325b20-21.

⁶ *Pol.* VII, 3, 1325b19.

Aristote attribue-t-il dans l'économie générale de son argumentation à cette reconfiguration du sens du terme *πρᾶξις* ? Et en quoi est-elle fondamentalement nécessaire à la compréhension du projet qu'il déploie dans la *Politique* et tout particulièrement dans les livres VII et VIII ? Répondre à ces différentes questions implique tout d'abord de se pencher sur la manière dont Aristote définit à nouveaux frais le concept de *πρᾶξις* dans ce contexte et de comprendre ensuite le problème commun aux positions de l'homme apolitique et de l'homme politique conventionnel qui ne voit dans la *θεωρία* que de l'inactivité. Il s'agira enfin de comprendre en quoi l'enjeu de la réflexion de ces premiers chapitres est en définitive de rendre possible une éducation véritable, condition *sine qua non* du travail du législateur qui souhaiterait faire advenir une cité conforme aux vœux d'Aristote.

IV. B. 3. GENRE DE VIE, LOISIR ET EDUCATION

(a) L'extension du concept de *πράξις* : la vie théorétique active

Le chapitre 3 du livre VII contient deux affirmations qui, prises séparément et lues conjointement paraissent particulièrement provocantes : (a) il semble exister une forme de vie active théorétique, (b) le meilleur genre de vie pour chaque homme pris individuellement comme pour la cité consiste en une vie active. Ces deux affirmations sont provocantes dans la mesure où elles semblent à la fois nier les spécificités de la *θεωρία* et de la *πράξις* telles qu'Aristote les conçoit et venir contredire l'éminence de la vie théorético-philosophique affirmée nettement, comme nous l'avons vu, à la fin de l'*EN*. Sans s'attarder ici sur le sens précis que revêt la notion de *θεωρία* dans le contexte, nous pouvons tout de même signaler que le terme renvoie, dans son usage commun, à des pensées ou des recherches théoriques qui ne revêtent aucun caractère instrumental dans la mesure où elles sont entreprises pour elles-mêmes, en se prenant elles-mêmes comme seule fin. Les recherches métaphysiques, par exemple, relèvent de ce type de démarche. A la différence de ces dernières, les activités relevant de la *πράξις*, en revanche, sont caractérisées par les avantages ou les effets qu'elles produisent « en dehors de l'action – *παρὰ τὴν πρᾶξιν* ¹ ». Elles revêtent de ce fait un caractère instrumental dans la mesure où, « tendant vers des fins qui les excèdent² », elles trouvent leur achèvement dans la relation à autrui et dans les effets extérieurs qu'elles produisent.

¹ *EN* X, 7, 1177b3-4.

² P.-M. Morel, art. cit., p. 24.

C'est précisément une telle opposition – et par là-même celle qui tend à absolutiser la différence entre la vie pratique et la vie théorique – qu'Aristote s'attache dans ce chapitre à relativiser et à repenser. Il opère, pour ce faire, une extension¹ du champ sémantique du terme *πράξις* qui lui permet tout à la fois de répondre à la question qui l'occupe – celle du meilleur genre de vie – tout en relativisant la pertinence même de cette question (et de cette distinction) dans le cadre de sa réflexion plus globale sur la constitution excellente et l'éducation qu'elle appelle. Si cet élargissement de l'extension du concept de *πράξις* a été soulignée par la plupart des commentateurs de ces lignes² cette question a été récemment étudiée par P.-M. Morel dans un article publié en 2019 dans la revue *Polis*. Nous nous attacherons donc simplement dans les lignes suivantes à retranscrire les éléments principaux de sa lecture, à laquelle nous souscrivons pleinement.

Pour parvenir à montrer en quel sens les considérations et les spéculations autonomes qui se prennent elles-mêmes pour objet relèvent d'une forme d'activité, Aristote déploie deux arguments.

(1) Le premier consiste à montrer en quel sens, quel que soit le type d'action considéré, la *πράξις* est à elle-même une fin. La justification d'une telle affirmation passe par trois étapes, qui sont autant de manières pour Aristote d'intégrer les activités théorétiques – en un sens large³ – au champ de la vie pratique. Il souligne tout d'abord, comme cela a déjà été exposé, que la vie active n'est pas nécessairement une vie en rapport avec autrui. Ce premier argument ouvre donc la possibilité pour la vie théorique – caractérisée par une activité autonome de la pensée – à être qualifiée d'active. L'exemple de la cité qui vivrait isolée de ses voisins constitue à la fois l'illustration et la transposition analogique de ce premier argument au niveau politique. Il établit ensuite le fait que le caractère pratique ne renvoie pas, lorsqu'il s'agit des pensées, uniquement aux réflexions dont les effets pratiques sont manifestes car extérieurs à l'action⁴.

¹ Nous reprenons cette expression à P.-M. Morel, art. cit., p. 32. S. Gastaldi, *op. cit.*, évoque une recodification de la notion de *πράξις*. P. Pellegrin, art. cit., p. 415 évoque quant à lui un Aristote « qui a en quelque sorte "dilaté" le champ sémantique du terme. »

² W. Newman, *op. cit.*, en fait état en se référant à Zeller, qui lui-même cite l'*EN* VII, 15, 1154b26 et le cas du Dieu qui est « plaisir pur » en raison de la simplicité de sa nature. Pour les commentateurs plus récents : F. Solmsen, « Leisure and Play in Aristotle's Ideal State », *Rheinisches Museum für Philologie*, vol. 107, n° 3, 1964, p. 193-220, p. 196 ; D. Depew, art. cit., p. 352 ; D. Roochnik, art. cit., p. 24 ; T. Roche, art. cit., p. 227-228, note 51.

³ La majorité des commentateurs s'entendent pour ne pas prêter, dans le contexte de ces chapitres, un sens trop étroit au terme de *θεωρία*.

⁴ Aristote semble donc sur ce point aller à l'encontre de ce qu'il affirme dans le *Traité de l'âme* au troisième chapitre du livre 1 en 407a23 : « les pensées pratiques ont une fin, car toutes sont en vue de quelque chose d'autre qu'elles. τῶν πρακτικῶν νοήσεων ἔστι πέρατα μᾶσαι γὰρ ἑτέρου χάριν. »

Les réflexions et spéculations qui n'ont d'autres fins qu'elles-mêmes peuvent aussi être qualifiées ainsi¹. Pourquoi ? La logique de l'argument² est la suivante : les pensées dont la finalité est immanente (ou autotélique) ont, par définition, leur fin en elle-même. Or, « bien agir c'est une fin – ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος³ ». De telles pensées peuvent donc être dites *pratiques* dans la mesure où elles sont libérales et possèdent un caractère de fin immanente comme l'*εὐπραξία*. Le troisième moment de la démonstration consiste enfin, pour renforcer la logique de ce qui a été exposé précédemment, à souligner que, lorsque l'on est dans le cadre des réflexions qui ont des retombées concrètes, c'est à celles qui dirigent par la pensée l'action des autres que l'on attribue, au sens absolument propre du terme – κυρίως⁴ – un caractère pratique. Comme le précise P.-M. Morel à propos de cet argument : « On suppose que, pour Aristote, le général ou l'architecte ont une fonction plus “pratique” que le simple soldat ou le manœuvre, du fait qu'ils sont plus proprement les auteurs des actions entreprises, par comparaison avec leurs simples exécutants. »⁵ Après avoir montré que la pensée autotélique possède les caractéristiques d'une activité bien menée et que la caractéristique d'une activité bien menée est précisément « son rapport immédiat à la fin⁶ » Aristote peut donc aisément conclure que les pensées et les spéculations autonomes relèvent d'un certain type de πράξις. Or, puisque le bonheur est précisément défini comme une forme d'*εὐπραγία*⁷ il devient tout à fait possible et cohérent d'affirmer la prétention de ce type de pensée et donc du genre de vie dont il est l'expression à constituer une forme d'*εὐδαιμονία*.

(2) Le second argument consiste pour Aristote à établir que l'action n'implique pas nécessairement l'extériorité de son objet. Là encore il s'agit, en soulignant la paradoxale activité – ἐνέργεια – d'une réalité qui ne semble pas engagée dans la *pratique* au sens courant du terme, de montrer que, même sans effet ou concrétisation extérieure, une pensée (ou un genre de vie) peut être dite agissante. A nouveau c'est le cas limite de la cité pratiquant une politique isolationniste⁸ qui est mobilisé : « Il n'est pas nécessaire que les cités ne s'appuyant

L'affirmation de l'extension du champ sémantique du terme πράξις dans le contexte permet de résorber cette apparente incohérence.

¹ Tricot pour éclairer le sens de ce passage distingue les activités *ad extra*, reconnues de tous par leurs effets et les activités *ad intra* qui, tout en n'ayant pas d'autre fin qu'elles-mêmes, sont cependant actives.

² A propos duquel P.-M. Morel, art. cit., p. 33 précise « qu'il n'est pas très linéaire ».

³ *Pol.* VII, 3, 1325b21.

⁴ *Pol.* VII, 3, 1325b22. Tricot : « dans le sens le plus vrai et le plus plein du mot ».

⁵ P.-M. Morel, art. cit., p. 32. Nous reviendrons sur cette idée fondamentale d'Aristote pour comprendre à la fois le rôle du législateur et la place que le philosophe occupe à ses côtés.

⁶ P.-M. Morel, art. cit., p. 34.

⁷ *Pol.* VII, 3, 1325b15.

⁸ Déjà évoqué en *Pol.* VII, 2, 1325a1-5.

que sur elles-mêmes et ayant choisi ce genre de vie soient inactives, car on peut y rencontrer une activité aussi entre leurs parties, car nombreuses sont les relations communes que les parties d'une cité ont entre elles. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἀπρακτεῖν ἀναγκαῖον τὰς καθ' αὐτὰς πόλεις ἰδρυμένας καὶ ζῆν οὕτω προηρημένας: ἐνδέχεται γὰρ κατὰ μέρη καὶ τοῦτο συμβαίνειν: πολλαὶ γὰρ κοινῶναι πρὸς ἄλληλα τοῖς μέρεσι τῆς πόλεως εἰσιν. »¹ On ne peut dire que la cité qui ne semble pas agir – ἀπρακτεῖν² – n'agit pas : la dynamique interne des parties qui composent son tout peut en effet être considérée selon Aristote comme une forme d'activité. Comme le souligne P.-M. Morel, l'argument déployé ici « a une affinité implicite avec le traitement biologique de la notion de πράξις³ » : ce qui est valable pour les animaux l'est tout autant pour la cité dont l'activité des parties contribue de manière instrumentale et subordonnée à la réalisation de la fonction – ἔργον – et donc de l'activité – ἐνέργεια – propre⁴. Au-delà de la sphère biologique et de la sphère éthico-politique l'activité que l'on peut attribuer au dieu et à l'univers vient d'ailleurs, selon Aristote, confirmer l'existence d'une forme autotélique et immanente d'activité : « Et c'est la même chose pour tout homme individuel quel qu'il soit, car autrement le dieu et l'univers entier pourraient difficilement être parfaits, ceux qui n'accomplissent pas d'actions tournées vers l'extérieur en plus de celles se rapportant à eux-mêmes. ὁμοίως δὲ τοῦτο ὑπάρχει καὶ καθ' ἐνὸς ὁτουοῦν τῶν ἀνθρώπων: σχολῆ γὰρ ἂν ὁ θεὸς εἶχε καλῶς καὶ πᾶς ὁ κόσμος, οἷς οὐκ εἰσὶν ἐξωτερικαὶ πράξεις παρὰ τὰς οἰκείας τὰς αὐτῶν. »⁵ Il serait en effet absurde, au motif d'une conception trop étriquée du concept de πράξις, de refuser à l'univers et au dieu⁶ l'activité qui pourtant les définit. Si le même type d'activité peut être prêté à l'animal, à l'homme, à la cité, à l'univers et au dieu, on comprend mieux pourquoi l'on peut parler dans ces lignes d'une extension du champ sémantique du concept de πράξις. Cette extension est alors double : relative à l'activité elle-même (puisque'il s'agit de ne pas considérer l'activité « exclusivement comme un processus transitif, mais aussi comme un état immanent et autotélique [par lequel] toute action véritable (...) est à elle-même sa propre fin⁷ »)

¹ *Pol.* VII, 3, 1325b23-27.

² *Pol.* VII, 3, 1325b24.

³ P.-M. Morel, art. cit., p. 36. Il mobilise pour le justifier un texte des *Parties des Animaux* concernant l'action des parties des animaux dans leur relation à la fonction générale de l'animal : *PA*, I, 5, 645b14-22.

⁴ P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 414 a donc raison de souligner « qu'ici Aristote tire un peu le sens d'action – πράξις – en direction de celui d'activité – ἐνέργεια. » P.-M. Morel, art. cit., p. 39 le souligne également : « le terme πράξις est ici, avec une légère différence de connotation, un substitut du terme ἐνέργεια tel qu'il est utilisé dans les textes de l'*EN* qui définissent le bonheur comme "activité". »

⁵ *Pol.* VII, 3, 1325b27-30.

⁶ Sur l'activité autotélique du dieu qui ne peut être assimilée à une forme de sommeil : *Mét.* Λ, 9, 1074b18.

⁷ P.-M. Morel, art. cit., p. 34.

mais également relative aux sujets susceptibles d'une forme d'activité (puisque Aristote, en prêtant une forme de *πράξις* tant au dieu qu'à l'animal, déploie une véritable « ontologie de l'action » qui ne se réduit pas à la sphère éthico-politique.)

La conjonction de ces deux arguments semble donc rendre possible l'idée d'une vie théorétique active qui, en un sens, viendrait relativiser la distinction qu'Aristote opère dans les dernières pages de l'*EN*. Faut-il dès lors y voir une forme de contradiction entre la *Politique* et l'*EN* ?

(b) La *Politique* contredit-elle l'*EN* ?

La nature de la conclusion qu'Aristote tire des trois premiers chapitres du livre VII relativement à la supériorité d'un genre de vie sur l'autre et la compatibilité de cette conclusion avec ce qui est exposé dans l'*EN* fait débat parmi les commentateurs. Trois lignes principales ressortent : ceux qui estiment qu'Aristote prend nettement fait et cause pour la supériorité de la vie théorétique, ceux qui estiment à l'inverse que c'est *in fine* la vie pratique qui remporte ce concours et enfin ceux qui, constatant les hésitations et les détours aristotéliens, estiment que le Stagirite ne tranche pas la question. Les partisans de cette dernière ligne sont nombreux. Reeve¹ estime par exemple qu'Aristote, méfiant à l'idée de trancher ce débat définitivement, fait jouer dialectiquement chaque genre de vie l'un contre l'autre sans affirmer la prééminence de l'un par rapport à l'autre. Solmsen constate également les « oscillations [d'Aristote et] l'ambiguïté de sa conclusion² ». Kraut³ et Miller⁴ soulignent eux aussi le caractère peu concluant des propos et arguments aristotéliens sur cette question. Selon ces différents commentateurs, l'indécision d'Aristote sur la question et le caractère en apparence non conclusif de ses réflexions sont soit l'expression d'une indécision réelle du Stagirite⁵, soit le résultat d'une pensée qui, dans la *Politique*, n'est pas encore aussi aboutie que dans l'*EN* relativement à la question du rapport de la philosophie à la politique⁶. Les partisans de la première ligne estiment quant à eux que, même s'il ne le fait pas parfaitement explicitement, Aristote dans les premiers chapitres du livre VII prend fait et cause pour la vie théorétique et sa

¹ C. Reeve, *op. cit.*, p. XLVI.

² F. Solmsen, art. cit., p. 196.

³ R. Kraut, *op. cit.*, p. 62.

⁴ F. Miller, *op. cit.*, p. 216.

⁵ Comme l'affirment F. Solmsen et C. Reeve.

⁶ R. Kraut, *op. cit.*, p. 75 : « there is a natural progression in Aristotle's treatment of the rivalry between philosophy and politics (...) the *Politics* does not decisively come to a conclusion while the *NE* unambiguously "champions the philosophical life" ».

supériorité. C'est notamment la position défendue par D. Roochnik¹ et T. Roche² qui soulignent comment le chapitre 15 du même livre permet de trancher le concours en faveur de la vie théorétique. Le schéma des parties hiérarchisées de l'âme qu'il propose et l'importance qu'il accorde à la notion de philosophie – φιλοσοφία – en sont, selon eux, deux indices probants. Enfin, les derniers estiment que c'est la vie pratique qui remporte incontestablement le concours dans la mesure où l'extension qu'Aristote fait subir au concept de πράξις permet de penser une vie active qui inclut tout à la fois les activités traditionnellement assignées à la pratique *et* les activités théorétiques. Dans cette perspective, défendue notamment par T. Lockwood, la victoire de la vie « active » se fait ainsi surtout au détriment de la vie tyrannique, la vie politique et la vie apolitique pouvant être subsumées sous le concept élargi de vie pratique. Comme il le souligne : « The practical life wins the contest because its inclusive account of happiness can accommodate the advantages of both the apolitical and the political lives. »³

Si la troisième ligne interprétative nous semble la plus proche de ce que défend Aristote dans les 3 premiers chapitres du livre VII, l'affirmation tranchée selon laquelle la vie pratique remporte le concours ne nous paraît pas pour autant rendre pleinement justice à la perspective aristotélicienne dans ces pages. En effet, l'affirmer semble présupposer qu'Aristote s'attache avant tout dans ces chapitres, comme il semble le faire explicitement dans l'*EN*, à faire ressortir un vainqueur afin d'établir une hiérarchie claire et nette. Si la vie tyrannique est clairement récusée dans sa prétention, l'inclusion, au sein de la vie pratique, d'activités politiques *et* apolitiques, d'activités pratiques *et* d'activités théorétiques, conduit à s'interroger sur la pertinence même de ces oppositions et sur la volonté aristotélicienne de les atténuer. En effet, tout se passe dans ces lignes comme si Aristote cherchait à relativiser l'opposition entre ces

¹ D. Roochnik, art. cit., p. 735 : « *Politics 7*, read in its entirety, provides a sustained and decisive, even if implicit, argument on behalf of the theoretical life. ». Son argumentaire nous semble, dans l'ensemble, assez peu probant dans la mesure où il rabat la vie pratique sur la vie despotique/tyrannique et prend prétexte de cette assimilation – que précisément Aristote dénonce comme fallacieuse – pour décrédibiliser la prétention de la vie pratique à constituer le meilleur genre de vie pour la cité et l'individu.

² T. Roche, art. cit., p. 225, note 41. Selon lui Aristote, tout en considérant que c'est bien la vie théorétique qui est supérieure à la vie contemplative, ne verrait pas l'utilité, dans le cadre du projet spécifique de la *Politique* d'exposer les éléments qui permettent de fonder une telle supériorité. Cette question, en raison de l'incapacité structurelle de tous les citoyens à parvenir à une forme contemplative de vie, aurait vocation à être traitée dans l'*EN* et ne serait ainsi pas tranchée dans la *Politique*. Cette position ne nous semble pas tenable dans la mesure où elle semble dissocier le point de vue de l'individu du point de vue de la cité sur le meilleur genre de vie alors même qu'Aristote affirme nettement leur identité à de nombreuses reprises. Elle s'explique sûrement en partie par le fait que T. Roche se concentre, dans cet article, sur la vie morale privée du philosophe. En adoptant cette perspective il nous semble perdre de vue la spécificité du traitement *politique* de la question du meilleur genre de vie.

³ T. Lockwood, art. cit., p. 13. La victoire de la vie pratique est aussi liée aux incohérences inhérentes à la conception tyrannique/despotique de la vie de la cité et de l'individu.

deux genres de vie en la rendant, littéralement, accessoire pour la résolution du problème qui, plus structurellement, l'occupe. Comme le souligne P. Pellegrin, l'affirmation par Aristote du caractère *accessoire* – *πάρεργον*¹ – de la recherche sur le genre de vie à choisir permet de comprendre que cette question ici n'intervient « qu'à titre de moyen et non de fin² » et qu'elle doit être subordonnée³, pour être comprise, à la perspective particulière qu'Aristote déploie dans les livres VII et VIII : celle d'une réflexion sur la constitution la meilleure, sur les conditions de son instauration et sur l'éducation qu'elle appelle et implique. Il s'agit donc de comprendre pourquoi cette perspective politique et pédagogique, littéralement *essentielle* aux yeux d'Aristote, le conduit à changer de perspective sur le meilleur genre de vie pour l'homme et la cité – sans contredire l'*EN* – et à relativiser l'opposition entre le théorétique et l'actif. Pour ce faire il faut revenir à la raison fondamentale de l'erreur commune des deux partis auxquels Aristote se réfère.

(c) La confusion des fins et des moyens : l'erreur commune

En effet la récusation d'une telle erreur semble, au sens propre du terme, bien plus fondamentale pour Aristote que la question du meilleur genre de vie. Car il ne s'agit pas tant pour lui de valoriser la vie contemplative en soulignant son caractère actif pour consacrer son éminence que de mettre au jour le fait que l'erreur commune du philosophe apolitique et de l'homme politique conventionnel rend tout bonheur impossible, tant pour la cité que pour l'individu. Et si ces chapitres sont en effet l'occasion pour Aristote de « montrer qu'il y a des activités qui réconcilient théorétique et pratique⁴ », l'enjeu fondamental de sa réflexion est avant tout selon nous de comprendre leur caractéristique commune pour poser les principes d'une éducation qui rendra leur déploiement possible pour l'individu et pour la cité à laquelle il appartient. Or cette erreur commune consiste à confondre les activités dont la valeur est intrinsèque et celles dont la valeur est instrumentale ou, pour le dire autrement et en des termes plus généraux, à confondre l'ordre des fins et celui des moyens. Reprenons pour clarifier le sens de cette erreur les analyses de D. Depew.

¹ *Pol.* VII, 2, 1324a22.

² P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 410.

³ Il est possible de rapprocher le statut particulier de cette recherche avec la manière dont Aristote subordonne la réflexion sur l'esclavage qu'il déploie au livre I de la *Politique*. Celle-ci prend tout son sens lorsqu'on la réintègre à la question plus générale qui occupe Aristote : la définition de l'espace propre du politique.

⁴ P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 415.

Du point de vue du philosophe apolitique l'analyse est la suivante. Tout d'abord, la dimension active de la vie politique assimilée à un exercice de domination l'amène à penser que toute activité revêt un caractère instrumental qui la discrédite. Ensuite, la recherche instrumentale des biens extérieurs nécessaires à la vie politique/pratique produit semble-t-il une dépendance incompatible avec la liberté et l'autosuffisance que le bonheur et la vertu appellent. En un sens toute activité est donc reconduite selon lui à une forme d'instrumentalité qui l'amène nécessairement à considérer que le bonheur et la vertu – recherchés pour eux-mêmes – ne peuvent relever d'une forme d'activité. Les conséquences d'une telle position sont facilement identifiables : un tel homme estime que la vie contemplative, recherchée pour elle-même, se définit par son absence d'activité et il en devient ainsi incapable de distinguer la vie politique de la vie despotique, l'une et l'autre étant discréditées car reconduites à l'instrumentalité intrinsèque de toute activité et des biens extérieurs qu'elle nécessite. L'intellectuel apolitique ne peut donc souscrire à l'affirmation aristotélicienne selon laquelle « le bonheur est action – ἡ γὰρ εὐδαιμονία πρᾶξις ἐστὶν¹ » et par là-même il s'empêche de reconnaître le caractère intrinsèquement bon de la vie proprement politique et la possibilité qu'elle a d'exprimer une forme véritable de vertu et donc de bonheur.

Du point de vue de l'homme politique conventionnel l'analyse est en partie similaire² dans la mesure où elle consiste également à confondre l'ordre des fins et des moyens. Son problème à lui n'est pas la reconnaissance du caractère actif du bonheur ou la nécessité de biens extérieurs pour mener une vie heureuse. Il réside dans le fait de considérer que la vertu n'est qu'un bien instrumental parmi d'autres, devant être mis au service de l'acquisition des biens extérieurs que sont le pouvoir, la richesse ou la réputation. Aristote le souligne d'ailleurs explicitement lorsqu'il distingue le vrai politique de ceux que l'on pourrait qualifier de « politiciens » dans l'*EE* : « Cependant la plupart des hommes politiques ne méritent sans doute pas cette appellation, car ils ne sont pas vraiment des politiques : le politique est celui qui choisit les belles actions pour elles-mêmes alors que la plupart des hommes embrassent cette vie pour l'argent et le profit. ἀλλ' οἱ πολλοὶ τῶν πολιτικῶν οὐκ ἀληθῶς τυγχάνουσι τῆς προσηγορίας: οὐ γὰρ εἰσι πολιτικοὶ κατὰ τὴν ἀλήθειαν: ὁ μὲν γὰρ πολιτικὸς τῶν καλῶν ἐστὶ πράξεων προαιρετικὸς αὐτῶν χάριν, οἱ δὲ πολλοὶ χρημάτων καὶ πλεονεξίας ἕνεκεν ἄπτονται τοῦ ζῆν οὕτως. »³ L'ordre des fins et des moyens est alors inversé, rendant impossible de choisir pour

¹ *Pol.* VII, 3, 1325a32.

² D. Depew, art. cit., p. 357 : « The conventionally political man's problems are a mirror image of his contemplative counterpart's ».

³ *EE* I, 5, 1216a23-27.

elles-mêmes les activités vertueuses caractérisées par leur noblesse intrinsèque. Car la domination pour la domination, Aristote le rappelle en *Pol.* VII, 2 ne constitue pas une activité noble en soi, tout comme la recherche des biens extérieurs pour eux-mêmes. Le regard qu'il porte sur la vie contemplative est lui aussi biaisé : au motif que l'homme contemplatif, selon ses critères, n'agit pas et que la vie bonne consiste à déployer d'excellentes actions, il dénie à la vie contemplative et à ses vertus la possibilité même de constituer une forme de vie heureuse. Il réduit ainsi largement l'extension de la conception aristotélicienne du bonheur en ne permettant pas d'y intégrer les vertus théorétiques. Cette amputation est tout aussi dommageable que la vision étriquée de l'activité de l'intellectuel apolitique dans la mesure où elle non plus ne rend pas justice à la valeur intrinsèque de ces activités dignes d'être choisies pour elles-mêmes et qui constituent le bonheur.

Le cœur de l'erreur commune de ces deux figures se situe donc dans une mauvaise compréhension de la nature de l'activité bonne et donc du bonheur, tant pour l'individu que pour la cité. L'un comme l'autre ne parviennent pas à distinguer comme il faut les biens et les activités instrumentales des activités et biens intrinsèquement bons, et ils en sont conduits par là-même à nier la spécificité de la vie politique en tant qu'elle est précisément le lieu dans lequel la possibilité de la recherche pour elles-mêmes des activités bonnes, belles et justes apparaît¹. Comme le souligne D. Depew : « If one construes contemplation as antithetical to the active life, and if one's conception of virtue does not extend to the contemplative virtues, one must become insensitive to the distinction between the inherently and the instrumentally good, on which in turn rests the distinction between mere life and political life, and thus one's ability to reflect coherently on a best state. »² En ce sens l'un comme l'autre, en ne reconnaissant pas pour l'autre la possibilité d'une forme d'excellence spécifique, vont jusqu'à tuer la possibilité d'une vie proprement politique et donc la possibilité d'un bonheur proprement humain. L'erreur que dénonce ici Aristote est ainsi intimement liée à la délimitation qu'il opère dans le livre I et dans le livre II de l'espace proprement politique dans lequel apparaît la possibilité de la vie bonne. Car l'homme véritablement politique doit précisément être à même de reconnaître la valeur de l'activité théorétique en tant qu'elle constitue l'expression la plus aboutie³, mieux

¹ C'est ce que nous avons démontré dans le premier chapitre de ce travail lors de l'analyse de la genèse de la cité. Nous reviendrons dans la suite de nos analyses sur le caractère en partie ambigu des activités politiques, à la fois moyens et fins.

² D. Depew, art. cit., p. 358.

³ Cette expression nous semble plus juste que le terme « modèle » qui nous paraît induire, dans une perspective presque platonicienne, que l'activité contemplative est le paradigme à l'aune duquel la perfection de l'activité prudentielle est évaluée. Une telle configuration conduit à considérer, contre ce qui est selon nous la position aristotélicienne, que la véritable politique est une forme de « contemplation

encore que les vertus qu'il déploie lui-même en tant qu'homme prudent, des actions entreprises et choisies pour elles-mêmes. Il doit également, contre la tendance du politique conventionnel à instrumentaliser toute vertu, rappeler le caractère autotélique de l'action vertueuse dans la sphère morale et politique et sa valeur intrinsèque.

Et si l'erreur est commune, la solution qui permet de ne pas tomber dans cette alternative caricaturale l'est aussi : la reconnaissance du caractère actif de la contemplation par les deux parties apparaît comme seule condition de la juste compréhension du caractère autotélique de toutes les activités vertueuses : « Aristotle wants to demonstrate that *unless* contemplation is regarded as an activity by both contemplative and politically engaged persons, the intrinsically worthwhile, virtuous aspects of political life cannot be identified or pursued. »¹ Ne pas le reconnaître condamne donc ces deux figures à rester enfermées dans une impasse pré-politique (parce que despotique ou à tendance apolitique voire anarchique²) qui grève la possibilité de la cité et des individus qui la composent à réaliser leur bien propre. Or une telle reconnaissance passe par cette forme d'extension du champ sémantique du terme de *πράξις* rendue possible, métaphysiquement parlant, par une ontologie de l'action suffisamment compréhensive³. De la même manière c'est une telle ontologie qui, d'un point de vue philosophique, permet la réhabilitation de la capacité du domaine politique à intégrer en son sein la diversité des excellences humaines. L'enjeu n'est donc pas tant, comme cela a déjà été rappelé, de distinguer précisément les activités théorétiques des activités pratiques et de hiérarchiser les genres de vie correspondants mais de mettre au jour la structure commune⁴ qui les sous-tend afin d'identifier ce par quoi sera rendue possible une vie véritablement vertueuse et véritablement politique – et donc le bonheur – pour les individus comme pour la cité. C'est en ce sens que la *Politique* consacre un changement de perspective par rapport à l'*Éthique à Nicomaque*. Il ne s'agit plus de déployer d'un point de vue individuel les éléments du dilemme portant sur le choix du meilleur genre de vie mais bien de penser politiquement, au niveau de la cité, la condition de

appliquée ». La logique d'une telle position nous semble erronée puisqu'elle conduit, *in fine*, à faire du philosophe le gouvernant de la cité idéale. Nous reviendrons sur ce point déterminant dans les prochaines pages.

¹ D. Depew, art. cit., p. 352.

² R. Muller, « La logique de la liberté dans la Politique », in P. Aubenque (dir.), *Aristote politique, Études sur la Politique d'Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 185-208, p. 202 : « l'exigence propre à l'intellectuel apolitique de non-empêchement et de non-soumission se révèle susceptible de se retourner contre la politique. »

³ Comme l'explique parfaitement D. Depew, art. cit., p. 352 : « the active character of contemplation rests on an implicit invocation of Aristotle's metaphysics of *energeia*, which can forge a link between contemplation and action on non-instrumental grounds. Actions that are complete in themselves are actualizations (*energeiai*) and contemplation is the most perfect of actualizations. »

⁴ G. Mara, art. cit., p. 396 évoque « an architectonic framework ».

possibilité de l'émergence d'une constitution susceptible de réaliser la fonction propre de la politique à savoir le bonheur proprement humain. Or cela nécessite de révéler la structure ontologique commune à la vie contemplative et à la vie pratique, c'est-à-dire de montrer en quoi ces deux vies et les activités qui les constituent valent *toutes les deux* la peine d'être choisies pour elles-mêmes, afin que celui qui est en charge de l'établissement d'une telle cité puisse rendre possible, notamment par une éducation adaptée, la conduite de ces deux types d'existence au sein de la cité. R. Stalley a ainsi raison d'affirmer que : « If we understand the two kinds of life correctly we will see that a city could be constructed in such a way as to give scope for both. »¹ C'est donc en un certain sens à un niveau générique que se situe la réflexion d'Aristote ici : ce ne sont pas tant les spécificités des différents genres de vie qui l'intéressent que la dimension proprement libérale de toute activité vertueuse, peu importe finalement que celle-ci relève du domaine théorétique ou du domaine pratique.

Mais comment expliquer le passage à une telle focalisation ? Précisément en raison de la spécificité de la perspective *politique* et *pédagogique* qu'Aristote déploie dans les deux derniers livres de la *Politique*. Penser les conditions politiques (quelle organisation constitutionnelle ?) et pédagogiques (quelle éducation pour les futurs citoyens ?) de la cité selon ses vœux implique de se situer en quelque sorte en amont des réflexions déployées en *EN* X, 6-9 en adoptant le point de vue de celui qui dirige la cité en tant qu'il en choisit la forme constitutionnelle et en tant qu'il formule les principes pédagogiques qui lui sont adaptés. La relativisation de la pertinence du débat sur les genres de vie manifeste en un sens, dans le contexte de la *Politique*, que pour le législateur-pédagogue l'inculcation chez les citoyens d'un souci pour les actions nobles choisies pour elles-mêmes est bien plus fondamentale et essentielle que la question plus étroite et plus accessoire du choix de vie. Cette question ne peut d'ailleurs se poser, pour l'individu, qu'à condition que le législateur de la cité à laquelle il appartient ait mis en place une éducation suffisamment libérale pour lui permettre de choisir, en fonction notamment des capacités que la nature, la chance et son éducation² lui ont permis de développer, de quelle manière spécifique il veut réaliser sa fonction propre, c'est-à-dire en menant une vie vertueuse exprimant l'excellence de la partie rationnelle de son âme³. Car c'est, semble-t-il, seule l'éducation libérale qui, par la place qu'elle accorde au loisir et à la gratuité qui le définit, permet à la fois à l'homme de saisir la valeur intrinsèque des activités nobles et

¹ R. F. Stalley, « Education and the State », in G. Anagnostopoulos (ed.), *A Companion to Aristotle*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, p. 566-576, p. 568.

² Nous reviendrons plus tard sur le rôle et l'articulation de ces différents facteurs dans l'acquisition de la vertu.

³ Comme l'expose parfaitement le chapitre 6 du livre I de l'*EN*.

d'apprendre à les réaliser pour elles-mêmes, comme « pour la beauté du geste ». C'est précisément ce que révèlent les chapitres 13 à 15 du livre VII, qui, à ce titre, viennent justifier *a posteriori* le changement de perspective qu'Aristote met en œuvre dans les premiers chapitres du livre VII par rapport à l'*EN*.

(d) L'éducation véritable et le loisir, conditions de l'excellence humaine et politique

Dans les chapitres 13, 14 et 15 du livre VII, Aristote expose les principes politiques et pédagogiques de la constitution conforme à ses vœux. Présentons-en rapidement le contenu afin de comprendre en quoi ils éclairent rétrospectivement le sens de la réflexion d'Aristote sur la question du meilleur genre de vie.

Au chapitre 13 Aristote commence par rappeler que le succès de toute entreprise implique de déterminer correctement la fin qu'on se fixe et d'y ajuster les moyens adéquats. Cette double exigence apparaît ainsi comme la condition *sine qua non* de la réussite du projet d'une cité qui, étant bien gouvernée, parviendrait au bonheur qu'elle s'est fixée comme fin. Cette exigence le conduit ensuite à réaffirmer que pour l'homme le bonheur consiste en un usage parfait des biens, correspondant à une forme absolue – ἀπλῶς – et achevée – τελείαν – de la vertu. Or là où l'acquisition de certains biens relève de la fortune – τύχη – en revanche « être vertueuse pour une cité, ce n'est en rien le fruit du hasard, mais de science et de choix réfléchi. τὸ δὲ σπουδαίαν εἶναι τὴν πόλιν οὐκέτι τύχης ἔργον ἀλλ' ἐπιστήμης καὶ προαιρέσεως. »¹ Il faut dès lors s'interroger sur la manière dont le législateur doit conduire tous les citoyens, et par là-même la cité, à la vertu qu'il appelle de ses vœux. En effet c'est bien au législateur – τὸν νομοθέτην –, explicitement évoqué en 1332a29, qu'incombe la lourde tâche, en tant qu'il est détenteur de cette science et capable de choix réfléchi, d'éduquer les citoyens à la vertu. Aristote développe ensuite en quelques lignes quels sont les facteurs par lesquels on devient bon et vertueux : la nature, l'habitude et la raison – φύσις ἔθος λόγος² – et comment ils s'harmonisent.

Le chapitre 14 engage une réflexion plus directement politique : celle des relations entre les gouvernants et les gouvernés et la question de leur rotation dans ces rôles respectifs. Pour autant cette question n'est pas traitée directement pour elle-même dans l'économie du chapitre ; elle se pose uniquement dans la mesure où l'éducation qu'il faut mettre en place est conditionnée par la réponse qu'on y apporte : « Car il est évident qu'il faudra que leur éducation

¹ *Pol.* VII, 13, 1332a31-32.

² *Pol.* VII, 13, 1332a40. Nous reviendrons plus longuement sur l'articulation de ces facteurs qui conduisent à l'acquisition de la vertu.

s'adapte elle aussi à cette alternative – δῆλον γὰρ ὡς ἀκολουθεῖν δεήσει καὶ τὴν παιδείαν κατὰ τὴν διαίρεσιν ταύτην. »¹ S'ensuit alors un travail de réponse à cette question qui aboutit au résultat suivant : il est sûrement davantage conforme à l'égalité et à la justice que les gouvernants et les gouvernés changent à tour de rôle, et la nature fournit, par les différences d'âge, un bon critère pour organiser cette rotation. Après avoir précisé que certaines tâches, considérées normalement comme serviles, peuvent être en quelque sorte anoblies par la perspective pédagogique dans laquelle elles sont accomplies, Aristote revient à la question des modalités privilégiées de l'acquisition de l'excellence – « Comment devient-on homme de bien, par quelles pratiques habituelles ? ὅπως ἄνδρες ἀγαθοὶ γίνωνται, καὶ διὰ τίνων ἐπιτηδευμάτων »² et à celle, plus fondamentale encore, du meilleur genre de vie : « Quelle est la fin de la vie la meilleure ? τί τὸ τέλος τῆς ἀρίστης ζωῆς. »³ Rappelant ensuite la partition de l'âme qu'il a développée dans l'*EN*⁴, Aristote réaffirme que c'est toujours en vue du meilleur qu'il faut ordonner nos actions, et donc les principes de l'éducation mise en place par le législateur : « Toujours, en effet, ce qui pour chacun est absolument préférable c'est ce qu'il peut atteindre de plus élevé. αἰεὶ γὰρ ἐκάστῳ τοῦθ' αἰρετώτατον οὗ τυχεῖν ἔστιν ἀκροτάτου. »⁵ Ce principe est ensuite transposé à la vie elle-même, dans laquelle Aristote distingue « loisir et labeur et guerre et paix – ἀσχολίαν καὶ σχολήν καὶ εἰς πόλεμον καὶ εἰρήνην⁶ » et plus généralement parmi les actions, celles qui concernent « ce qui est indispensable et utile – τὰ ἀναγκαῖα καὶ χρήσιμα⁷ » et celles qui concernent « ce qui est beau – τὰ καλά⁸ ». Là encore Aristote réaffirme que le législateur doit établir une législation et une éducation qui soient ordonnées aux fins supérieures auxquelles les citoyens et la cité dans son ensemble sont appelés, à savoir la paix et le loisir : « Car ce sont les mêmes choses qui sont excellentes pour un particulier et pour une communauté, et c'est cela que le législateur *doit faire entrer dans l'âme des hommes*. ταῦτὰ γὰρ ἄριστα καὶ ἰδία καὶ κοινῆ, τὸν τε νομοθέτην ἐμποιεῖν δεῖ ταῦτα ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων. »⁹ Loin d'être anecdotique, ce principe est fondamental en ce qu'il est la condition même du salut – σώζονται¹⁰ – de la cité dont le législateur est responsable.

¹ *Pol.* VII, 14, 1332b15-16.

² *Pol.* VII, 14, 1333a14-15.

³ *Pol.* VII, 14, 1333a15-16.

⁴ *EN*, I, 6.

⁵ *Pol.* VII, 14, 1333a29-30.

⁶ *Pol.* VII, 14, 1333a31-32.

⁷ *Pol.* VII, 14, 1333a32-33.

⁸ *Pol.* VII, 14, 1333a33.

⁹ *Pol.* VII, 14, 1333b37-38.

¹⁰ *Pol.* VII, 14, 1334a7. Nous soulignons.

A partir de ce principe, Aristote énumère enfin dans le chapitre 15 les différentes vertus qu'il est nécessaire de posséder afin de vivre une vie vertueuse dans le loisir et considère par où doit commencer l'éducation qui ne perdrait pas de vue cette finalité. Puisque le corps est en vue de l'âme et que les parties inférieures de l'âme sont en vue des parties supérieures, il est nécessaire de commencer par éduquer le corps et les parties inférieures en vue des parties plus hautes et des réalités et activités plus éminentes.

À la lecture de ces trois chapitres, plusieurs éléments ressortent nettement.

(a) Tout d'abord la dimension éminemment pédagogique des réflexions déployées. En effet, la perspective par laquelle la question du meilleur genre de vie est abordée une seconde fois dans le livre VII par Aristote est presque exclusivement celle du législateur *en tant qu'éducateur* des citoyens. Le rappel systématique dans les trois chapitres de la question des modalités spécifiques de l'acquisition de la vertu (en VII, 13, 1332a35-36¹, en VII, 14, 1333a14-15² et en VII, 15, 1334b5³) en atteste clairement. De la même manière, à la fin du chapitre 14 la responsabilité du législateur est évoquée et engagée par Aristote au motif qu'il est celui qui doit éduquer – παιδεύω⁴– les citoyens en leur apprenant à mener une vie de loisir. S'ils n'y parviennent pas, et si la politique ne parvient donc pas à réaliser sa finalité propre, c'est, selon Aristote, le législateur-pédagogue qu'il faut blâmer. Et même lorsque l'accent de la réflexion est davantage politique – quand il s'agit de déterminer les principes constitutionnels de répartition du pouvoir par exemple – la réflexion aristotélicienne est toujours subordonnée à la question de la conduite des âmes de la cité⁵. Les premières lignes du livre VIII le réaffirment d'ailleurs très nettement : « Que donc le législateur doive s'occuper *avant tout* de l'éducation des jeunes gens, nul ne saurait le contester. ὅτι μὲν οὖν τῷ νομοθέτῃ μάλιστα πραγματευτέον περὶ τὴν τῶν νέων παιδείαν, οὐδεὶς ἂν ἀμφισβητήσει. »⁶ Si c'est bien l'éducation qui apparaît comme le problème principal du législateur, et si c'est bien cette perspective qui est adoptée de manière privilégiée par le Stagirite dans le livre VII, de ce fait on peut légitimement penser que

¹ « Il faut donc examiner ceci : comment un homme devient-il vertueux ? – τοῦτ' ἄρα σκεπτέον, πῶς ἀνὴρ γίνεται σπουδαῖος. »

² « L'affaire du législateur sera : comment devient-on homme de bien, par quelles pratiques habituelles, et quelle est la fin de la vie la meilleure ? – τοῦτ' ἂν εἴη τῷ νομοθέτῃ πραγματευτέον, ὅπως ἀνδρες ἀγαθοὶ γίνωνται, καὶ διὰ τίνων ἐπιτηδεύματων, καὶ τί τὸ τέλος τῆς ἀρίστης ζωῆς. »

³ « Mais comment et par quels moyens cela [l'éducation à la vertu], sera-t-il, voilà ce qu'il faut considérer. πῶς δὲ καὶ διὰ τίνων ἔσται, τοῦτο δὲ θεωρητέον. »

⁴ *Pol.* VII, 14, 1334a9.

⁵ Évoquant en 1333b37-38 le rôle du législateur, Aristote estime qu'il « doit faire entrer dans l'âme des hommes – ἐμποιεῖν δεῖ ταῦτα ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων » ces choses excellentes qui constituent la vie bonne tant pour la cité que pour l'individu.

⁶ *Pol.* VIII, 1, 1337a11-12.

les spécificités de l'exposition du problème des genres de vie doivent être éclairées à l'aune de cette considération fondamentale.

(b) Le second élément qui ressort est l'insistance d'Aristote sur la question de la bonne détermination des fins et sur celle conjointe des moyens. Il avait d'ailleurs annoncé dès la fin du chapitre 2 la nécessité de revenir à cette question¹. Loin d'être anecdotique, ce retour à une telle question est déterminant puisqu'il vient à la fois assumer et clôturer en quelque sorte le caractère suspendu de la question des genres de vie, qui était présentée explicitement par Aristote comme une forme de préface. Or c'est avant tout une incompréhension relative au statut instrumental de certains biens et activités et au caractère intrinsèquement bon d'autres biens et activités qui expliquait, dans les premiers chapitres du livre VII, les jugements erronés de l'intellectuel apolitique et de l'homme politique conventionnel sur le meilleur genre de vie. On retrouve donc dans ces chapitres à la fois ces critiques et la réaffirmation des principes politiques, pédagogiques et finalement philosophiques qui permettent d'y répondre au niveau de la cité. En effet, c'est parce qu'il ne considère pas la finalité réelle des actions et des parties de l'âme que le mauvais législateur prend ce qui relève de l'ordre des moyens pour le but ultime de la cité qu'il gouverne. La constitution lacédémonienne en est l'illustration paradigmatique : elle établit une législation où « tout tend à la domination et à la guerre – πάντα πρὸς τὸ κρατεῖν καὶ πρὸς πόλεμον ἐνομοθέτησεν² » et elle oublie que, par-delà la nécessité d'apprendre à travailler et à faire la guerre, ces deux activités n'ont de sens qu'en raison des finalités plus hautes auxquelles elles doivent être subordonnées : « vivre en paix et dans le loisir – εἰρήνην ἄγειν καὶ σχολάζειν³ ». La confusion des fins et des moyens est donc au principe de la déviation du régime spartiate, dont l'éducation militariste est à la fois l'expression et la cause. La conception uniquement et trivialement – φορτικῶς⁴ – instrumentale qu'ils se font de l'éducation et de la vertu ne leur permet pas de saisir la finalité la plus haute de l'existence humaine et conduit donc les Spartiates à exercer et à exalter un pouvoir et une domination despotiques qui les empêchent de vivre sous une autorité proprement politique et de mener, en temps de paix, une vie qui sied aux hommes libres. Une telle conception du meilleur genre de vie conduit d'ailleurs Sparte à échouer dans sa mission propre : assurer le bonheur de ses citoyens. L'échec des Lacédémoniens est d'ailleurs d'autant plus déshonorant aux yeux d'Aristote que l'éducation qu'ils ont reçue leur permet justement d'exceller dans la guerre et le

¹ *Pol.* VII, 2, 1325a14-15.

² *Pol.* VII, 14, 1333b14.

³ *Pol.* VII, 14, 1333b1.

⁴ *Pol.* VII, 14, 1333b9. « sordidement » (Tricot) ; « de façon vulgaire » (Aubonnet).

labeur tout en les réduisant paradoxalement à une forme d'esclavage en temps de paix et de loisir. En pensant que le courage et la vertu guerrière produisent le bonheur et sont donc une fin en soi, et en éduquant les citoyens dans cette croyance, ils échouent à faire émerger la possibilité d'une vie bonne consacrée au loisir et à la poursuite des activités belles et bonnes en elles-mêmes. Cela ne signifie pas, loin de là, que le courage ne soit pas nécessaire à la vie heureuse, mais il ne peut pour autant être considéré comme une fin en soi. Sur ce point T. Bénatouïl a donc raison de préciser que dans ce contexte : « L'opposition n'est pas tant entre ces moyens et leurs fins qu'entre ces moyens seuls (donc érigés à tort en fin) et ces moyens subordonnés à leurs fins. »¹ En inculquant à ses concitoyens l'idée que la domination et la puissance militaire ne sont pas qu'un moyen, Sparte les empêche par là même de vivre pleinement libres c'est-à-dire politiquement, en paix et dans le loisir.

(c) Apparaît ainsi clairement le troisième élément notable de ces chapitres du livre VII : l'insistance d'Aristote sur la nécessité absolue d'une éducation scolastique dont les principes et les modalités seront ensuite développés longuement dans le livre VIII. En effet seule une éducation finalisée par la perspective de la paix et du loisir semble à même de permettre une vie proprement politique, dans la mesure où elle assume un caractère de libéralité par lequel sont valorisées, auprès des citoyens, les activités vertueuses ayant leurs fins en elles-mêmes. Et c'est cette éducation libérale qui fonde également la possibilité d'une liberté politique authentique, à la différence de l'éducation servile des Lacédémoniens². La possibilité du loisir apparaît donc comme le pendant de la possibilité de la vie proprement politique (notamment dans son caractère autarcique) et une éducation digne de ce nom ne peut pas ne pas s'y attacher si elle veut rendre possible l'expression des plus hautes potentialités humaines, que celles-ci soient théorétiques ou pratiques. Ce sont elles qui expriment la fonction propre de l'homme. Comme le souligne T. Bénatouïl : « Ce lien indissoluble entre toutes les vertus de l'homme de bien et sa fin ultime, l'usage noble du loisir, permet de disqualifier toute éducation qui négligerait le loisir au profit de l'absence de loisir. »³ Aristote convoque d'ailleurs sur cette question la nature elle-même qui « exige que nous soyons capables non seulement d'accomplir correctement notre labeur, mais aussi de mener noblement une vie de loisir, *car c'est le principe*

¹ T. Bénatouïl, art. cit., p. 169.

² P. Destrée, art. cit., p. 309 a donc raison de faire de ce concept de σχολή « the fundamental principle of his best city or constitution. » Nous reviendrons longuement sur la conception aristotélicienne du loisir dans la suite de notre travail.

³ T. Bénatouïl, art. cit., p. 176.

de tout – τὸ τὴν φύσιν αὐτὴν ζητεῖν, ὅπερ πολλάκις εἴρηται, μὴ μόνον ἀσχολεῖν ὀρθῶς ἀλλὰ καὶ σχολάζειν δύνασθαι καλῶς. αὕτη γὰρ ἀρχὴ πάντων μία¹ ».

A la fois fondement et but, ce principe – ἀρχή – philosophique ordonne selon nous l'économie générale des livres VII et VIII, mais également de la *Politique* dans son entièreté, en ce qu'il consacre la dimension littéralement *fondamentale* de la question pédagogique dans le cadre de l'établissement de la constitution excellente par le Stagirite². A ce titre les chapitres 13 et 14 apportent un éclairage décisif sur la manière dont Aristote pense l'articulation de l'éducation et la question du meilleur genre de vie : ce n'est qu'en éduquant à la vie de loisir et aux vertus qui lui correspondent que le citoyen, et avec lui le futur législateur, peuvent avoir une conception adéquate du meilleur genre de vie – par laquelle ils ne confondent pas les fins et les moyens – et donc de la constitution excellente qui doit y correspondre³. C'est un tel principe qui doit donc informer le système pédagogique du législateur. Car c'est bien, dans le livre VIII, « la vie de loisir [qui a] semble-t-il en elle-même le plaisir et le bonheur de la vie bienheureuse – τὸ δὲ σχολάζειν ἔχειν αὐτὸ δοκεῖ τὴν ἡδονὴν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν καὶ τὸ ζῆν μακαρίως »⁴. Le point de vue politique sur le meilleur genre de vie semble donc consacrer les oppositions entre la guerre et la paix, entre le labeur et le loisir, entre l'éducation libérale et l'éducation servile, et non plus entre la vie théorique et la vie pratique ou entre la vie apolitique et la vie politique. Cela ne veut pas dire que cette distinction n'a plus de sens – nous verrons par la suite en quoi la vie politique relève et ne relève pas en même temps de la vie de loisir – mais qu'elle est, comme Aristote le dit lui-même, rendue comme « accessoire – πάρεργον⁵ » par le point de vue qu'il adopte. La perspective pédagogique relativise ainsi la question du meilleur genre de vie en mettant au jour les conditions qui rendent possible les *deux excellences proprement humaines*, qui elles-mêmes donnent lieu au questionnement sur le meilleur genre de vie. En un sens, dans les chapitres 13 à 15 du livre VII, puis dans le livre VIII la question de la détermination du meilleur genre de vie, relativisée dans les premiers chapitres du livre VII, laisse place à l'énonciation des principes pédagogiques et philosophiques qui, précisément, la rendent relative. Pourquoi ? Parce que la finalité

¹ *Pol.* VIII, 3, 1337b30-32. C'est nous qui soulignons.

² V. Suñol, « La educación como fundamento del (mejor) régimen político en Aristóteles », *Endoxa. Series Filosóficas*, UNED Madrid, n° 36, 2015, p. 53-76, p. 55 : « la educación es la piedra fundamental de la ciencia (ético-política aristotélica, pues a partir de ella se construye y se mantiene no solo el régimen ideal, sino en todo régimen político ».

³ P. Destrée, art. cit., p. 309 : « leisure is not only what everyone seeks as the end of one's work, but also what ensures the possibility of actions existing for their own sakes ».

⁴ *Pol.* VIII, 3, 1338a1-3.

⁵ *Pol.* VII, 2, 1324a22.

qu'Aristote assigne à l'éducation – rendre capable d'atteindre le bonheur dans une vie de loisir – permet, concrètement, pour les citoyens qui en ont bénéficié, le déploiement des diverses formes de l'excellence humaine, du moins autant qu'il leur est possible de l'atteindre. Car si tous les citoyens ne deviendront pas d'éminents philosophes ou de grands législateurs, l'éducation qu'ils auront reçue rendra possible, en droit, l'expression et la reconnaissance au sein de la cité, des potentialités et des excellences relatives de chacun. Et c'est précisément dans le chapitre 14 qu'est affirmée par Aristote cette relativité des excellences : « toujours en effet ce qui pour chacun est absolument préférable c'est ce qu'il peut atteindre de plus élevé – αἰεὶ γὰρ ἐκάστῳ τοῦθ' αἰρετώτατον οὗ τυχεῖν ἔστιν ἀκροτάτου¹ ». L'homme éduqué selon les principes de la cité idéale, et capable par nature et grâce à son éducation d'une vie philosophique, devrait en ce sens embrasser un tel genre de vie. Pour autant tous n'en sont pas capables et l'excellence de la vie politique constitue également un sommet de la vie humaine. Elle est même un sommet qui rend indirectement possible l'excellence philosophique lorsqu'elle consiste à mettre en place un système politique et pédagogique qui, précisément, honore tant la vie philosophique que la vie politique, genres de vie qui sont l'expression de ces activités pratiques et théoriques nobles et dignes d'être choisies pour elles-mêmes². D. Depew a ainsi raison de souligner que : « The educational system, with which Aristotle is particularly concerned, is designed to foster virtues that enable citizens to use their leisure well. »³ Car si ce genre de vie, générique en un sens, représente la finalité de l'action du véritable politique, il est tout naturel que l'éducation que ce dernier met en place y soit ordonnée⁴. Comme l'affirme Aristote : « il est manifeste qu'il faut apprendre à travers son éducation un certain nombre de choses pour passer sa vie dans le loisir, et que ces choses apprises par l'éducation sont en vue d'elles-mêmes, alors que celles qui ont trait au labeur doivent être considérées comme indispensables et en vue d'autres choses. ὥστε φανερόν ὅτι δεῖ καὶ πρὸς τὴν ἐν τῇ διαγωγῇ σχολὴν μαθάνειν ἄλλα καὶ παιδεύεσθαι, καὶ ταῦτα μὲν τὰ παιδεύματα καὶ ταύτας τὰς μαθήσεις

¹ *Pol.* VII, 14, 1333a29-30.

² Comme l'explique Aristote en *Mét.* A, 982b20 et suiv., le loisir semble être la condition de possibilité de l'émergence de la recherche philosophique : « En témoigne le cours même des événements, car on disposait de presque tout ce qui est nécessaire à la vie et de ce qui la rend facile et agréable quand on a commencé la recherche d'une telle sagesse. A l'évidence donc, nous ne la recherchons pour aucun autre profit, mais, de même que l'humain qui a sa fin en lui-même et non en un autre, à ce que nous disons, est libre, de même nous la recherchons dans l'idée qu'elle est la seule science libre, car cette science est la seule à avoir sa fin en elle-même. »

³ D. Depew, art. cit., p. 347.

⁴ P. Destrée, art. cit., p. 308 : « Since a constitution is basically a system of values, the education it gives its citizens will consist in educating them in those values. »

ἐαυτῶν εἶναι χάριν, τὰς δὲ πρὸς τὴν ἀσχολίαν ὡς ἀναγκαίας καὶ χάριν ἄλλων. »¹ L'éducation à une vie de loisir et à une vie bonne dans la paix constitue donc la finalité de l'action du législateur et le sommet même de toute démarche pédagogique en ce qu'elle est l'unique voie d'accès vers une vie proprement politique elle-même condition et expression tout à la fois de la liberté et de la vertu véritable des citoyens et de la cité dont ils sont les membres. Et c'est également une telle éducation libérale qui rend possible le bonheur à travers l'inculcation de l'amour de ces activités, condition de réalisation de l'excellence de la vie théorique *et* de l'excellence de la vie pratique. Comme le souligne P. Demont : « La σχολή la plus digne d'être choisie consiste donc dans ce type d'actions qui ont leurs fins en elles-mêmes, puisqu'elles assurent, par excellence, le bonheur. »² La bonne éducation qu'il convient de donner aux enfants – τοὺς υἱεῖς³ – n'est donc pas telle en raison de son utilité ou de son caractère indispensable, mais bien plutôt « parce qu'elle est digne d'un homme libre, et belle – ἄλλ' ὡς ἐλευθέριον καὶ καλὴν ⁴ » et qu'elle seule permet à l'homme et à la cité de réaliser leur fonction propre. Elle permet également à la cité – nous y reviendrons – d'assurer sa pérennité et donc de maintenir l'élément qualitatif qui lui donne sa raison d'être : sa capacité à rendre possible une vie bonne.

Ainsi, loin d'être l'expression d'une forme de contradiction avec les exposés de l'*EN* sur la question, les livres VII et VIII de la *Politique* consacrent un changement de perspective sur la question du meilleur genre de vie. Celui-ci s'opère en raison du point de vue pédagogique que le Stagirite adopte et en mettant au jour l'unité et l'unicité fondamentale de la pédagogie libérale qui rend possible, lorsqu'elle est déployée dans la cité, la manifestation des diverses excellences humaines et leur perfection propre. C'est donc, au niveau politique auquel se situe le législateur, la même éducation⁵ qui rend possible l'avènement au sein de la cité de la figure du philosophe comme du véritable politique et c'est donc elle seule qui doit, avant toute chose, intéresser le nomothète-pédagogue dans la *Politique*⁶.

¹ *Pol.* VIII, 3, 1338a9-13.

² P. Demont, « Le loisir (scholé) dans la *Politique* d'Aristote », in P. Aubenque et A. Tordesillas (dir.), *op. cit.*, p. 209-230. p. 218.

³ *Pol.* VIII, 3, 1338a31.

⁴ *Pol.* VIII, 3, 1338a32.

⁵ A. O. Rorty, « The Place of Contemplation in Aristotle's *Nicomachean Ethics* », *Mind*, New Series, vol. 87, n° 347, juillet 1978, p. 343-358, p. 357: « political decisions to promote the best development of contemplators are also those that promote the flourishing of virtuous non-contemplators. »

⁶ Faut-il alors reconduire la question telle qu'elle est exposée dans l'*EN* à une perspective strictement individuelle, c'est-à-dire au questionnement d'un étudiant particulier qui, épris des activités nobles, belles et justes, s'interrogerait grâce à Aristote sur le genre de vie qui lui permettrait, en fonction de ses qualités et de ses capacités propres, d'exprimer le mieux possible son excellence ? C'est la position défendue par G. M. Mara, « The Role of Philosophy in Aristotle's Political Science », *Polity*, 19, n° 3,

(e) Les activités politiques : fins ou moyens ?

Un dernier problème important reste à traiter pour clôturer cette réflexion sur le rapport entre l'éducation et le meilleur genre de vie : celui de la spécificité de la vie politique relativement à la question des fins et des moyens. En effet, dans un passage complexe du dernier livre de l'*EN* Aristote, dans le contexte d'une argumentation en faveur de la thèse selon laquelle l'activité théorique constitue le bonheur achevé, affirme que les activités que l'on déploie dans les affaires politiques ou les opérations de guerre « semblent exclure le loisir – ἄσχολοι εἶναι¹ ». Et Aristote de développer : « Les actions guerrières semblent même l'exclure tout à fait ; personne en effet ne choisit de faire la guerre pour faire la guerre et nul ne la prépare dans cette intention-là, car on passerait pour être un parfait meurtrier à vouloir transformer ses amis en ennemis dans le simple but de susciter des batailles et des massacres. οὐδεὶς γὰρ αἰρεῖται τὸ πολεμεῖν τοῦ πολεμεῖν ἔνεκα, οὐδὲ παρασκευάζει πόλεμον: δόξαι γὰρ ἂν παντελῶς μαιφόνος τις εἶναι, εἰ τοὺς φίλους πολεμίους ποιοῖτο, ἵνα μάχαι καὶ φόνοι γίνοντο² ». On comprend bien en quel sens les actions guerrières excluent toute forme de loisir. N'étant que des moyens en vue d'une fin, elles ne peuvent constituer une activité dont la valeur est intrinsèque et qui justifierait qu'on la recherche pour elle-même. Seules les constitutions déviées, comme celles de Sparte, font, parce qu'elles considèrent la domination despotique sur les autres cités comme une fin en soi, de la guerre une activité bonne par elle-même. Et Aristote assimile justement un tel comportement à une injustice radicale. Mais il va ensuite plus loin dans sa réflexion et range également les activités proprement politiques dans la même catégorie que les actions guerrières : « Mais l'activité de l'homme politique aussi exclut le loisir et en dehors de l'action politique elle-même, elle cherche à obtenir des formes de pouvoir et d'honneur ou, du moins, 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 ont l'avantage de la beauté et de la grandeur, mais elles excluent le loisir et poursuivent une certaine fin, c'est-à-dire ne sont pas appréciables par elles-mêmes. ἔστι δὲ καὶ ἡ τοῦ πολιτικοῦ ἄσχος, καὶ παρ' αὐτὸ τὸ πολιτεύεσθαι περιποιουμένη δυναστείας καὶ τιμᾶς ἢ τὴν

Spring, 1987, p. 375-407, p. 380 : « The priority of contemplation in the *Nicomachean Ethics* is established on the basis of criteria that would be employed by a person capable of choosing between practical and theoretical excellences ». Nous ne sommes pas en désaccord avec une telle thèse même s'il est impossible (pour des raisons qui apparaîtront plus nettement par la suite) de la fonder clairement.

¹ *EN* X, 7, 1177b8.

² *EN* X, 7, 1177b9-12.

γε εὐδαιμονίαν αὐτῶ καὶ τοῖς πολίταις, ἐτέραν οὖσαν τῆς πολιτικῆς, ἣν καὶ ζητοῦμεν δῆλον ὡς ἐτέραν οὖσαν. εἰ δὲ τῶν μὲν κατὰ τὰς ἀρετὰς πράξεων αἱ πολιτικαὶ καὶ πολεμικαὶ κάλλει καὶ μεγέθει προέχουσιν, αὗται δ' ἄσχολοι καὶ τέλους τινὸς ἐφίενται καὶ οὐ δι' αὐτὰς αἰρεταὶ εἰσιν¹ ». Cette reconduction des activités politiques à une dimension instrumentale a de quoi étonner au regard de la valorisation aristotélicienne de l'activité politique et elle ramène donc à la question fondamentale d'une possible contradiction entre l'*EN* et la *Politique*. Car pour que les deux ouvrages ne se contredisent pas il faut que, d'une manière ou d'une autre, et malgré l'argument des perspectives spécifiques de ces ouvrages, les activités politiques puissent relever tout de même d'une forme de finalité immanente qui justifierait l'excellence – même secondaire – de la vie qui leur est consacrée. La question qui se pose est la suivante : les activités politiques éminentes peuvent-elles relever à la fois de l'ordre des moyens et de celui des fins pour conserver leur dimension instrumentale *et* leur libéralité ? En d'autres termes, l'apparent oubli d'Aristote du caractère immanent de l'action – *πρᾶξις* – morale et prudentielle dans ce passage de l'*EN* et son traitement comme une forme de *ποίησις* doivent-ils amener à réaffirmer la radicale hétérogénéité de la vie pratique et de la vie théorique ? Les lignes citées ci-dessus semblent en effet rentrer frontalement en contradiction avec l'affirmation si fondamentale de l'*EE* selon laquelle : « le politique [véritable] est celui qui choisit les belles actions pour elles-mêmes alors que la plupart des hommes embrassent cette vie pour l'argent et le profit. ὁ μὲν γὰρ πολιτικὸς τῶν καλῶν ἐστὶ πράξεων προαιρετικὸς αὐτῶν χάριν, οἱ δὲ πολλοὶ χρημάτων καὶ πλεονεξίας ἕνεκεν ἄπτονται τοῦ ζῆν οὕτως. »²

Là encore ce sont les enseignements de la *Politique* qui permettent, tout en rappelant la spécificité de la perspective de l'*EN*, de répondre à cette apparente ambiguïté. Plusieurs éléments méritent d'être soulignés pour la dissiper.

(a) Tout d'abord, si l'éducation à la libéralité est nécessaire pour tout citoyen, et qui plus est pour l'homme politique et pour le philosophe, c'est parce qu'elle inculque l'amour des choses belles et grandes et désirables pour elles-mêmes, amour fondamental dans l'éducation du législateur lui-même s'il veut pouvoir mettre en place un système constitutionnel ordonné à la fin ultime de l'homme qu'est le bonheur véritable. Pour autant, cela n'implique pas nécessairement que la vie même de cet homme et celle de tous les citoyens activement engagés dans la vie de la cité, notamment par les activités politiques qu'ils déploient, soit elle-même l'expression de la libéralité dans sa dimension la plus éminente. Il n'y a donc pas de

¹ *EN* X, 7, 1177b9-12-18.

² *EE* I, 5, 1216a24-27.

contradiction à ce que l'éducation libérale fonde paradoxalement la possibilité d'un mode de vie dont le degré de libéralité n'est pas aussi achevé que le mode de vie théorique, expression parfaite de la vie la plus authentiquement libre de l'homme. Pour autant c'est bien à cette libéralité là – sans partage en un sens – qu'il est nécessaire d'éduquer tous les citoyens, afin que soit rendu possible l'avènement au sein de la cité d'individus qui parviendront, à des degrés différents, à faire exister une forme de libéralité dans la cité (par leurs activités politiques et par leurs activités théorétiques et plus éminemment scolastiques). Mais dès lors pourquoi Aristote souligne-t-il la dimension non scolastique des activités politiques en *EN X*, 7 ? Parce qu'il s'agit précisément dans ce contexte, non pas de souligner la structure pédagogique commune qui rend possible les activités politiques véritables et la vie théorique, mais de mettre en avant l'éminence de ce second genre de vie qui exprime parfaitement ce qu'Aristote signifie lorsqu'il évoque le fait de « mener noblement une vie de loisir – σχολάζειν δύνασθαι καλῶς¹ ». Et, de fait, les activités théorétiques constituent le paradigme² des activités choisies pour elles-mêmes : « l'activité de l'intelligence se distingue, semble-t-il, par son sérieux, puisqu'elle est méditative, elle ne vise, en dehors d'elle-même, à aucune fin et elle a son plaisir propre – ἡ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια σπουδῆ τε διαφέρειν δοκεῖ θεωρητικῆ οὐσα, καὶ παρ' αὐτὴν οὐδενὸς ἐφίεσθαι τέλους, καὶ ἔχειν τὴν ἡδονὴν οικείαν³ ». Cette activité, en tant qu'elle ne revêt aucun caractère instrumental, et lorsqu'elle est prolongée dans le cadre d'une existence achevée, peut donc légitimement être considérée comme la seule à même de réaliser pleinement l'exigence aristotélicienne d'une vie essentiellement scolastique.

(b) En quel sens alors les activités politiques peuvent-elles à la fois être visées comme fins en elles-mêmes et revêtir une dimension instrumentale ? Une première hypothèse consisterait à soutenir que c'est parce qu'elles expriment, lorsqu'elles sont le fruit de l'activité du véritable politique, l'excellence de la raison pratique qui tout à la fois vise la justice et la vertu pour elles-mêmes, tout en produisant des effets pratiques hors d'elle-même par la mise en place de lois ou de constitutions. La prudence nomothétique, portée par l'appréhension morale des fins nobles et désirées pour elles-mêmes, mais concrètement déployée dans le travail législatif qui produit des effets, incarnerait alors parfaitement cette ambiguïté des activités politiques éminentes. Comme le souligne Bodéüs à propos du passage de l'*EN* étudié, qui souligne l'absence de loisir dans les affaires politiques et leur caractère instrumental vis-à-vis

¹ *Pol.* VIII, 3, 1337b31-32.

² Sans que l'usage de ce terme implique que les principes de la vie politique soient calqués sur, ou déduits des principes de la vie théorique.

³ *EN X*, 7, 1177b19-21.

du bonheur : « cela ne contredit pas l'idée que l'activité de l'homme juste au pouvoir, qu'est le véritable politique, a sa fin en elle-même. Aristote observe ici, d'une part, que l'activité de celui qui n'est pas un véritable politique poursuit sans répit ni loisir, l'honneur et le pouvoir et, d'autre part que même le véritable politique doit sans répit, ni loisir, s'atteler à faire les lois propres à lui procurer le bonheur ainsi qu'à ses concitoyens, plutôt qu'à être juste tout simplement. »¹ De fait l'activité du législateur viserait le bonheur comme fin mais pour ce faire recourrait à des moyens qu'elle produit – les lois et les constitutions – qui ne sont pas visés pour eux-mêmes puisque leur établissement en lui-même ne constitue pas le bonheur. Faut-il alors penser que le bonheur du véritable politique n'est tel qu'en raison de sa capacité à rendre possible la vie théorétique ? Cela justifierait, semble-t-il, qu'Aristote le qualifie de secondaire mais cela conduirait également à considérer que le bonheur politique n'est finalement tel qu'à titre accidentel². Or, rien n'est moins sûr, et c'est précisément ce que permet de comprendre selon nous l'extension sémantique de la notion de *πραξις* dans les chapitres du livre VII de la *Politique*, notamment lorsqu'elle est lue à la lumière de ce qu'Aristote dit explicitement dans le livre VI de l'*EN* (et implicitement dans le livre X) de la prudence nomothétique.

En effet, en tant qu'elle est en partie l'expression d'une forme d'intelligence théorique – puisqu'elle est, sous un certain aspect, nous l'avons vu, une véritable vertu intellectuelle – la prudence nomothétique présente une affinité³ directe et manifeste avec la sagesse contemplative. Comme le souligne S. Broadie, « the activity of practical reason is “some kind of resemblance” of purely reflective activity⁴ » et elle peut être à ce titre considérée comme l'analogue⁵ de la contemplation. Et pour cette raison la dimension intellectuelle de l'activité de l'homme prudent (qui ne se réduit pas à un acte de l'intelligence dans la mesure où elle a également partie liée avec la vertu morale) peut être considérée comme recherchée pour elle-même par le nomothète qui aurait le souci d'exercer, en un sens gratuitement, son intelligence. En effet, la sagesse contemplative comme la sagesse pratique du

¹ R. Bodéüs, trad. p. 527, note 3.

² C'est ce que montre parfaitement R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 181-193. Il cite (p. 187) D. Charles, art. cit., p. 213 : « Aristotle did not see virtuous activity as good only because it produces intellectual contemplation. » et précise ensuite : « Le bonheur accidentel au sens défini plus haut conviendrait plutôt à un genre d'activité nécessaire au bonheur en soi, comme celle, par exemple, de se nourrir convenablement, c'est-à-dire de manière à pouvoir être sage ou sagace ; si tant est que pour vivre heureux, il faille d'abord vivre d'une certaine façon, le bonheur de simplement vivre de cette façon semble pouvoir être un bonheur par accident chez celui qui fait autre chose que se nourrir et trouve dans cette activité le bonheur en soi. Mais cela même est douteux. »

³ G. Mara, art. cit., p. 393 évoque « an acquaintance ».

⁴ S. Broadie, *op. cit.*, p. 204.

⁵ D. Charles, art. cit., p. 217 : « while theoria and practical wisdom operate in different areas and according to somewhat different principles, they are analogous. »

véritable politique sont toutes deux des vertus et à ce titre elles sont dignes d'être cultivées pour elles-mêmes, comme Aristote le souligne explicitement au chapitre 13 du livre VI de l'*EN* : « Ainsi donc, disons d'abord qu'elles sont nécessairement dignes de choix par elles-mêmes – πρῶτον μὲν οὖν λέγωμεν ὅτι καθ' αὐτὰς ἀναγκαῖον αἰρετὰς αὐτὰς εἶναι¹ ». Comme l'explique très clairement R. Bodéüs : « le statut intellectuel, mais non purement intellectuel, reconnu à l'activité du véritable politique implique vraisemblablement qu'elle puisse être, comme la vertu de sagacité, tantôt cultivée pour elle-même, tantôt en vue de l'activité intellectuelle. Dans le premier cas, elle est une fin en soi, comme l'activité intellectuelle ; mais dans le second, c'est l'activité purement intellectuelle qui devient sa fin. » Les vertus de l'intelligence pratique et de l'intelligence théorique sont donc éminentes en ce qu'elles expriment toutes les deux des fins susceptibles d'être choisies pour elles-mêmes, quand bien même celle de l'intelligence pratique pourrait également être reconduite au rang de moyen. Et leur éminence commune vient précisément de leur affinité rationnelle, elles qui sont « les vertus respectives des deux parties de l'âme rationnelle – ἀρετὰς γ' οὐσας ἑκατέραν ἑκατέρου τοῦ μορίου² ».

Ces deux vertus sont également parentes en ce que, Aristote le précise juste après : « ni l'une ni l'autre ne produisent rien – μὴ ποιῶσι μηδὲν μηδετέρα αὐτῶν. »³ Cette précision semble légitimer selon nous l'établissement d'un parallèle étroit avec les chapitres du livre VII de la *Politique*, évoqués précédemment. En effet, une telle remarque paraît trouver un écho direct dans l'insistance d'Aristote sur la dimension proprement (et paradoxalement) active du travail de tout « intellectuel », que celui-ci soit le nomothète prudent qui déploie une vertu partiellement intellectuelle ou le théoricien de la science politique qui ne produit pas d'effet extérieur ou de résultat pratique direct. Dans cette perspective il s'agirait alors, pour Aristote, si l'on rapproche le texte de l'*EN* et celui de la *Politique*, de souligner finalement la proximité importante de l'activité du nomothète et de celle du philosophe : l'exercice d'une forme commune d'intelligence dont l'une est ordonnée à l'action vertueuse et l'autre ordonnée à la contemplation. Comme le souligne D. Depew : « The claim that contemplation is an activity

¹ *EN* VI, 13, 1144a1-2.

² *EN* VI, 13, 1144a2. Cf. également : *EN* VI, 2, 1139a6-8 : « Autrement dit, il faut supposer deux parties rationnelles : l'une nous permet de considérer le genre de réalités dont les principes ne peuvent être autrement qu'ils ne sont, tandis que l'autre nous fait considérer ce qui peut être autrement. καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἐν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἐν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα ». Et *EN* VI, 12, 1143b14-17 : « Ainsi donc, on a dit ce que sont la sagacité et la sagesse, ce que chacune des deux a pour domaine et noté que chacun des deux est vertu d'une partie différente de l'âme. »

³ *EN* VI, 13, 1144a2-3.

serves to cancel both extremes, and to construct a space in which political and contemplative engagements can fuse into a *sui generis* way of life, or rather into a pair of possible lives that have more in common with each other than either has with conventionally political or exclusively contemplative lives. »¹ La reconnaissance – par le théoricien comme par le politique – que la contemplation est une activité, au sens fort et éminent du terme, serait ainsi la condition de la reconnaissance du caractère intrinsèquement désirable de l'activité politique. Le fait que c'est la même éducation libérale qui rend possible ces deux meilleurs genres de vie en est selon nous la confirmation, quand bien même la vie théorique exprimerait de manière plus éminente ce qu'est *le*² bonheur.

Cette dimension active des deux activités exprimant les vertus propres aux meilleurs genres de vie est d'ailleurs également et paradoxalement, Aristote le précise ensuite, productive. En effet, à propos des deux vertus de l'âme rationnelle il rectifie son propos et le complète : « Ensuite, ajoutons qu'en réalité, elles produisent quelque chose. Ce n'est pas cependant à la manière dont la médecine produit la santé, mais à la manière dont la santé elle-même le fait que la sagesse produit le bonheur, car elle fait partie de la vertu dans son ensemble, de sorte que sa simple possession et son exercice rendent l'homme heureux *ipso facto*. ἔπειτα καὶ ποιοῦσι μὲν, οὐχ ὡς ἡ ἰατρικὴ δὲ ὑγίειαν, ἀλλ' ὡς ἡ ὑγίεια, οὕτως ἡ σοφία εὐδαιμονίαν. μέρος γὰρ οὖσα τῆς ὅλης ἀρετῆς τῷ ἔχασθαι ποιεῖ καὶ † τῷ ἐνεργεῖν εὐδαιμόνα. »³ Tout comme la santé trouve sa finalité en elle-même (à la différence de la médecine conçue par Aristote comme cause efficiente de la santé) la vertu pratique comme la vertu théorique, lorsqu'elles sont déployées, sont visées pour elles-mêmes en tant qu'expression et manifestation du bonheur lui-même. Leur déploiement constitue ainsi la vie heureuse (pour le véritable politique comme pour l'homme authentiquement sage) et justifie l'affirmation d'Aristote selon laquelle les activités politiques les plus hautes, expressions de la prudence la plus éminente, peuvent à la fois être visées comme fins en elles-mêmes et constituer en un sens des moyens mis au service de l'instauration du bonheur, dans la cité.

¹ D. Depew, art. cit., p. 352. C'est nous qui soulignons. Il faut ici préciser que c'est la seconde proposition de Depew qui nous semble la seule juste : les deux meilleurs genres de vie ne peuvent fusionner, pour les raisons exposées précédemment, en un seul.

² Nous souscrivons sur ce point à l'affirmation de R. Bodéüs : « La félicité parfaite est reconnue par Aristote à l'activité politique vertueuse, mais « à titre secondaire ». Ce n'est pas à dire que la vie vertueuse du politique soit nécessairement moins heureuse ou heureuse à un moindre degré, mais cela veut dire qu'elle est d'un bonheur qui est moins *le* bonheur que celui auquel peut prétendre la vie intellectuelle. C'est un bonheur parfait en son genre, parce que la vie politique traduit une vertu de l'intelligence, la sagacité, comme le bonheur intellectuel traduit la sagacité, mais à titre secondaire, parce que la sagacité va de pair avec la vertu morale, qui n'est pas une vertu intellectuelle. »

³ EN VI, 13, 1144a3-6.

(c) On peut d'ailleurs trouver une confirmation de notre hypothèse en poussant jusqu'au bout l'analogie qu'Aristote établit entre les deux formes de vertus. Car si la vertu pratique la plus éminente peut être à la fois visée comme fin et comme moyen, peut-être est-il possible d'affirmer que la vertu théorique également, expression la plus aboutie d'une activité choisie pour elle-même, peut en un certain sens revêtir une dimension instrumentale ? C'est précisément le pas qu'Aristote nous semble franchir lorsque, dans les chapitres du livre VII que nous venons d'étudier, il évoque les « considérations et les spéculations autonomes et qui se prennent elles-mêmes pour objet – τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὐτῶν ἕνεκεν θεωρίας καὶ διανοήσεις »¹, qui semblent paradoxalement constituer un modèle pour l'activité la plus éminente. A la suite de P. Pellegrin, nous estimons que cette expression désigne en fait les analyses mêmes qu'Aristote mène et déploie dans la *Politique* et dans l'*EN*, analyses qui sont le résultat de son activité intellectuelle qui *in fine* pourra « trouver une issue pratique dans l'action du législateur² ». L'extension du champ sémantique du concept de *πρᾶξις* permet ainsi à Aristote de penser la manière dont sa propre activité intellectuelle, visée pour elle-même, peut également devenir un moyen pour le nomothète prudent de réaliser son œuvre propre. Comme le précise P. Pellegrin : « Le philosophe, quand il spéculé sur la cité excellente, n'attend pas de résultats pratiques. »³ Ce n'est pas pour autant que ses analyses ne peuvent pas *servir* au législateur, qui, en s'en emparant, *prend en main*⁴ le travail intellectuel du philosophe et lui offre une forme d'efficace pratique. En un sens, le philosophe comme le véritable politique *agissent* par la pensée en dirigeant les actions de ceux dont ils ont la charge (pour le politique) ou qu'ils contribuent, même sans le vouloir de prime abord, à former (pour le philosophe). Et leur activité est l'expression même de cette *ἐμπραξία* considérée comme constitutive du bonheur et paradoxalement susceptible d'une forme d'efficacité concrète. C'est précisément ce qu'explique P.-M. Morel : « L'*eupraxia* représente donc par excellence l'action libérale, une activité trouvant en elle-même sa propre fin ou sa complétude et cela même si elle peut être par

¹ *Pol* VII, 3, 1325b20-21.

² P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 417.

³ *Idem*. C'est lui qui souligne. Il faut donc récuser l'idée défendue par E. C. Shaw, « Philosophers for the City: Aristotle and the Telos of Education », *Modern Age*, 47, 2005, p. 30-36, p. 34; qui affirme que : « Even the so-called political philosopher, of which Aristotle is an example, is concerned with the useful and the necessary, not the free and the noble. (...) As such, he provides a service to the city: his work is useful and for the city's sake, not its own sake. » Ce n'est pas parce que les analyses qu'il déploient peuvent acquérir un statut instrumental par l'usage que tel ou tel en fait qu'elles ne visent pas structurellement au départ autre chose qu'elles-mêmes.

⁴ P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 417 : le philosophe « a de ce fait les mains propres, non pas parce qu'il n'a pas de mains, puisque ses analyses sont *prises en main*, continuons la métaphore, par le législateur. »

ailleurs productrice de retombées « pratiques » au sens le plus concret. »¹ Or une telle définition semble s'appliquer aussi bien à la dimension intellectuelle de l'activité du nomothète qu'à l'activité théorique du savant. Cela vient donc confirmer que la redéfinition de la *πρᾶξις* met au jour une parenté dans les activités du philosophe et du véritable politique. L'éducation libérale qu'Aristote appelle de ces vœux apparaît ainsi comme la condition commune de réalisation de ces activités et comme le fondement même du système politique qui rend possible la cité selon ses vœux. Cette *parenté*, bien sûr, n'est pas une *identité*, dans la mesure où l'activité du philosophe ne peut jamais être reconduite à une forme pratique et prudentielle de vertu et dans la mesure où, réciproquement, l'activité prudentielle du nomothète n'est jamais soluble dans la *θεωρία* du sage ou du savant. La sagesse pratique ne repose pas sur la contemplation et l'on ne peut dériver sa valeur de la contemplation. Comme le souligne G. M. Mara : « Politics is not the actualization of philosophy, nor is theory the rationalization of practice. »² Sur ce point Aristote s'oppose radicalement à Platon et réaffirme inlassablement la nette séparation qui distingue le travail du philosophe de celui de l'homme d'État³.

La critique qu'il adresse à la cité platonicienne de la *République* manifeste d'ailleurs parfaitement cette opposition et permet de comprendre en quoi la question pédagogique, loin d'être un lieu d'accord pour les deux philosophes, révèle les conceptions diamétralement opposées qu'ils se font du gouvernement des hommes et de la place de la philosophie dans ce gouvernement. Cela est particulièrement manifeste à propos, précisément, de *l'éducation* qu'il convient, selon l'un et l'autre, de donner à ceux qui sont en charge du devenir de la cité. Mais avant de se pencher sur cette question qui viendra clôturer notre réflexion sur la dimension pédagogique du projet aristotélicien, revenons très brièvement sur l'interrogation relative à

¹ P.-M. Morel, art. cit., p. 33.

² G. Mara, art. cit., p. 387.

³ S. Gastaldi, *op. cit.* p. 182 : « La scissione tra l'ambito della *theoria* et quello della *prassi* (...) traccia nettamente i contorni delle figure del *sophos* et del *phronimos*, del sapiente e del saggio, dotati ciascuno di una propria forma di sapere, e pertanto di uno specifico ambito di competenza. » Pour autant, cette distinction – qui n'est pas nécessairement un conflit – est également ce qui rend possible la coopération et la cohabitation des deux formes diverses de l'excellence de la raison humaine que ces deux figures incarnent. Comme le souligne M.-N. Ribas, *op. cit.*, p. 368, à propos de la relation entre le philosophe et le politique : « Que l'excellence en matière de délibération ne soit pas le fait du savant qu'est le théoricien en matière de politique mais du prudent qu'est celui qui possède une vertu intellectuelle telle qu'il délibère bien n'implique pas de renoncer à l'idée d'une expertise politique qui reposerait sur la connaissance d'une science politique utile à ceux qui agissent ; la science politique, qui porte sur la constitution la meilleure, sur les moyens de la réaliser en situation ou de la conserver, rend possible une action politique éclairée. L'action politique ne peut se concevoir indépendamment de la philosophie humaine comme activité théorique. »

l'auditoire des leçons aristotéliennes, que nous avons soulevée à nouveau frais dans ce chapitre.

(f) Les auditeurs d'Aristote : validité de l'hypothèse économe

La question était de savoir s'il était possible de rendre raison à la fois du fait que le Stagirite traite de cette question en détail en changeant de perspective dans l'*EN* et dans la *Politique* et de sa position quant au meilleur genre de vie pour l'individu et la cité, tout en faisant l'économie de l'hypothèse d'un auditoire composé à la fois d'apprentis philosophes et de législateurs en herbe. Au terme de l'analyse il semble qu'une telle perspective soit tout à fait crédible. Dans l'*EN* comme dans la *Politique*, mettre au jour à la fois l'éminence de la vie contemplative et la dimension active des activités choisies pour elles-mêmes est primordial pour fonder la nécessité d'une éducation libérale, condition de possibilité d'une vie authentiquement politique, et en ce sens libre, pour la cité comme pour l'individu, et fin de l'activité du nomothète et du bon gouvernant. Or cette éducation libérale semble, en retour, la condition de possibilité de l'émergence, au sein de la cité, d'individus susceptibles de consacrer leur vie à l'activité la plus libérale qui soit : celle de la pensée choisie pour elle-même. Et cette pensée, comme Aristote l'a montré dans la *Politique*, loin d'être l'expression d'un repli hors de l'action, est une forme éminente d'activité, susceptible de produire un bonheur plus grand encore que l'engagement plus directement politique. Il n'est alors nul besoin de supposer qu'Aristote s'adresse dans ces pages à d'apprentis philosophes puisque le législateur, s'il veut pouvoir établir une cité vertueuse, devra nécessairement reconnaître le rôle et la valeur de la philosophie dans la cité et prendre conscience que l'éducation libérale, dont il est en quelque sorte le résultat comme véritable politique, est également la condition de possibilité de l'émergence, au sein de la cité, de celui qui pourra l'épauler dans la tâche ardue du gouvernement de la cité. L'éducation libérale est donc à la fois la condition de possibilité de l'émergence du véritable politique *et* de celle du philosophe qui pourra activement contribuer, par ses recherches théoriques, à la formation de ce dernier *et in fine*, et même si c'est de manière indirecte¹, au bon gouvernement de la cité.

¹ Il faut donc récuser l'idée selon laquelle Aristote écrirait *avant tout* pour « rendre la cité sûre pour le philosophe », pour reprendre l'expression d'A. Tessitore. La possibilité pour celui-ci de mener une vie intellectuelle pleinement libre en son sein nous semble en un sens n'être que la conséquence indirecte – bien que fondamentale – de la mise en place d'une éducation libérale susceptible de fournir à la cité des gouvernants qui mèneront leur tâche à bien.

IV. C. L'ÉDUCATION DE L'ÉDUCATEUR

Les analyses précédentes ont montré le caractère fondamental de l'éducation dans l'établissement de la cité conforme aux vœux d'Aristote. L'éducation libérale, c'est-à-dire l'éducation qui conduit à choisir pour elles-mêmes les activités dignes de l'être, est apparue comme la condition de possibilité de l'émergence, dans la cité, d'individus susceptibles de la gouverner correctement en visant une fin bonne et en déployant les moyens qui lui sont adaptés. Cette même éducation rend également possible l'émergence dans la cité d'individus dont les préoccupations politiques sont secondaires, désireux qu'ils sont de consacrer leur vie à la θεωρία. En partie détaché des contingences politiques, le philosophe apparaît ainsi en contrepoint du législateur, dont il est l'analogie théorique. Le livre VII de la *Politique*, en rapprochant ces deux figures – tout en les distinguant nettement – nous semble donc constituer une forme de réponse à la position platonicienne qui consistait à prêter au même individu – le philosophe-roi – les qualités du sage *et* du savant. Car c'est en distinguant les genres de vie tout en montrant le caractère (partiellement ou totalement) intellectuel et foncièrement actif de leurs activités respectives qu'Aristote consacre à la fois la parenté et l'irréductible distance entre le philosophe et le roi. Paradoxalement, cette distance qui manifeste la pluralité des excellences humaines ne peut se déployer pleinement que dans le cadre d'une conception unifiée de l'éducation. C'est ce que révèle et vient confirmer la critique aristotélicienne de la position de Platon relativement à l'éducation des gouvernants de la cité, sur laquelle il convient maintenant de se pencher.

IV. C. 1. CRITIQUE DU COMMUNISME PLATONICIEN ET EDUCATION

(a) Rappel de la position platonicienne : le gouvernement du sage et la contrainte

Rappelons brièvement la position platonicienne sur le gouvernement des hommes. Selon Platon, le gouvernement des hommes n'est pas un bien mais une « tâche nécessaire¹ » et reste pour le sage qui doit se l'imposer un devoir auquel la cité doit le soumettre, par la contrainte si nécessaire. Il lui incombe ainsi, en raison du savoir qu'il possède, de renoncer à la vie contemplative et théorique qu'il menait jusqu'alors afin d'établir les normes de la vie de la cité : « Qu'ils consacrent la plus grande partie de leur temps à la philosophie, mais lorsque

¹ *Rép.* VII, 540b.

vient leur tour, qu'ils s'impliquent dans les tâches politiques et prennent chacun le commandement dans l'intérêt de la cité. τὸ μὲν πολὺ πρὸς φιλοσοφίᾳ διατρίβοντας, ὅταν δὲ τὸ μέρος ἦκη, πρὸς πολιτικοῖς ἐπιταλαιπωροῦντας καὶ ἄρχοντας ἐκάστους τῆς πόλεως ἔνεκα. »¹ Ce renoncement n'implique en revanche aucunement que le philosophe-roi perde de vue les réalités intelligibles qu'il contemplait. Ce sont elles qui constituent le modèle à partir duquel doit être organisée la vie politique si elle veut prétendre instaurer, dans la cité, le bonheur des citoyens : « en contemplant le bien lui-même et en ayant recours à lui comme à un modèle, ils ordonneront la cité et les particuliers comme ils se sont ordonnés eux-mêmes, pendant toute le reste de leur vie, chacun à son tour – καὶ ἰδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό, παραδείγματι χρωμένους ἐκείνῳ, καὶ πόλιν καὶ ἰδιώτας καὶ ἑαυτοὺς κοσμεῖν τὸν ἐπίλοιπον βίον ἐν μέρει ἐκάστους² ». C'est donc la σοφία qui constitue la source première de l'autorité du politique et qui fonde *in fine* la justice de son gouvernement. Dans cette perspective la politique apparaît comme une forme de contemplation appliquée par laquelle le philosophe devient roi. Ce règne du philosophe est conçu comme la condition *sine qua non* du salut de la cité. Ainsi dans la *République* Platon s'adresse à Glaucon en ces termes : « A moins que, dis-je, les philosophes n'arrivent à régner dans les cités, ou à moins que ceux qui à présent sont appelés rois et dynastes ne philosophent de manière authentique et satisfaisante et que viennent à coïncider l'un avec l'autre pouvoir politique et philosophie ; à moins que les naturels nombreux de ceux qui à présent se tournent séparément vers l'un et vers l'autre n'en soient empêchés de force, il n'y aura pas, mon ami Glaucon, de terme aux maux des cités ni, il me semble, à ceux du genre humain. εἰ μὴ, ἦν δ' ἐγώ, ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἰκανῶς, καὶ τοῦτο εἰς ταῦτόν συμπέση, δύνამίς τε πολιτικῆ καὶ φιλοσοφίας, τῶν δὲ νῦν πορευομένων χωρὶς ἐφ' ἑκάτερον αἰ πολλὰ φύσεις ἐξ ἀνάγκης ἀποκλεισθῶσιν, οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα, ὧ φίλε Γλαύκων, ταῖς πόλεσι, δοκῶ δ' οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει. »³ C'est donc l'homme théorétique, le philosophe, détenteur d'une sagesse contemplative qui dispose de la clé du bonheur de la cité. Paradoxalement, le philosophe qui renonce à sa vie purement intellectuelle pour apporter le bonheur à la cité risque également de renoncer au bonheur personnel qu'une telle vie lui procurait, cette charge pouvant

¹ *Idem.*

² *Rép.* VII, 540a-540b.

³ *Rép.* V, 473c-473d. Voir également : *Rép.* VI, 501e. On trouve la même idée dans la lettre VII en 326a : « Donc le genre humain ne mettra pas fin à ses maux avant que la race de ceux qui, dans la rectitude et la vérité, s'adonnent à la philosophie n'ait accédé à l'autorité politique ou que ceux qui sont au pouvoir dans les cités ne s'adonnent véritablement à la philosophie, en vertu de quelque dispensation divine. »

même le conduire jusqu'à la mort¹ ! La charge de la cité est donc une contrainte qui semble se répercuter ensuite à tous les échelons de la cité, grevant la possibilité pour cette dernière d'être le lieu de la réalisation de la fonction propre de ses habitants : le bonheur conçu comme finalité de la science politique. Comme l'explique D. Depew à propos de la politique platonicienne : « Good political life, ironically, appears as a life that puts constraints on action : the activities of the craftsmen are to be constrained by the soldiers, the activities of the soldiers by the philosophers, and the philosophical life itself will appear as an inactive, but inherently preferable, alternative to the dutifully constrained instrumentally good activity of ruling. »² Le fait que la cité soit obligée de contraindre le philosophe est d'ailleurs selon Platon la manifestation d'une de ses qualités pour gouverner: il ne veut pas le pouvoir. « Car voici en quoi consiste le vrai là-dessus : la cité au sein de laquelle s'apprêtent à gouverner ceux qui sont le moins pressés à diriger, c'est celle-là qui est nécessairement administrée de la meilleure façon et la plus exempte de dissension, tandis que celle que dirigent ceux qui sont dans l'état contraire se trouve dans la situation opposée. τὸ δὲ που ἀληθὲς ὃδ' ἔχει: ἐν πόλει ἢ ἡκιστα πρόθυμοι ἄρχειν οἱ μέλλοντες ἄρξειν, ταύτην ἄριστα καὶ ἀστασιαστότατα ἀνάγκη οἰκεῖσθαι, τὴν δ' ἐναντίους ἄρχοντας σχοῦσαν ἐναντίως. »³ Mais si « c'est avant tout comme vers un devoir que chacun d'eux se portera vers le pouvoir – παντὸς μὴν μᾶλλον ὡς ἐπ' ἀναγκαῖον αὐτῶν ἕκαστος εἴσι τὸ ἄρχειν⁴ », se pose alors à nouveau la question du bonheur de ces hommes dont les aspirations et les actions sont contraintes. Et c'est précisément sous cet angle qu'Aristote déploie sa critique de la *République* et de son projet.

(b) L'anticommunisme aristotélicien : une critique du philosophe-roi ?

En effet au livre II de la *Politique*, Aristote souligne la dimension paradoxale du projet de Platon qui consiste à confier à des hommes contraints et malheureux, réduits au statut de « surveillants – φύλαξ⁵ » de garnison, le bonheur de toute la cité : « De plus, alors qu'il prive même les gardiens de bonheur, Socrate prétend que le législateur doit rendre la cité entière heureuse. Mais il est impossible qu'elle soit heureuse tout entière si la plupart, sinon toutes, ou

¹ *Rép.* VII, 516a-516b : « Quant à celui qui entreprendrait de les détacher et de les conduire en haut, s'ils avaient le pouvoir de s'emparer de lui de quelque façon et de le tuer, ne le tueraient-ils pas ? – Si, absolument, dit-il. »

² D. Depew, art. cit., p. 377.

³ *Rép.* VII, 520d.

⁴ *Rép.* VII, 520e.

⁵ *Pol.* II, 5, 1264a26.

même quelques-unes de ses parties ne possèdent pas le bonheur. (...) Mais si les gardiens ne sont pas heureux, qui d'autre le sera ? Certainement pas les ouvriers ni la masse des artisans. ἔτι δὲ καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἀφαιρούμενος τῶν φυλάκων, ὅλην φησὶ δεῖν εὐδαίμονα ποιεῖν τὴν πόλιν τὸν νομοθέτην. ἀδύνατον δὲ εὐδαιμονεῖν ὅλην, μὴ τῶν πλείστων ἢ μὴ πάντων μερῶν ἢ τινῶν ἐχόντων τὴν εὐδαιμονίαν. (...) ἀλλὰ μὴν εἰ οἱ φύλακες μὴ εὐδαίμονες, τίνες ἕτεροι; οὐ γὰρ δὴ οἷ γε τεχνῖται καὶ τὸ πλῆθος τὸ τῶν βαναύσων. »¹ En effet les ouvriers comme les artisans, par la vie servile qu'ils mènent, ne peuvent selon Aristote jouir d'un bonheur dont le principe constitutif est précisément une vie de loisir². Ni les uns ni les autres ne peuvent ainsi déployer la liberté et l'autonomie que commande la vertu véritable, condition du bonheur de tous.

Si l'hypothèse d'un philosophe-roi, ou de gardiens philosophes, semble selon Aristote conduire paradoxalement au malheur de la cité, force est de constater que, lorsqu'il aborde les thèses de la *République*, ce n'est jamais frontalement qu'il attaque ou critique cette figure. En effet l'impossibilité du bonheur de la cité est, cela a de quoi surprendre, davantage corrélée au communisme de Platon qu'à sa théorisation d'un pouvoir confié à l'homme contemplatif. Comme le souligne à raison D. Dobbs : « it is incredible that *he* disregards particularly the most sensational of Socrates' political prescriptions : that philosopher should be kings³ ». Comment expliquer le relatif silence d'Aristote sur ce principe pourtant fondamental du système politique platonicien⁴ ? Et comment justifier, corrélativement, l'importance de la critique qu'il déploie du communisme de son maître ? Il ne s'agit pas pour nous ici de traiter exhaustivement ces deux questions mais de comprendre en quoi la conception aristotélicienne de l'éducation et de la politique structure, informe et légitime la critique qu'il opère du communisme et justifie son apparente omission de mettre en cause explicitement la figure du philosophe-roi. Pour ce faire, il est tout d'abord nécessaire de prendre conscience du statut particulier du communisme dans l'économie générale du platonisme et de son rapport à la *παιδεία*.

¹ *Pol.* II, 5, 1264b15-24.

² Le fait que Platon en fasse des citoyens lui paraît du coup également une aberration. *Pol.* II, 5, 1264a24-27 : « En une seule cité il y aura nécessairement deux cités et totalement contraires l'une à l'autre, car Socrate établit les gardiens comme s'ils étaient une garnison de surveillants, et fait des paysans, ouvriers et autres gens de ce genre des citoyens. »

³ D. Dobbs, « Aristotle's Anticommunism », *American Journal of Political Science*, vol. 29, n° 1, fév. 1985, p. 29-46, p. 33. Il souligne.

⁴ L. Strauss, *op. cit.*, p. 122, estime qu'Aristote ne considère pas la figure du philosophe-roi comme intrinsèquement liée au projet platonicien dans la mesure où sa fonction dans la cité idéale ne serait qu'instrumentale. Cela expliquerait pourquoi cette figure n'est pas étudiée ou critiquée en tant que telle par le Stagirite. L'argument, au regard du caractère déterminant du savoir du philosophe-roi dans l'établissement du bonheur de la cité, ne nous paraît pas très convaincant. Sur cette interprétation et sa critique : D. Dobbs, art. cit., p. 33.

La nécessité d'un mode de vie communiste pour les gardiens et la cité¹ est évoquée par Platon lorsque, à la fin du livre III de la *République*, il s'interroge sur le risque qu'il y a à confier à des guerriers courageux et forts la garde du troupeau. Malgré le « noble mensonge² » qu'on leur a raconté – selon lequel ils sont tous frères et fils d'une même mère – leur supériorité guerrière risque en effet toujours de se retourner contre les membres de la cité, les chiens supposés protéger les moutons devenant *in fine* « semblables à des loups – λύκοις ὁμοιωθῆναι³ ». Or, pour éviter que les gardiens se « mettent à ressembler à des tyrans sauvages au lieu d'être des protecteurs bienveillants – ἀντὶ συμμάχων εὐμενῶν δεσπότης ἀγρίοις ἀφομοιωθῶσιν⁴ », la plus grande précaution que la cité puisse prendre est, propose Platon, de « faire en sorte qu'ils reçoivent une éducation de réelle qualité – εἰ τῷ ὄντι καλῶς πεπαιδευμένοι εἰσὶν⁵ ». Pourtant, et alors que Glaucon s'interroge sur le fait que les gardiens sont *déjà* censés avoir reçu une telle éducation, Platon précise qu'il est tout de même nécessaire de mettre en place un certain nombre de dispositions relatives à leur propriété privée afin que « rien ne les dispose à la malveillance à l'égard des autres citoyens – κακουργεῖν τε μὴ ἐπαρεῖ περὶ τοὺς ἄλλους πολίτας⁶ ». La suppression de la propriété privée des gardiens apparaît donc comme un garde-fou, comme un moyen de pallier le risque tyrannique inhérent, selon Platon, à la position de pouvoir qu'ils occupent dans la cité. « Car dès qu'ils posséderont privément de la terre, une habitation et de l'argent, ils deviendront administrateurs de leurs biens, cultivateurs au lieu d'être les gardiens de la cité ; et au lieu d'être les compagnons défenseurs des autres citoyens, ils en deviendront les tyrans et les ennemis, remplis de haine et eux-mêmes haïs, ils passeront leur vie conspirant contre les autres et deviendront des objets de conspiration et ils redouteront bien davantage et plus souvent les ennemis de l'intérieur que ceux de l'extérieur, se précipitant vers la ruine eux-mêmes et l'ensemble de la cité. ὅποτε δ' αὐτοὶ γῆν τε ἰδίαν καὶ οἰκίας καὶ νομίσματα κτήσονται, οἰκονόμοι μὲν καὶ γεωργοὶ ἀντὶ φυλάκων ἔσονται, δεσπότης δ' ἐχθροὶ ἀντὶ συμμάχων τῶν ἄλλων πολιτῶν γενήσονται, μισοῦντες δὲ δὴ καὶ μισούμενοι καὶ ἐπιβουλεύοντες καὶ ἐπιβουλεύόμενοι διάξουσι πάντα τὸν βίον, πολὺ πλείω καὶ μᾶλλον δεδιότες

¹ Il ne s'agit pas de rentrer ici dans le débat relatif à l'extension du communisme dans la cité platonicienne (réservé aux gardiens ou étendu à toute la cité). Platon lui-même semble avoir une position ambiguë sur la question. Sur ce sujet nous suivons donc la lecture aristotélicienne de Platon, selon laquelle la suppression de la propriété privée concerne la cité dans son ensemble. Sur ce sujet : R. F. Stalley, art. cit., p. 185-186 estime qu'Aristote a raison de prêter cette position à Platon. Voir également D. Dobbs, art. cit., p. 29-30, n. 2 qui souligne l'ambivalence de la position platonicienne.

² *Rép.* III, 414b-c.

³ *Rép.* III, 416a.

⁴ *Rép.* III, 416b.

⁵ *Ibidem.*

⁶ *Rép.* III, 416c-d.

τοὺς ἔνδον ἢ τοὺς ἔξωθεν πολεμίους, θεόντες ἤδη τότε ἐγγύτατα ὀλέθρου αὐτοὶ τε καὶ ἡ ἄλλη πόλις. »¹ L'introduction de cette mesure sonne donc comme un aveu de faiblesse, comme si « l'éducation de qualité – τῆς ὀρθῆς παιδείας² » que Platon prétend prodiguer aux gardiens ne pouvait jamais réellement produire une vertu suffisante pour résister à la tentation tyrannique. La solution constitutionnelle proposée serait en un sens l'expression paradoxale de la déficience de la pédagogie platonicienne.

Et c'est précisément ce qu'Aristote reproche à Socrate : « Et il est étrange, assurément, que celui qui entend introduire dans la cité un système d'éducation en pensant la rendre vertueuse soit d'avis de se servir des dispositions citées plus haut comme moyens de correction, et non des mœurs, de la philosophie et des lois – καὶ τὸν γε μέλλοντα παιδείαν εἰσάγειν καὶ νομίζοντα διὰ ταύτης ἔσεσθαι τὴν πόλιν σπουδαίαν ἄτοπον τοῖς τοιούτοις οἶεσθαι διορθοῦν, ἀλλὰ μὴ τοῖς ἔθεσι καὶ τῇ φιλοσοφίᾳ καὶ τοῖς νόμοις³ ». La disposition toute artificielle de l'abolition de la propriété privée n'est donc pas la réponse adéquate à ce qui est, selon Aristote, avant tout un problème d'éducation. En effet, tous les maux que le communisme est censé régler « n'advient pas du fait de l'absence de communauté des biens mais du fait de la perversité – οὐδὲν γίνεται διὰ τὴν ἀκοινωνησίαν ἀλλὰ διὰ τὴν μοχθηρίαν⁴ » de l'homme⁵. Le paradoxe se redouble à la considération du fait que, non seulement l'instauration du communisme ne règle pas le problème auquel sont confrontés les gardiens, mais il l'aggrave en un sens puisqu'il empêche la mise en place d'un système pédagogique qui, précisément, pourrait structurellement répondre au vice de l'homme. De quelle manière ?

En faisant de la cité une grande famille et en empêchant par là même l'avènement d'un espace proprement politique, dont les gardiens auraient la charge, Platon rend impossible une éducation libérale qui, comme nous l'avons vu, est la condition *sine qua non* de l'émergence d'une classe de dirigeants susceptibles de bien la gouverner, et d'une classe de philosophes dont l'activité manifeste au plus haut point l'excellence et la vertu humaine. Et quand bien même Aristote souscrirait à l'idée que le philosophe et le roi doivent et peuvent être la même personne,

¹ *Rép.* III, 417a-b.

² *Rép.* III, 416c.

³ *Pol.* II, 5, 1263b37-40.

⁴ *Pol.* II, 5, 1263b22-23.

⁵ On retrouve la même conviction sur l'homme et la même solution pédagogique en *Pol.* II, 7, 1267a41-1267b9 : « De plus la méchanceté des hommes est sans limites, et si tout d'abord deux oboles suffisent, par la suite, lorsque cette pratique est devenue une coutume, on a besoin de toujours plus, ainsi à l'infini. Car la nature du désir est d'être infini, et c'est à le combler que la plupart des gens passent leur vie. Un bon principe, en ces matières, c'est, plutôt que d'égaliser les fortunes, de prendre, concernant les citoyens qui sont naturellement d'honnêtes gens, des dispositions pour qu'ils ne veuillent pas avoir plus que leur part, et, concernant les gens du commun, des dispositions pour qu'ils ne le puissent pas ».

le système communiste et l'éducation biaisée qui en découle ne permettent pas l'avènement de cette figure. Car la dissolution de l'espace politique, loin de libérer les gardiens des préoccupations ou des désirs qui pourraient les distraire de leur tâche, les ramène à une forme de relation pré-politique avec leurs « frères¹ », relation incompatible avec l'établissement au niveau de la cité – qui n'en est du coup pas vraiment une² – de l'autarcie nécessaire à son bonheur. La conséquence de cette régression du politique vers le familial est l'incapacité des gardiens à transcender cette sphère dans laquelle ils ne peuvent pas développer la qualité philosophique qui doit normalement venir contrebalancer leur nature guerrière. Comme l'explique D. Dobbs dans son travail consacré à l'anticommunisme aristotélicien : « In Aristotle's estimate Socrates has failed to develop the philosophical capacity characteristic of the guard's nature. Socrates' reliance on the household (οικία) as an appropriate pattern for political integration commits his philosophical guards to the authority of the kindred (το οικείον). By virtue of the monopoly he establishes for the kindred, Socrates makes it impossible for any claim higher than the claim of what is nearest and dearest to arise in his city. The guards' devotion to the city as their own obstructs their transcendence of the political horizon. Such potential philosophers, we can infer, will never escape the cave. »³ L'attachement familial à la cité et son caractère nécessairement viscéral entravent donc la mise en place d'une éducation véritable censée faire naître et nourrir chez les gardiens l'amour de la sagesse. En effet, le gardien, « s'il veut être doux envers ses proches et ses connaissances, doit être naturellement philosophe et rempli du désir de connaître – εἰ μέλλει πρὸς τοὺς οικείους καὶ γνωρίμους πρῶτος τις ἔσεσθαι, φύσει φιλόσοφον καὶ φιλομαθῆ αὐτὸν δεῖν εἶναι⁴ ». Or ce désir de connaître et cette nature philosophique ne peuvent être cultivés dans le cadre d'un système politique qui nourrit les dissensions et qui conduit ceux qui en ont la charge à toujours privilégier ce qui leur est proche plutôt que la recherche gratuite de la vérité⁵. On comprend mieux alors en quoi

¹ Cette fraternité est aussi en un sens un leurre selon Aristote dans la mesure où si tous sont frères, la relation exclusive et attentive que suppose la fraternité sera en réalité vidée de sa substance. Comme le souligne R. F. Stalley, art. cit., p. 192 : « But the proposals of the *Republic* would dilute this feeling and produce merely a “watery” friendship. In such a community, there would be little incentive to care for someone as a son or a father since the motives which lead people to care for one another – the sense that something is one's own and the corresponding feeling of pleasure in it – will be lacking. »

² Car unifier la cité à l'excès, c'est précisément la tuer. *Pol.* II, 2, 1261a20-22 : « On peut dire, en effet, que la famille est plus une que la cité, et l'individu plus un que la famille. Si bien que, serait-on à même de réaliser ce but, on devrait se garder de le faire, car ce serait mener la cité à sa perte. »

³ D. Dobbs, art. cit., p. 42.

⁴ *Rép.* II, 376b-c.

⁵ *EN* I, 4, 1096a11-16 : « Mieux vaut peut-être d'ailleurs examiner le bien universel et vider la question de savoir comment on l'entend, quelque incommode que soit rendu ce genre de recherche du fait que ce sont des amis qui ont introduit « les formes ». Mais on peut penser qu'il vaut mieux et que c'est un

Aristote estime que cette situation conduit les gardiens à renoncer à leur bonheur : la communauté des biens et des personnes, *in fine*, les empêche de déployer la qualité qui précisément les rend heureux et les empêche de devenir des loups tyranniques. Tout se passe comme si l'éducation consécutive à la mise en place du communisme ne pouvait en réalité que produire des « rois-guerriers » incapables de cette attitude philosophique que Socrate attend d'eux afin qu'ils gouvernent la cité avec justice. L'impossibilité de la générosité, consécutive à l'abolition de la propriété privée, en est une des manifestations très concrètes selon Aristote. En ne permettant pas à ses citoyens de choisir personnellement et activement¹ d'adopter un comportement vertueux qui va au-delà des prescriptions légales, Platon rend impossible le déploiement d'attitudes et d'activités recherchées ou faites *pour elles-mêmes*. C'est sûrement, comme l'explique T. H. Irwin, la critique la plus fondamentale qu'Aristote adresse au projet même de la *République* de Platon : « It fails to consider the kinds of activities that are appropriately pursued for their own sake in an ideal political community. »² Le fait que l'activité de gouvernement chez Platon soit d'ailleurs considérée comme une nécessité *contrainte*, comme un fardeau et non comme une activité désirable en elle-même, le révèle.

Dès lors le communisme contribue non seulement à amplifier un certain nombre de maux, mais en plus il prive ceux qui en ont le plus besoin des biens et des vertus qu'ils pourraient et devraient acquérir dans le cadre d'une cité dans laquelle la propriété ne serait pas commune³. En ne donnant pas l'occasion aux guerriers d'exercer leur libéralité et leur tempérance, Socrate condamne sa cité à la tyrannie et à sa propre perte. En effet c'est sa raison d'être qui est remise en cause puisque l'abolition de la propriété privée abolit également les activités qui constituent la finalité de la cité⁴. La forme de stérilité pédagogique et politique qui la caractérise, puisqu'elle ne produit pas en son sein ses propres gouvernants, la condamne donc. Cette situation est d'ailleurs d'autant plus paradoxale et dramatique que les principes de

devoir, pour peu qu'il s'agisse de préserver la vérité, de mettre aussi de côté les affinités, surtout lorsqu'on est entre philosophes. Quand deux choses sont chères, en effet, un devoir sacré oblige à honorer d'abord la vérité. »

¹ T. H. Irwin, « Aristotle's defense of private property », in D. Keyt, et F. Miller Jr (eds.), *op. cit.*, p. 216 : « Even if the result of private generosity is the very same as the result that the wise legislator would prescribe, the fact that it results from the private generosity of many is a further good feature of it that is lost if the result is produced by legislation. »

² T. Irwin, art. cit., p. 202.

³ T. Irwin, art. cit., p. 201 l'explique très bien : « The bad results of private property can be removed without removing private property whereas its good results cannot be secured without private property. »

⁴ T. Irwin, art. cit., p. 209 : « Plato does not see that his legislation undermines the conditions for the exercise of some of the virtues that are constituents of a good life. »

l'éducation platonicienne rejoignent finalement ceux d'Aristote¹, notamment en ce qui concerne la nécessité de cultiver la vertu pour elle-même dans le cadre d'une éducation authentiquement libérale. Mais, dans le cadre de l'arrangement constitutionnel qu'il propose, une telle éducation ne peut que rester, selon Aristote, lettre morte. En d'autres termes, la cité platonicienne repose et culmine à la fois dans une figure qui ne peut advenir dans les conditions qui pourtant la définissent.

La critique du communisme (livre II), si on l'articule avec le travail de définition de l'espace proprement politique (livre I) et avec l'insistance d'Aristote sur la nécessité d'une éducation libérale (livre VII et VIII)², permet donc de récuser l'idée et la possibilité même de cette figure du philosophe-roi. Corrélativement on comprend ainsi mieux en quoi l'éducation – si l'on entend bien par-là le fait d'avoir reçu une véritable éducation à la vertu dans le cadre d'une cité authentiquement politique – légitime selon Aristote la prétention au gouvernement. Car face à l'impasse platonicienne Aristote propose bien une solution *pédagogique et nomothétique* qui articule : « les mœurs, la philosophie et les lois – τοῖς ἔθεσι καὶ τῇ φιλοσοφίᾳ καὶ τοῖς νόμοις³ ». Seule cette articulation harmonieuse peut en effet promouvoir les deux formes de l'excellence humaine et assurer à la cité et à l'homme d'atteindre leur fin commune : le bonheur⁴.

¹ Et en un sens le fondement de la cité platonicienne également puisque la directive principale prescrite aux gardiens par Socrate est, en *Rép.* IV, 423c de « prendre garde par tous les moyens que la cité ne soit ni petite ni grande au seul regard de sa réputation, mais qu'elle constitue plutôt quelque chose d'autonome et d'unifié – φυλάττειν παντὶ τρόπῳ ὅπως μήτε σμικρὰ ἢ πόλις ἔσται μήτε μεγάλη δοκοῦσα, ἀλλὰ τις ἰκανὴ καὶ μία ».

² Cette articulation peut s'autoriser du rapprochement explicite que fait Aristote dans les premières lignes du livre II. En *Pol.* II, 1, 1260b27-36 il souligne ainsi la nécessité d'une critique des régimes existants ou théoriques (livre II) pour mieux penser et établir la cité selon ses vœux (livres VII et VIII) : « Mais puisque nous nous proposons de considérer, concernant la communauté politique, laquelle est la plus valable de toutes pour ceux qui ont la faculté, le plus possible, de vivre selon leurs vœux, il nous faut aussi examiner à la fois les autres constitutions qui sont en vigueur dans certaines des cités qu'on dit régies par de bonnes lois, et aussi certaines autres s'il s'en trouve dont certains ont traité et qu'on considère comme bien conçues ».

³ *Pol.* II, 5, 1263b39-40.

⁴ V. Suñol, art. cit., p. 42 : « es en el régimen ideal – que diseña en los dos últimos libros de la *Política* – en donde verdaderamente se articulan la vida filosófica y la política, ya que mediante un programa pedagógico global (*Pol.* VII, 13 - VIII) (...) se educa a los ciudadanos de la *pólis* para la virtud política habituándolos en los valores de un Estado libre, justo, pacífico y, sobre todo, feliz. »

IV. C. 2. LA ΠΑΙΔΕΙΑ, SOURCE DE L'AUTORITE DU VERITABLE POLITIQUE

(a) Φρόνησις et παιδεία : première approche

L'exposition des principes philosophiques et pédagogiques de la cité idéale aristotélicienne dans le livre VII permet au Stagirite à la fois de distinguer et de réconcilier le philosophe et le politique. Comme le dit justement L. Candiotta : « Vi è quindi un mutuo fertilizzarsi tra contemplazione e politica : l'azione politica è la condizione per una contemplazione aperta e non chiusa in se stessa e la contemplazione è il nutrimento dell'azione politica. »¹ Le philosophe, sans prétendre au titre de gouvernant², éclaire la pratique politique³ ; et le véritable politique, en rendant possible la philosophie fonde et manifeste la liberté de sa cité et son autarcie en instituant par la loi et l'éducation les conditions fondamentales de son bonheur⁴. Sur ce point la position aristotélicienne relève selon nous d'une forme de juste milieu qui, tout en reconnaissant l'éminence de la philosophie, l'articule à la politique sans la lui subordonner⁵. Elle permet de reconnaître la diversité des excellences humaines et évite d'absolutiser indûment la figure du philosophe comme celle du législateur⁶. Et cette relation équilibrée est d'ailleurs sûrement une des manifestations du bon gouvernement d'une cité⁷. Ce rapport original et inédit dans l'histoire de la philosophie prémunit à la fois contre l'écueil d'un intellectualisme apolitique qui nie ou rabaisse la spécificité du domaine des affaires humaines, l'autonomie de la politique et les vertus particulières qu'elle appelle, *et*

¹ L. Candiotta, art. cit., p. 150.

² S. Trépanier, art. cit., p. 255 : « Bref, ce ne sont pas les philosophes de la politique mais les politiques eux-mêmes qui sont effectivement les seuls législateurs. »

³ G. Mara, art. cit., p. 387 : « philosophy is capable of providing a positive standard for politics in that the best city is also that community which would be consistent with the nature and development of θεωρία. »

⁴ C. Barrachi, *Aristotle's Ethics as First Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 306 évoque : « a political practice (or making) infused with intellectual insight and a speculative posture involved in ethico-political matters ».

⁵ E. Shaw, art. cit., p. 35 : « The theoretic life is of ultimate value to the social life of the city : far from inhibiting the activity of humans *qua* political beings, it guards and guarantees the very possibility of such flourishing. »

⁶ C'est pour cela que A. O. Rorty ne veut pas mettre en compétition les deux genres de vie dans la pensée aristotélicienne. A. O. Rorty, art. cit., p. 343 : « A full and happy life involves the proper development and exercise of these potentialities, actualizing them for their own sakes, because engaging in these activities *is* living the life of a human being, and not merely because they also promote and assure the sort of life that gives contemplation its widest play. »

⁷ A. O. Rorty, art. cit., p. 358 : « Is it one of the signs, as well as one of the aims of a good polity that the activities of contemplation and the comprehensive practical life support each other. »

contre l'écueil d'un immanentisme politique qui, par inertie, reconduit sans les interroger les idéologies, les pratiques et les habitudes politiques d'une société¹.

En déniaut au philosophe la capacité et la légitimité de gouverner à la place du politique, le Stagirite contribue d'autant plus à valoriser ce qui confère au véritable politique sa légitimité dans la prétention au pouvoir : son éducation – *παιδεία* – et la vertu qui en est le fruit : la prudence – *φρόνησις*. En effet c'est la prudence qui fonde à la fois l'autorité et la compétence du législateur. Aristote manifeste donc une forme de confiance dans la force de la prudence et dans sa capacité à rendre possible, dans le cadre politique, le dépassement de l'opposition caricaturale, stérile et dangereuse entre la sagesse théorique et la sagesse pratique.

Sans rentrer pour l'instant dans le détail des processus psychologiques et éthiques qui la font posséder par un individu – qui feront l'objet du dernier chapitre de notre travail² – il est nécessaire de rappeler que c'est par l'éducation morale, qui passe notamment par l'obéissance à la loi, qu'elle s'acquiert. Car c'est par l'éducation que les hommes deviennent bons, grâce à la nature, à certaines habitudes et au déploiement en eux de la raison. En harmonisant ces trois facteurs le législateur éduque les citoyens et leur permet d'acquérir cette capacité à bien juger qu'est la prudence. Non réductible à l'expertise technique³, cette « vertu de la familiarité⁴ » qui nécessite une grande expérience trouve son plein achèvement dans la fonction nomothétique du véritable politique qui, en légiférant, produit à son tour les structures, notamment pédagogiques, qui permettent à la cité d'assurer son œuvre propre et d'atteindre sa finalité. En un sens il faut reconnaître que c'est *tout simplement* parce qu'il est bien éduqué que l'homme politique mérite de gouverner et d'éduquer les autres. Comme le souligne G. Jeanmart : « si c'est le *phronimos* qui est éducateur, c'est-à-dire si cette vertu est indispensable dans le cadre de l'éducation, c'est qu'il est impératif pour préserver la liberté future des citoyens qui est le but de la *paideia* que l'éducateur soit justement capable de ne pas perdre de vue ce but en vue duquel il doit poser chacun de ses gestes éducatifs. L'éducation des hommes libres est le champ

¹ Comme le souligne I. Dal Poz, « The Concept of Ethos: Aristotle and the Contemporary Ethical Debate developed », *Ethics & Politics*, XVII, 2015, 2, p. 252-282, p. 274 : « the practical philosopher is a cardinal figure in Aristotelian reflection, since it guarantees the existence of a critical circularity between the *individual ethos* and the *collective* one. Whereas the *phronimos* and *phronesis* show that immanent practice of reason, practical philosophy demonstrates that there is a reflective and transcendent movement towards the *polis* and its constitution anyway. Again, while the immanence of *phronesis* is typically conservative, since it finds its categories only inside the *polis*, the transcendence of *politikè episteme* assures a form of transformation and of dynamism. »

² Il s'agira, dans la suite de notre travail, de nous pencher sur la manière dont la *παιδεία* produit la *φρόνησις* et de comprendre, dans cette dynamique, quel rôle joue la loi entendue comme norme rationnelle positive structurant la moralité des citoyens.

³ Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent.

⁴ Nous justifierons par la suite l'utilisation de cette expression.

d'expression de sa capacité phronétique à toujours agir en considération de la fin ultime et à faire en sorte que chacun de ses gestes réalise cette fin. Le *phronimos* peut seul éduquer parce que, seul il dispose de la capacité pleine et entière de délibérer les moyens les plus efficaces pour réaliser le bien commun et la liberté citoyenne. »¹ Car c'est parce qu'il est *bien* éduqué qu'il parvient à voir² dans le particulier de chacune des situations auxquelles il est confronté ce qui est bon *hic et nunc* pour la cité qu'il gouverne. L'individu qui a été éduqué dans une cité juste et sous de bonnes lois possède donc, grâce à l'expérience et aux habitudes acquises et grâce à son engagement dans la vie de la cité³, une forme de prudence qui lui permet, une fois qu'il assume une fonction politique éminente, de bien gouverner, c'est-à-dire de bien légiférer et de bien éduquer.

(b) Le nomothète comme pédagogue : seconde approche

C'est aussi en ce sens que le nomothète est un pédagogue. En effet, l'étude que nous avons conduite de la vertu par laquelle le véritable homme politique peut être dit parfaitement juste et bon avait permis de mettre au jour l'essentielle identification qu'Aristote opère entre la figure du prudent et celle du législateur soucieux du bonheur de sa cité. Le gouvernement juste des hommes semble en effet constituer l'essentiel de l'activité de ceux qui, comme Périclès, possèdent « la faculté d'apercevoir ce qui est bon pour eux-mêmes et ce qui est bon pour l'homme en général – τὰ αὐτοῖς ἀγαθὰ καὶ τὰ τοῖς ἀνθρώποις δύνανται θεωρεῖν⁴ ». Aristote le souligne d'ailleurs à plusieurs reprises, notamment dans le premier livre de l'*EN*, qui constitue à ce titre une première exposition du rôle et de la fonction du législateur comme détenteur de la « discipline la plus souveraine et la plus éminemment maîtresse – τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς⁵ » qu'est la politique. En effet dans le premier chapitre il souligne que le rôle du politique est de prescrire « par la loi ce qu'on doit exécuter et ce dont il faut se garder – ἔτι δὲ νομοθετοῦσης τί δεῖ πράττειν καὶ τίνων ἀπέχεσθαι⁶ » afin d'atteindre cette fin qu'est le bien humain – τὰνθρώπινον ἀγαθόν⁷. De la même manière, dans les premières lignes du treizième chapitre qui clôt le livre I, à propos de la vertu finale⁸ que le bonheur en tant

¹ G. Jeanmart, *Généalogie de la docilité dans l'Antiquité et le Haut Moyen Âge*, Paris, Vrin, 2007, p. 79.

² Nous reviendrons plus tard sur la dimension perceptive et intuitive de la φρόνησις.

³ J. Crittenden, « Civic Education », in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of philosophy*, 2007.

⁴ *EN* VI, 5, 1140b9-10.

⁵ *EN* I, 1, 1094a26-27.

⁶ *EN* I, 1, 1094b5-6.

⁷ *EN* I, 1, 1094b7.

⁸ *EN* I, 13, 1102a6 : « ἀρετὴν τελείαν ».

qu'activité de l'âme exprime, il affirme : « Il semble bien que le véritable politique lui voue également l'essentiel de sa peine, puisqu'il souhaite rendre bons ses concitoyens et en faire des sujets dociles aux lois. δοκεῖ δὲ καὶ ὁ κατ' ἀλήθειαν πολιτικὸς περὶ ταύτην μάλιστα πεπονῆσθαι. βούλεται γὰρ τοὺς πολίτας ἀγαθοὺς ποιεῖν καὶ τῶν νόμων ὑπηκόους. »¹

Or rendre bons et dociles aux lois les citoyens, inciter à la vertu en prescrivant de s'abstenir de ce qui est mauvais ou d'exécuter ce qui est bon, ou encore guider à se réjouir et à se chagriner à bon escient², voilà en quoi consiste « l'éducation correcte – ἡ ὀρθὴ παιδεία³ » à laquelle Aristote appelle l'homme politique véritable à se consacrer à travers son activité politique elle-même. En effet en formulant les principes qui régissent la vie de la communauté, en édictant les prescriptions qui structurent la moralité collective, le législateur fait acte d'éducation et assume une fonction pédagogique. Comme l'explique très bien S. Cashdollar : « It is the function of the political practitioner, therefore, to legislate for the purpose of engendering excellence in the citizens of the state. *The political art is conceived as a pedagogical art*, for excellence obtains through training. »⁴

Et si éduquer consiste à conduire les âmes de la cité vers leur bien propre, et leur permettre de réaliser leur fonction, c'est alors bien la capacité pédagogique du législateur qui sert *in fine* de critère pour juger de la qualité de son action et de la légitimité de son pouvoir : « Les législateurs, en effet, cherchent à créer, chez leurs concitoyens, les habitudes qui les rendent bons et le souhait de tout législateur est celui-là. Quant à ceux qui échouent à le faire, ils ratent leur but. Et c'est là ce qui distingue un bon régime politique d'un mauvais - οἱ γὰρ νομοθέται τοὺς πολίτας ἐθίζοντες ποιοῦσιν ἀγαθοῦς, καὶ τὸ μὲν βούλημα παντὸς νομοθέτου τοῦτ' ἐστίν, ὅσοι δὲ μὴ εὔ αὐτὸ ποιοῦσιν ἀμαρτάνουσιν, καὶ διαφέρει τούτῳ πολιτεία πολιτείας ἀγαθὴ φαύλης. »⁵ La mise en place d'un système politique, à travers une constitution et des lois, et celle d'un système pédagogique qui forme moralement et instruit intellectuellement apparaissent alors comme les deux moyens privilégiés de son action. Nous pouvons sur ce point donner raison à R. Curren qui affirme : « Aristotle thus seems to identify law and education as the two fundamental and deeply interdependent tools of political practice. »⁶ Il s'agit donc de se pencher maintenant plus en détail sur ces deux dimensions de

¹ EN I, 13, 1102a7-10.

² EN II, 2, 1104b9-11.

³ EN II, 2, 1104b13.

⁴ S. Cashdollar, art. cit., p. 159. C'est nous qui soulignons. M. Defourny, *op. cit.*, p. 166 : « Il n'y a pas de politique indépendante de la pédagogie, ni de pédagogie indépendante de la politique. »

⁵ EN II, 1, 1103b3-6.

⁶ R. Curren, *op. cit.*, p. 5.

la pratique politique pour mettre au jour les processus psychologiques, éthiques et politiques qui font naître la vertu chez l'individu et dans la cité.

CHAPITRE V – LA NATURE HUMAINE FACE A
LA LOI
ET L'EDUCATION : L'ANTHROPOLOGIE
MORALE ET POLITIQUE D'ARISTOTE

INTRODUCTION

Les chapitres précédents ont permis de dessiner le contour de la figure du nomothète, les finalités de son action et la dimension éminemment pédagogique de son rôle dans la cité. Il s'agit dès lors, dans les prochains chapitres, de comprendre la place spécifique que joue la norme rationnelle que constitue la loi dans la structuration effective de la moralité des individus et dans l'acquisition de la vertu. En d'autres termes, il s'agit d'interroger la manière dont la loi intervient dans le processus par lequel les hommes deviennent bons en mettant notamment au jour le rapport qu'elle entretient avec les facteurs qu'Aristote présente au chapitre 13 du livre VII de la *Politique* comme déterminants dans la possibilité même de la vie morale et de son déploiement : la nature – φύσις –, l'habitude – ἔθος –, et la raison – λόγος¹. Dans cette triade, la nature joue un rôle tout particulier en ce qu'elle est à la fois le point de départ et la fin de l'action du pédagogue et du nomothète. Elle est point de départ en ce qu'elle constitue le fond plus ou moins déterminé – dans quelle mesure, il conviendra de l'établir – de potentialités à partir duquel et sur lequel la loi déploie son efficace et sa rationalité spécifique. Elle est fin en ce qu'elle est également visée comme destination propre de l'homme, celui-ci ayant à réaliser la fonction qui le définit *par nature* pour accéder à une forme pleine, entière et achevée d'humanité. Quel rôle joue alors la nature dans l'acquisition de la vertu ? La loi a-t-elle une fonction essentiellement coercitive vis-à-vis d'elle ou contribue-t-elle positivement à sa réalisation et à son épanouissement ? Comment le législateur et le pédagogue doivent-ils prendre en compte ses déterminations caractéristiques et celles-ci jouent-elles un rôle normatif absolu dans l'établissement des lois justes et des processus pédagogiques authentiques ?

Sans rentrer dans le détail de la problématique extrêmement vaste du naturalisme² aristotélicien, il est essentiel de se pencher sur la manière dont la loi interagit avec cette nature

¹ *Pol.* VII, 13, 1325a38-40 : « A la vérité, on devient bon et vertueux grâce à trois conditions, et ces trois conditions sont la nature, l'habitude et la raison. Ἀλλὰ μὴν ἀγαθοί γε καὶ σπουδαῖοι γίνονται διὰ τριῶν· τὰ τρία δὲ ταῦτά ἐστι φύσις, ἔθος, λόγος ».

² Posée en termes très généraux une telle problématique consiste à s'interroger sur la manière dont Aristote considère la nature et en fait – ou non – un modèle normatif et prescriptif pour penser la justice et la vertu des institutions et comportements humains. Cette question a fait l'objet d'un très grand nombre de travaux. Le dernier en date, qui propose un panorama extrêmement complet de la question, est celui de P.-M. Morel, *La Nature et le Bien. L'éthique d'Aristote et la question naturaliste*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2021. Les autres principaux travaux qui ont nourri nos réflexions sont : D. Keyt, « Three Fundamental Theorems in Aristotle's *Politics* », *Phronêsis*, 32, 1987, p. 54-79 ; G. E. R. Lloyd, « L'idée de nature dans la *Politique* d'Aristote » in P. Aubenque et A. Tordesillas (éd.), *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*, Paris, PUF, 1993, p. 135-160 ; W. Kullmann, « L'image de l'homme dans la pensée politique d'Aristote », in P. Aubenque et A. Tordesillas, *op. cit.*, p. 161-184 ; F. D. Miller Jr., *Nature Justice and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 26-66 ; « Aristotle's

humaine, tout à la fois définie par ses potentialités et marquée par une indétermination relative. Loin d'être anodine cette question engage en effet la définition et le statut de l'éducation en tant qu'elle est par excellence l'activité qui prend en charge – pour la contraindre, l'accompagner, la structurer, la réaliser, la dépasser, il conviendra de le déterminer – cette nature même, conçue comme « matière¹ » du politique. De là d'ailleurs découle la nécessité pour le législateur de connaître la nature humaine et son fonctionnement afin d'être à même de répondre aux exigences, aux contraintes et aux finalités qu'elle dessine pour l'homme : « l'objectif de l'éducation est fixé à partir d'une considération anthropologique : pour déterminer ce que doit viser l'éducation, il faut définir la nature de l'homme. »² Aristote le souligne d'ailleurs explicitement dans le premier livre de l'*EN* : « le politique a évidemment besoin de connaître³ d'une certaine façon ce que l'on sait de l'âme, exactement comme, pour soigner l'œil, on doit connaître aussi le corps entier. »⁴ Ses références constantes à la nature dans les livres VII et VIII

Political Naturalism », *Apeiron*, 22, 4, 1989, p. 195-218, ; J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, 1995, chap. 4 : « Aristotle : Nature and Mere Nature », p. 142-158 ; et « Naturalism and Greek Ethics : Aristotle and After », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. IV, in J. Cleary et D. Shartin (eds.), Lanham, New York, Londres, 1989, p. 149-171 ; J. F. Balaudé, « Nature et norme dans les traités éthiques d'Aristote », in P.-M. Morel (dir.), *Aristote et la notion de nature*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1997, p. 95-129 ; J. McDowell, « Two Sorts of Naturalism », in *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998, p. 167-197 ; M. Vegetti, « Normal, naturel, normatif dans l'éthique d'Aristote » in G. Romeyer-Dherbey et G. Aubry (dir.), *L'excellence de la vie. Sur l'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote*, Paris, Vrin, 2002, p. 63-74 ; T. Chappell, « "Naturalism" in Aristotle's Political Philosophy », in R. K. Balot (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, p. 382-398 ; J. Terrel, « φύσις et νόμος : Aristote est-il naturaliste ? », in E. Bermon, V. Laurand, J. Terrel (dir.), *Politique d'Aristote. Familles, régimes, éducation*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2011, p. 55-70 ; J. Liu, « The Limits of Aristotelian Naturalism », *The Journal of Value Inquiry*, 52, 2018, p. 269–286 ; S. Berryman, *Aristotle on the Sources of the Ethical Life*, et notamment le chap. 5 : « Naturalism in Aristotle's Politics », Oxford University Press, 2019, p. 80-101 ; Pour une approche qui lie le naturalisme aristotélicien et les problématiques plus contemporaines : M. Hähnel (ed.), *Aristotelian Naturalism. A research Companion*, Springer International Publishing, 2020.

¹ *Pol.* VII, 4, 1325b40-1326a5 : « De même en effet, qu'il faut que les divers artisans, comme le tisserand ou le constructeur de bateaux, disposent eux aussi d'une matière convenable à leur ouvrage (car plus cette matière se trouve préparées avec soin, et plus beau sera le produit de leur art), de même en est-il pour l'homme politique et le législateur qui doivent disposer de la matière appropriée convenablement apprêtée. » À plusieurs reprises Aristote compare le législateur à un artisan : *Pol.* I, 2, 1253a29-31 ; II, 8, 1268b34-38 ; II, 12, 1273b30-33 ; II, 12, 1274b18-19 ; III, 1, 1274b38 ; III, 3, 1276b1-13.

² G. Jeanmart, *Généalogie de la docilité dans l'Antiquité et le Haut Moyen Âge*, Paris, Vrin, 2007, p. 78.

³ Aristote précise ensuite que cette connaissance ne doit pas être celle du physicien, reprenant ainsi le principe de « rigueur relative » (P.-M. Morel, *op. cit.*, p. 58) exposé en *EN* I, 1, 1094b10-1095a2 qui veut que tout homme sensé conforme sa recherche et la méthode qu'il déploie à la nature de l'objet qu'il étudie et à la spécificité de la tâche qu'il s'assigne.

⁴ *EN* I, 13, 1102a18-20. On trouve des formulations, davantage platonisantes, de cette nécessité, dans le *Protreptique* : « Les médecins capables et la plupart des maîtres de gymnastique conviennent sans peine que, pour prétendre devenir médecin ou gymnaste de valeur il faut s'y connaître en matière de nature ; de même aussi les bons législateurs doivent connaître la nature, et bien plus, certes, que les premiers.

de la *Politique* en attestent également, que ce soit pour penser les étapes de l'éducation de l'enfant en fonction de la nature de son développement¹ ou pour déterminer le critère juste, que la nature fournit, pour présider à l'alternance des individus aux fonctions de gouvernants². En définitive il s'agit, en pensant les rapports entre παιδεία, φύσις et νόμος, d'éclairer à nouveau frais l'activité du pédagogue et du politique.

Pour ce faire il convient tout d'abord d'étudier la manière dont la nature est pensée comme condition nécessaire mais insuffisante à l'acquisition de la vertu puis de mettre au jour la diversité des profils anthropologiques qui l'incarnent. L'enjeu est notamment de comprendre comment interagissent, dans les questions pédagogiques et législatives, les déterminations proprement naturelles et celles qui relèvent de l'inscription politique et sociale de l'humanité dans la cité³.

(...) Dans les autres arts, en effet, c'est à partir de la nature qu'ont été découverts les meilleurs instruments (...). De même le politique doit demander certaines normes à la nature même et à la vérité, pour juger d'après elles ce qui est juste, beau et avantageux. » Aristote, *Le Protreptique*, Fragments issus du *Protreptique* de Jamblique ([84.7-85.1]), E. Des Places (éd.). Sur le rapport entre ces textes et ceux de l'*EN* et de la *Pol.* : P. Mueller-Jourdan, « La nature : un nom aux acceptions multiples – Physique et Éthique dans la pensée d'Aristote », in *Revue d'éthique et de théologie morale*, Éditions du Cerf, HS n° 261, 2010, p. 71-98, p. 89-97.

¹ *Pol.* VII, 15.

² *Pol.* VII, 14.

³ Ces interactions, à l'œuvre notamment dans la *Politique*, ont amené les commentateurs à parler de « sociobiologie » aristotélicienne. Pour une perspective générale et condensée sur cette problématique et le sens de ce terme : P. Pellegrin, « Y a-t-il une sociobiologie aristotélicienne ? » in R. Güremen et A. Jaulin (dir.), *Aristote, L'animal politique*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2017, p. 13-30.

V. A. LA PLACE DE LA NATURE DANS L'EDUCATION

V. A. 1. LA NATURE ENTRE INDETERMINATION ET PRESCRIPTION

(a) Les capacités innées et le déploiement biologique de l'être naturel

Lorsqu'au chapitre 13 du livre VII Aristote évoque la triade des facteurs conditionnant l'acquisition de la vertu, il précise d'emblée quel en est le contenu ou quelles sont les modalités spécifiques de leur efficacité. Cela le conduit tout d'abord à expliciter ce que signifie le terme φύσις en le renvoyant à la spécificité de la nature humaine : « En effet il faut d'abord naître homme, par exemple, et non pas n'importe quel autre vivant et avoir ainsi certaines qualités de corps et d'âme. Καὶ γὰρ φύσιν δεῖ πρῶτον, οἷον ἄνθρωπον ἀλλὰ μὴ τῶν ἄλλων τι ζῴων· εἶτα καὶ ποιόν τινα τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν. »¹ L'idée que l'acquisition de la vertu est soumise aux conditions naturelles dans lesquelles l'homme déploie son humanité peut être considérée de prime abord comme une évidence tautologique : pour pouvoir accomplir un comportement vertueux spécifiquement humain, il faut avant tout naître homme. Comprendre en quel sens cette tautologie est plus riche qu'elle ne le laisse paraître implique donc de comprendre – au moins sommairement – en quoi consiste et ce qu'implique la possession *naturelle* de ces « qualités de corps et d'âme ».

Le concept de φύσις qu'Aristote déploie au cœur de sa philosophie est un concept essentiellement dynamique. Son étymologie est rappelée par Aristote en *Métaphysique* Δ, 1014b16 lorsqu'il explicite les différents sens que revêt ce terme² : « On appelle nature en un sens, la génération de ce qui croît par nature, comme si on allongait le “u” de nature ; en un autre sens, c'est le premier constituant à partir duquel croît ce qui croît par nature ; en outre c'est le point de départ d'où le mouvement premier se trouve en chacun des êtres naturels en tant que tel. φύσις λέγεται ἓνα μὲν τρόπον ἢ τῶν φύομένων γένεσις, οἷον εἴ τις ἐπεκτεῖνας λέγοι τὸ υ, ἓνα δὲ ἐξ οὗ φύεται πρῶτου τὸ φύομενον ἐνυπάρχοντος· ἔτι ὅθεν ἢ κίνησις ἢ πρώτη ἐν ἑκάστῳ τῶν φύσει ὄντων ἐν αὐτῷ ἢ αὐτὸ ὑπάρχει. »³ En tant qu'elle est à la fois le point de

¹ *Pol.* VII, 13, 1332a40-42.

² Pour une présentation claire et succincte de la multiplicité des sens du terme φύσις, voir notamment : T. Lockwood, « Physis and Nomos in Aristotle's Ethics », *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*, 327, 2, 2005-2006, p. 23-35.

³ *Mét.* Δ, 1014b16-20. Aristote désigne donc ici quatre sens du terme φύσις : la croissance ou la génération des réalités qui croissent ; la réalité première et immanente à partir de laquelle croît ce qui croît ; la matière dont sont constitués les êtres naturels ; la substance ou essence des êtres naturels. Le

départ de l'être et la finalité que celui-ci vise spontanément, la nature aristotélicienne contient en elle « l'idée d'un développement spontané comportant une finalité, un τέλος immanent, qui est celui de l'auto-achèvement¹ ». Tous les êtres vivants obéissent en ce sens à une loi générale par laquelle leur être biologique déploie spontanément (même si cela se fait progressivement) un certain nombre de ses potentialités au cours du temps, en suivant une forme de programme de réalisation qui leur est immanent. Les comportements des animaux, par exemple, correspondent ainsi à une forme de caractère naturel, inné², spécifique à l'espèce, et causé par certaines qualités formelles de leur âme et par les déterminations matérielles qui les expriment et les causent à la fois³. Pour paraphraser la formule de Pindare⁴ l'on peut dire que tout être naturel devient ce qu'il est à mesure que la nature exprime en lui les potentialités finalisées et déterminées de son être. Cela vaut même pour les animaux dont les comportements peuvent être, en apparence, très proches de ceux des hommes, comme les animaux « politiques » dont parle Aristote. Pourtant, là aussi, le déploiement de leur œuvre commune est bien le produit nécessaire et non réfléchi de leur nature. Comme le souligne P. Pellegrin : « Le fait de vivre en société en réalisant une œuvre commune est, pour les abeilles, un caractère vital inné qui est indispensable à leur survie *et dont l'effectuation est automatique.* »⁵

En tant qu'il est lui-même un animal, composé hylémorphique, l'être humain n'échappe pas à cette logique biologique. Ainsi « l'homme est, de par sa constitution corporelle et même psychique, lié au système des causes qui président aux changements qui traversent le champ naturel et multiforme du vivant, comme la génération, la croissance et le développement, le vieillissement, la corruption et la mort⁶ ». De fait, certaines de ses qualités de corps et d'âmes reçues par nature se déploient nécessairement à travers le temps. L'enfant, par exemple,

chapitre 1 du livre II de la *Physique* en rajoute un autre : la φύσις est aussi le principe du mouvement interne aux étants naturels.

¹ P. Aubenque, « *Paideia* et *Phusis* dans la conception grecque antique », in P. Aubenque, *Problèmes aristotéliciens – Philosophie pratique*, Paris, Vrin, 2011, p. 93-100, p. 97.

² Cela ne veut pas dire que les animaux ne peuvent pas, selon Aristote, acquérir certaines habitudes comportementales : *Pol.* VII, 13, 1332b4.

³ Si le caractère chez l'animal est spécifique il est en revanche, chez l'homme, à la fois collectif et individuel. L'exposition des caractères ethno-géographiques en *Pol.* VII, 7 en atteste. Nous reviendrons sur cette différence. Sur l'ἦθος animal : F. Woerther, *L'èthos aristotélicien – Genèse d'une notion rhétorique*, Paris, Vrin, 2007, p. 131-145, p. 145 : « Dans le corpus biologique, l'ἦθος désigne le tempérament psychologique propre à une espèce animale, dont les qualités peuvent être inférées à partir d'une observation. Bien que les limites de sa variabilité soient fixées par la nature, l'ἦθος animal est tout de même fonction d'un certain degré d'entraînement qui relève d'une simple habitude ou, dans le cas des animaux plus évolués, d'un apprentissage. Enfin la nature de l'ἦθος est conditionnée par le milieu dans lequel évoluent les animaux et par la qualité des organes ou de certains tissus. »

⁴ Pindare, *Pythiques*, II, 72.

⁵ P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 102. Nous soulignons.

⁶ P. Mueller-Jourdan, art. cit., p. 81.

développe naturellement prioritairement les potentialités irrationnelles de son âme et ce n'est qu'avec le temps que se déploie sa faculté rationnelle : « colères, velléités et, en outre, désirs, les tout petits enfants en ont à peine nés, mais le raisonnement et l'intellect n'apparaissent normalement qu'à un âge plus avancé. φανερόν δὲ καὶ τοῦτο: θυμὸς γὰρ καὶ βούλησις, ἔτι δὲ ἐπιθυμία, καὶ γενομένοις εὐθὺς ὑπάρχει τοῖς παιδίοις, ὁ δὲ λογισμὸς καὶ ὁ νοῦς προϊούσιν ἐγγίγνεσθαι πέφυκεν. »¹ Ce développement nécessaire – si rien ne l'entrave – est d'ailleurs un des deux critères de la possession « par nature – φύσει » de telle ou telle capacité ou faculté : « En effet, la raison nous appartient par nature car si la croissance est permise et non entravée, elle sera présente en nous ; de même pour l'appétit car immédiatement, dès la naissance il nous accompagne et est présent en nous. Et c'est, ma foi ! par ces deux caractères que nous définissons ce qui est nature : par ce qui est immédiatement, dès leur naissance, accompagne tous les êtres et ce qui, du fait d'une croissance normale, nous advient – par exemple les cheveux blancs, le vieil âge, et le reste. καὶ γὰρ ὁ λόγος φύσει ὑπάρχει, ὅτι ἐωμένης τῆς γενέσεως καὶ μὴ πηρωθείσης ἐνέσται, καὶ ἡ ἐπιθυμία, ὅτι εὐθὺς ἐκ γενετῆς ἀκολουθεῖ καὶ ἔνεστιν. σχεδὸν δὲ τούτοις δυσὶ τὸ φύσει διορίζομεν, τῷ τε ὅσα εὐθὺς γιγνομένοις ἀκολουθεῖ πᾶσι, καὶ ὅσα ἐωμένης τῆς γενέσεως εὐθυπορεῖν γίγνεται ἡμῖν, οἷον πολιά καὶ γῆρας καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα. »² En ce sens la nature est bien un principe interne de mouvement, qui consiste biologiquement en un déploiement de capacités, entendues comme puissances qui s'actualisent spontanément³. Cette spontanéité peut être considérée comme la marque de la nature dans la mesure où elle n'implique, de la part de l'être concerné, aucune forme d'intervention, de choix volontaire ou de décision réfléchie – προαίρεσις. En effet, tout comme l'art, la nature « ne délibère pas – οὐ βουλευέται⁴ ». La puissance de voir par exemple, qui est une δύναμις, s'actualise par elle-même⁵, tout comme la capacité sexuelle de reproduction qui en tant que telle est l'apanage de l'homme qui « naît homme ».

C'est donc en termes de maturation que sont pensées ces capacités naturelles plutôt qu'en terme d'acquisition. Dans cette perspective, l'inachèvement de l'homme apparaît comme

¹ *Pol.* VII, 15, 1334b22-25. De la même manière l'âme humaine est le siège de certaines qualités qui ne se développent naturellement qu'avec l'âge. La conscience et le bon sens, par exemple, sont de celles-là selon Aristote. *EN* VI, 11, 1143b7-9 : « un indice – σημεῖον – en est d'ailleurs que nous croyons que cela vient automatiquement avec l'âge ; et que tel âge implique intelligence et bon sens comme si la nature en était responsable – ὡς τῆς φύσεως αἰτίας οὐσης. »

² *EE* II, 8, 1224b29-35.

³ Ces puissances sont celles qu'Aristote considère comme innées. Les sensations font partie de ce type de capacités dont l'actualisation dépend du fait d'être ou non affecté. Elles sont assimilées par Aristote à des « puissances non rationnelles ». Sur ce point : *Mét.* Θ, 2, 1046a36.

⁴ *Phys.* II, 8, 199b27 ; *PA.* II, 13, 657b1.

⁵ Ou pour le dire plus rigoureusement quand la puissance de voir est affectée par le visible.

un déploiement qui doit certes être accompagné pour ne pas être empêché, mais qui ne fait pas l'objet d'une éducation réelle dans la mesure où il est déterminé dans sa réalisation par la modalité de nécessité relative¹ qui caractérise les processus naturels. Corrélativement ces qualités ne relèvent pas d'une logique axiologique et sont neutres d'un point de vue moral dans la mesure où elles n'engagent pas la vertu ou le vice des individus. Elles relèvent en revanche d'une forme d'excellence naturelle en ce qu'elles sont l'expression biologique de ce que la nature cherche à déployer en l'homme² et de ce qui est nécessaire pour l'acquisition d'une excellence plus proprement humaine. Sur ce point P. Pellegrin a donc raison de souligner que : « La Nature s'est contentée de donner, ce qui, assurément, n'est pas peu de choses, les conditions physiques nécessaires au développement éthique des êtres humains et à la naissance et à l'histoire des cités. »³

Les « qualités de corps et d'âme » entendues dans cette perspective sont alors celles qui ne peuvent pas ne pas se déployer chez l'humain⁴, à partir du moment où il possède une nature spécifiquement humaine. Elles renvoient à ce que J. Annas appelle « the raw material of mere nature⁵ ». Mais si ces qualités constituent donc des « conditions nécessaires » à l'acquisition de la vertu, elles n'en sont pas pour autant suffisantes dans la mesure où précisément l'acquisition de celle-ci relève d'une autre logique en raison de la spécificité de la nature humaine elle-même : son caractère rationnel.

(b) Indétermination relative, nature rationnelle et capacités acquises

En effet, à côté des capacités non rationnelles qu'il possède en commun avec le reste des animaux, Aristote dépeint l'homme, en tant qu'il possède le λόγος, comme siège de

¹ Cette nécessité n'est pas parfaitement stricte dans la mesure où la matière entre en jeu et peut venir contrarier ce qu'on pourrait appeler, sans charge théorique ni polémique ici, le dessein de la nature. Nous reviendrons par la suite sur la modalité spécifique de la contingence et sur son rôle dans la conception aristotélicienne du « domaine des affaires humaines ».

² C'est en ce sens qu'on peut dire qu'il est « bon » pour l'homme qu'il puisse respirer ou voir, quand bien même il n'est pas directement et volontairement à l'origine de ce type d'activité.

³ P. Pellegrin, art. cit., p. 30.

⁴ Sauf cas exceptionnel, souvent lié à la résistance de la matière à se soumettre à la forme qui la détermine. En effet « dans la nature, les choses se produisent éternellement de la même façon, si rien ne s'y oppose. ἐν δὲ τοῖς φυσικοῖς ἀεὶ οὕτως, ἂν μὴ τι ἐμποδίσῃ. » *Phys.* II, 8, 199b25-26.

⁵ J. Annas, « Aristotle's "Politics": A Symposium: Aristotle on Human Nature and Political Virtue », *The Review of Metaphysics*, vol. 49, n° 4, juin 1996, p. 731-753, p. 735. On trouve une telle conception de la nature « brute » déployée tout au long du livre VII de la *Politique* : en *Pol.* VII, 4, 1326a5-7 ; de nombreuses fois en VII, 7 : 1327b18-20 ; 1327b33-36 ; 1328a9-10 ; 1328a17-18 ; VII, 9, 1329a14-16 ; VII, 10, 1330a28-30 ; VII, 13, 1332a34-b11 ; VII, 14, 1332b35-41 ; VII, 15, 1334b6-8 ; VII, 17, 1336b40-1337a3.

capacités rationnelles qui sont acquises (contrairement aux premières qui sont innées et se déploient naturellement) soit « par habitude – δὲ ἔθει – comme la puissance de jouer de la flûte – οἶον τῆς τοῦ ἀυλῆϊν¹ » soit « par apprentissage – δὲ μαθήσει – comme la puissance de pratiquer les arts – οἶον τῆς τῶν τεχνῶν² ». Corrélativement, alors que les puissances non rationnelles se déploient en ne produisant qu'un seul et unique effet, les puissances rationnelles en revanche sont, elles, susceptibles de produire des effets contraires³. De ce fait c'est le désir ou le choix délibéré – προαίρεσις – de l'homme qui intervient et fait se déployer ces puissances dans un sens ou dans l'autre, en fonction de la décision et donc de la raison⁴ de l'homme : « En effet, quel que soit celui des deux contraires qu'on désire *après en avoir décidé*, on le produira chaque fois que, selon le mode de sa puissance, on a à disposition et à proximité ce qui peut être affecté. »⁵ De ce fait ces puissances ne s'exercent pas à travers la modalité déterministe – puisqu'elles relèvent du choix et de la décision humaine – à laquelle obéissent les puissances non-rationnelles. Elles introduisent par là même une forme de relative indétermination dans la manière dont l'homme peut déployer ses potentialités. En effet, là où l'acte de voir découle de la puissance que représente la faculté de voir, il n'en est pas de même pour le fait d'acquérir la vertu. La capacité à être vertueux, n'est pas innée et n'advient qu'après avoir pratiqué l'activité préalablement alors que ce n'est pas l'habitude de voir, qui crée la possibilité de la vue. En revanche, c'est bien l'habitude des actions courageuses qui produit la disposition au courage ou la production d'un objet qui rend producteur : « C'est pourquoi on est d'avis qu'il est impossible d'être bâtisseur si on n'a rien bâti ni citharède si on n'a pas joué de la cithare. En effet, qui apprend à jouer de la cithare apprend à jouer de la cithare en jouant de la cithare et de même pour les autres apprentissages. διὸ καὶ δοκεῖ ἀδύνατον εἶναι οἰκοδόμον

¹ *Mét.* Θ, 5, 1047b32.

² *Mét.* Θ, 5, 1047b33.

³ *Mét.* Θ, 2, 1046b4-7 : « Et toutes les puissances rationnelles sont puissances des contraires en étant les mêmes, alors que les non-rationnelles sont chacune puissances d'une seule chose, par exemple le chaud est seulement puissance de chauffer alors que la médecine est puissance de maladie et de santé. » Sur ces puissances et la complexité de l'établissement de leur ambivalence : D. Lefebvre, « Comment bien définir une puissance ? Sur la notion de puissance des contraires en *Métaphysique* Θ, 2 », *Philosophie Antique*, 3, 2003, p. 121-144. D. Lefebvre s'attache à distinguer la monovalence de la puissance platonicienne de l'ambivalence de la puissance aristotélienne mais il conclut son article en reconduisant en grande partie la seconde à la première : « Si tout cela est juste, il apparaît qu'il n'est pas si facile de vraiment dépasser le concept platonicien de puissance monovalente. » (p. 142.)

⁴ D. Lefebvre, art. cit., p. 139 : « Aristote cherche à inscrire la contrariété dans la structure même de la puissance qui s'accompagne de raison : c'est en tant qu'elle possède la raison qu'une telle puissance est ouverte aux contraires, et non en tant que puissance. (...) C'est le *logos* ou la raison même qui en fait des puissances des contraires. » Voir sur ce point : *Mét.* Θ, 2.

⁵ *Mét.* Θ, 5, 1048a11-13. Nous soulignons.

εἶναι μὴ οἰκοδομήσαντα μηθὲν ἢ καθαριστὴν μηθὲν καθαρίσαντα: ὁ γὰρ μανθάνων καθαρίζειν καθαρίζων μανθάνει καθαρίζειν, ὁμοίως δὲ καὶ οἱ ἄλλοι. »¹

Aristote ne souligne d'ailleurs pas autre chose à propos de la vertu lorsqu'il affirme que : « ce n'est ni naturellement, ni contre-nature que nous sont données les vertus. Au contraire, la nature nous a faits pour les recevoir – Οὐτ' ἅπα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίγνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς² ». Cette réceptivité de la nature à la possibilité de la vertu est précisément ce en quoi consistent ces « puissances rationnelles » susceptibles à la fois de produire le vice et la vertu³. En effet, précise Aristote : « tout ce que la nature met à notre disposition, nous l'apportons d'abord sous forme de capacités – ἔτι ὅσα μὲν φύσει ἡμῖν παραγίνεται, τὰς δυνάμεις τούτων πρότερον κομιζόμεθα⁴ ». Ainsi les capacités relatives à l'acquisition de la vertu relèvent d'une potentialité qui peut tout à fait ne pas être actualisée et qui relève donc d'une logique artificielle d'acquisition qui appelle à une éducation, au sens fort du terme. Pour le dire autrement, ce n'est pas parce qu'un individu possède la capacité de devenir bon, naturellement, qu'il deviendra naturellement bon. Contrairement aux capacités innées qui se réalisent comme « automatiquement » sous le simple effet du déploiement de la nature biologique de l'homme en raison de son caractère finalisé, la capacité à devenir vertueux n'est pas régie par un principe de finalité qu'on pourrait qualifier d'univoque ou d'unidirectionnel, ou par un pur déterminisme naturel⁵. Comme le dit justement J. Annas en une formule efficace : « Mere nature is explicitly no guide to what is better and what worse⁶ ». Aussi lorsqu'Aristote évoque la nature humaine dans sa relation à la vertu qui lui est spécifique il semble alors se situer sur le plan d'une puissance qui peut être considérée à son état naturel comme relativement neutre axiologiquement, c'est-à-dire comme ne déterminant pas naturellement la possession ou non de la vertu et comme n'indiquant pas spontanément la voie

¹ *Mét.* Θ, 8, 1049b29-32.

² *EN* II, 1, 1103a23-25.

³ G. Vattimo, *Il concetto del fare in Aristotele*, Turin, Giappichelli, 1961, p. 60 : « While virtue does not necessarily itself derive from nature, nature has as it were, an aptitude as well as a requirement for it. (...) The definition of Virtue is the only one that Aristotle leaves outside the categories of the κατὰ φύσιν (or φύσει) and παρὰ φύσιν ».

⁴ *EN* II, 1, 1103a26-27.

⁵ La conséquence en est que la vertu ne peut pas faire l'objet d'une transmission héréditaire. On retrouve cette idée exprimée en *Pol.* I, 6, 1255b1-4 lorsqu'Aristote réfléchit au statut de l'esclave et à son caractère naturel. A propos de ceux qui estiment que ce statut relève exclusivement de la biologie il explique : « Ils estiment en effet que, de même qu'un être humain naît d'un être humain, un animal sauvage d'un animal sauvage, un homme de bien naît d'un homme de bien (...). La nature veut faire cela souvent, mais elle ne le peut pas. »

⁶ J. Annas, art. cit., p. 735.

qui mène à son accès¹. La capacité à la vertu n'est donc pas unilatéralement – contrairement aux capacités innées – une excellence en puissance. En effet « l'homme naît pourvu d'armes pour la prudence et la vertu, dont il peut se servir à des fins absolument inverses – ὁ δὲ ἄνθρωπος ὄπλα ἔχων φύεται φρονήσει καὶ ἀρετῇ, οἷς ἐπὶ τὰναντία ἔστι χρῆσθαι μάλιστα. »²

Cette ambivalence renvoie à cette « indétermination relative » qui situe l'homme dans un entre-deux qui le rend, par nature, susceptible à la fois de la plus grande vertu et du plus grand vice. Et c'est dans cette dynamique que la nature spécifique de l'homme se loge. Comme le souligne E. Weil : « L'homme, pourrait-on dire selon une formule un peu paradoxale, n'est pas un être naturel. Il n'est pas déterminé par la nature dans le sens où l'est tout autre produit de la nature, qui n'est plus ce qu'il doit être quand il sort des limites propres à son espèce. (...) Mais l'homme dépasse en quelque façon le cadre de la biologie. »³ Ainsi l'homme « qui est à la fois un être vivant et un être éthique et politique » ne vit pas uniquement au niveau de la simple nature mais « relève de la biologie *et* de l'éthique⁴ ».

L'acquisition de la vertu semble donc renvoyée à une logique essentiellement artificielle qui répond à l'incapacité structurelle de l'homme à réaliser naturellement – c'est-à-dire spontanément et sans intervention artificielle extérieure – sa fonction propre. Non seulement celle-ci nécessite une forme d'artifice mais cette intervention est également toujours susceptible de produire l'effet contraire de la disposition qu'elle comptait inculquer en cultivant chez l'individu éduqué le vice plutôt que la vertu. En effet l'artificialité du mode d'acquisition de la vertu semble évacuer la référence à la nature et laisser l'homme, par là même, dans une situation de fragilité – pour reprendre l'élégante expression de M. Nussbaum⁵ – qui justifie, anthropologiquement, la nécessité d'une éducation spécifiquement consacrée à l'inculcation en

¹ Paradoxalement ces vertus sont désignées en certaines occasions par Aristote sous le terme de « vertu naturelle – φυσικὴ ἀρετὴ ». Nous reviendrons sur leur statut spécifique lorsqu'il s'agira d'étudier le bon naturel que le législateur peut espérer des citoyens selon ses vœux.

² *Pol.* I, 2, 1253a34-35. Il précise ensuite : « C'est pourquoi il est le plus impie et le plus féroce quand il est sans vertu et le pire des animaux dans ses dérèglements sexuels et gloutons. διὸ ἀνοσιώτατον καὶ ἀγριώτατον ἄνευ ἀρετῆς, καὶ πρὸς ἀφροδίσια καὶ ἐδωδὴν χεῖριστον. » Cette possibilité est reconduite par Aristote en *Pol.* I, 2, 1253a1-4 au rapport que l'homme entretient avec sa propre nature politique et donc à son rapport à la loi et à la justice : « Il est manifeste, à partir de cela, que la cité fait partie des choses naturelles, et que l'homme est par nature et un animal politique, et que celui qui est hors cité, naturellement et non par hasard, est soit un être dégradé, soit un être surhumain. ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἢ πόλις ἐστί, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἤτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος. »

³ E. Weil, « L'anthropologie d'Aristote », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 51^e année, n° 1, janv. 1946, p. 7-36, p. 15. Voir également p. 30 : « L'homme est un être naturel déterminé par ce trait, qu'il n'appartient pas entièrement à la nature. »

⁴ P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 107.

⁵ M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

l'homme du bien et de la vertu¹. Cette nécessité, *in fine* semble d'ailleurs pouvoir être reconduite à la condition mortelle de l'homme. Comme l'a parfaitement établi A. Merker dans son ouvrage *Une morale pour les mortels*, l'être déficient de l'homme brouille son identité et marque du sceau de la fragilité la réalisation de ce qu'il est appelé à être : « sa condition d'être en défaut entraîne immédiatement le fait pour lui de ne pas être pleinement ce qu'il est. Plus grave encore, elle contient la possibilité même de sa dénaturation. Son état d'être en manque fait de lui un être mal défini, mal précisé, encore inabouti, marqué par de l'absence et de l'imperfection. L'identité même de ce qui est en défaut manque de fermeté. »²

Cette indétermination relative, qui fonde le caractère distinctif du rapport que l'homme entretient avec sa nature par rapport aux autres animaux, constitue donc le lieu propre dans lequel l'homme peut répondre volontairement – et en ce sens librement – à l'inachèvement de sa nature. Cet inachèvement est d'ailleurs d'autant plus problématique qu'il l'éloigne de la nature animale tout en étant le lieu de la manifestation d'une finalité qui lui indique tout de même – même minimalement ou confusément – la fonction spécifique qu'il doit développer ou l'œuvre propre qu'il doit réaliser³ pour atteindre pleinement sa nature entendue comme fin. Et c'est d'ailleurs celle-ci qui semble ramener une forme de normativité naturelle dans la conception aristotélécienne de l'éducation – au moins minimalement – en ce qu'elle exprime une téléologie⁴ qui fournit à l'homme des critères génériques de ce qui constitue une activité spécifiquement humaine.

(c) Hylémorphisme et téléologie : la fin de l'éducation

Nous avons vu que la nature de l'homme consiste avant toute chose selon Aristote en la possession de « certaines qualités de corps et d'âme – ποιόν τινα τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν⁵ » qui définissent l'homme essentiellement. En effet la notion de qualité désigne dans les *Catégories*

¹ E. Weil, art. cit., p. 17 : « Dans le monde tel qu'il est, les conditions requises sont normalement données : l'homme peut agir, se réaliser, être heureux. Mais, pour y parvenir, il doit être *éduqué*. » C'est lui qui souligne.

² A. Merker, *Une morale pour les mortels – L'éthique de Platon et d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 75.

³ « Œuvre propre » et « fonction spécifique » traduisent ici le même terme grec : ἔργον. Nous reviendrons sur ce terme et sa traduction.

⁴ Cette téléologie est exposée par Aristote dans les chapitres du livre I de l'*EN*, consacrés à la connaissance minimale de l'âme que le législateur doit acquérir afin de mettre en place des dispositions et des normes conformes à ce que la spécificité de la nature humaine commande. En effet, « le politique a évidemment besoin de connaître d'une certaine façon ce que l'on sait de l'âme, exactement comme, pour soigner l'œil, on doit connaître aussi le corps entier. » *EN* I, 13, 1102a18-20.

⁵ *Pol.* VII, 13, 1332a41.

aristotéliennes « ce en vertu de quoi on est dit être tel – καθ' ἣν ποιοί τινες λέγονται¹ » et renvoie, en *Métaphysique* Δ, à ce qui constitue la substance même d'un individu². Le composé hylémorphique constitue donc la substance première et en ce sens le fond naturel à partir duquel se déploient les potentialités spécifiquement humaines. Or cet hylémorphisme implique un type spécifique et déterminant de relation entre ses parties. Car si « l'être vivant est d'abord composé d'une âme et d'un corps – τὸ δὲ ζῶον πρῶτον συνέστηκεν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος³ » Aristote précise d'emblée à leur propos que « la nature a destiné l'une à commander l'autre à obéir. ὧν τὸ μὲν ἄρχον ἐστὶ φύσει τὸ δ' ἄρχόμενον. »⁴ Le registre sur lequel est thématisée la possession de la nature renvoie donc ici à un paradigme politique⁵ qui introduit une dimension hiérarchique naturelle entre ses différentes composantes. Ce paradigme hiérarchique se déploie aussi au sein même des parties de l'âme qui de la même manière entretiennent une relation de pouvoir. Composée de deux parties principales l'âme humaine « a une part irrationnelle et une part qui détient la raison – τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι, τὸ δὲ λόγον ἔχον. »⁶ La partie irrationnelle de l'âme est elle-même composée d'une part végétative, que tous les êtres vivants partagent et qui est « responsable de la nutrition et de la croissance – τὸ αἴτιον τοῦ τρέφεσθαι καὶ αὔξεσθαι⁷ », et d'une partie appétitive, qui est elle aussi irrationnelle, mais qui « participe toutefois de la raison par un côté – μετέχουσα μέντοι πῆ λόγου⁸ » dans la mesure où elle peut écouter la raison et se conformer à ses injonctions. Au sommet de cette structure psychique hiérarchique l'homme possède la faculté rationnelle : « la fonction de penser et l'intelligence – τὸ διανοητικὸν τε καὶ νοῦς⁹ ». Cette faculté, propre de l'homme, le démarque¹⁰ du reste des

¹ *Cat.* I, 8, 8b25.

² *Mét.* Δ, 1020a34-1020b1 : « qualité se dit en un sens de la différence de la substance formelle, par exemple un humain est un animal d'une certaine qualité parce qu'il est bipède, un cheval parce qu'il est quadrupède, le cercle est une figure d'une certaine qualité en ce qu'il n'a pas d'angle parce que la différence selon la substance est une qualité. » Cette identification entre la question de l'être et de la substance est également réaffirmée en *Mét.* Z, 1041b7-9 : « Pourquoi ceci est-il un humain ou pourquoi ceci qui possède ce corps est-il un humain ? En conséquence on cherche la cause de la matière, c'est à dire la forme par laquelle quelque chose est, c'est-à-dire la substance. »

³ *Pol.* I, 5, 1254a34-35.

⁴ *Pol.* I, 5, 1254a35-36.

⁵ Il est compliqué d'établir dans l'œuvre d'Aristote quel est – du cosmique, du psychologique ou du politique – le premier.

⁶ *EN I*, 13, 1102a27-28.

⁷ *EN I*, 13, 1102a33.

⁸ *EN I*, 13, 1102b13-14.

⁹ *DA II*, 3, 414b18 ; 415a8-9.

¹⁰ Cette distinction qui le démarque n'implique pas pour autant que l'homme ne puisse être étudié, comme tout animal, par le zoologiste. Sur cette question de la place de l'humanité dans la zoologie aristotélienne : J. G. Lennox, « The Place of Mankind in Aristotle's Zoology », *Philosophical Topics*, Spring 1999, vol. 27, n° 1, p. 1-16. Dans cet article il montre en quoi paradoxalement l'exclusion de l'étude de la raison par le zoologiste n'implique pas pour Aristote, bien au contraire, l'exclusion de

animaux¹ et lui permet de mener « une certaine vie active à mettre au compte de ce qui, d'un côté, obéit à la raison, et de l'autre la possède et réfléchit – *πρακτική τις τοῦ λόγου ἔχοντος*: τούτου δὲ τὸ μὲν ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ, τὸ δ' ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον² » qui constitue sa fonction propre³. Dès lors « naître homme » et ainsi posséder une âme humaine avec certaines qualités c'est aussi posséder une certaine fonction, dont la réalisation est l'excellence de la nature.

La nature de l'homme est donc normative en ce que l'arrangement de ses parties contraint, pour que celui-ci puisse déployer normalement ses potentialités, à respecter une certaine hiérarchie et à diriger ses comportements dans le sens de ce qui est considéré comme la finalité naturelle qui le définit. Ainsi dans le chapitre 15 du livre VII Aristote affirme la nécessité « de mettre en premier lieu le soin du corps, avant celui de l'âme, et de se soucier ensuite du désir. *πρῶτον μὲν τοῦ σώματος τὴν ἐπιμέλειαν ἀναγκαῖον εἶναι προτέραν ἢ τὴν τῆς ψυχῆς, ἔπειτα τὴν τῆς ὀρέξεως⁴* ». Et il précise ensuite : « c'est néanmoins en vue de l'intellect qu'on doit se soucier du désir, en vue de l'âme qu'on doit se soucier du corps. *ἔνεκα μὲντοι τοῦ νοῦ τὴν τῆς ὀρέξεως, τὴν δὲ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς*. »⁵ En effet si la nature aristotélicienne est toujours « un acheminement vers une nature – *ὁδὸς ἐστὶν εἰς φύσιν⁶* », elle se définit alors essentiellement par son *τέλος*. Car comme le souligne Aristote, « la nature d'une chose, c'est sa fin, ce qu'est chaque chose une fois sa croissance achevée, c'est cela que nous appelons la nature de chaque chose, par exemple d'un homme, d'un cheval, d'une famille. *ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν*: οἷον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης, ταύτην φημὲν τὴν φύσιν εἶναι ἐκάστου, ὥσπερ ἀνθρώπου ἵππου οἰκίας. »⁷ Et celle-ci correspond, chez l'homme, à l'exercice de sa raison. En effet « pour nous, la fin de la nature, c'est la raison et l'intellect – *ὁ δὲ λόγος ἡμῶν*

l'analyse de l'homme comme objet d'étude dans ses traités biologiques. Sur ce point : *DA II, 2, 413b14-29*.

¹ *Pol. VII, 13, 1332b3-5* : « Quoi qu'il en soit, les autres animaux vivent surtout grâce à leur nature, quelques-uns toutefois, un peu grâce à leurs habitudes ; mais l'homme, lui, vit aussi par la raison : seul, en effet, il possède la raison ».

² *EN I, 6, 1098a3-5*.

³ L'idée que l'homme possède une fonction qui lui est propre et dans laquelle réside son excellence spécifique est un *topos* déjà exposé par Platon en *Rép. I, 352d-353b* : « Dis-moi, le cheval n'a-t-il pas, à ton avis, une fonction qui lui est propre ? – Si – N'admetts-tu pas que la fonction, soit du cheval, soit de tout autre animal, c'est ce qu'on peut faire uniquement ou du moins le plus parfaitement par cet animal seul ? (...) Mais tout ce qui est chargé d'une fonction n'a-t-il pas aussi une vertu qui lui est propre ? Et pour en revenir à mes exemples de tout à l'heure, les yeux, disons-nous, ont une fonction ? ».

⁴ *Pol. VII, 15, 1334b25-27*.

⁵ *Pol. VII, 15, 1334b27-28*.

⁶ *Phys. II, 1, 193b13*.

⁷ *Pol. I, 2, 1252b32-34*.

καὶ ὁ νοῦς τῆς φύσεως τέλος¹ ». La normativité de la nature réside ici dans la nécessité – pour que l’âme comme le corps puissent déployer leurs potentialités respectives – que le principe devant commander par nature commande². En d’autres termes, inverser la hiérarchie de l’âme et du corps conduit à grever la possibilité pour l’homme d’atteindre à la fonction qui lui est propre et donc à réaliser pleinement sa nature entendue comme *fin* à laquelle il tend³. La normativité de la nature est en effet intrinsèquement liée au principe téléologique qui régit le fonctionnement des réalités naturelles même si, nous le verrons par la suite, elle est d’emblée relativisée à la considération du fait que cet ordre hiérarchique peut paradoxalement chez l’homme ne pas être mis en place en raison de sa relative plasticité. Cette dimension hiérarchique et normative est d’ailleurs soulignée avec insistance par Aristote lorsqu’il explique que « le naturel » de l’homme doit être étudié à partir du cas de « l’homme parfaitement sain de corps et d’âme en qui cette prédominance de l’âme est manifeste – τὸν βέλτιστα διακείμενον καὶ κατὰ σῶμα καὶ κατὰ ψυχὴν ἄνθρωπον θεωρητέον, ἐν ᾧ τοῦτο δῆλον⁴ » et dont la figure joue dès lors le rôle de norme, de référent. En effet « il est manifeste qu’il est à la fois conforme à la nature et avantageux que le corps soit commandé par l’âme et que la partie passionnée le soit par l’intellect, c’est-à-dire par la partie qui possède la raison alors que leur égalité ou l’interversion de leurs rôles est nuisible à tous. ἐν οἷς φανερόν ἐστιν ὅτι κατὰ φύσιν καὶ συμφέρον τὸ ἄρχεσθαι τῷ σώματι ὑπὸ τῆς ψυχῆς, καὶ τῷ παθητικῷ μορίῳ ὑπὸ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ μορίου τοῦ λόγον ἔχοντος, τὸ δ’ ἐξ ἴσου ἢ ἀνάπαλιν βλαβερόν πᾶσιν. »⁵ On comprend alors pourquoi Aristote affirme que « c’est en portant ses regards sur tout cela que l’homme d’État doit légiférer, tenant compte des parties de l’âme et de leurs activités, et eu égard, de préférence, aux biens meilleurs et aux fins. πρὸς πάντα μὲν τοίνυν τῷ πολιτικῷ βλέποντι νομοθετητέον, καὶ κατὰ τὰ μέρη τῆς ψυχῆς καὶ κατὰ τὰς πράξεις αὐτῶν, μᾶλλον δὲ πρὸς τὰ βελτίω καὶ τὰ τέλη. »⁶

Dans cette perspective c’est bien en vue du déploiement de la rationalité que l’éducateur doit penser la chronologie de son éducation et les étapes spécifiques de son parcours pédagogique⁷ et c’est donc bien en partie dans la nature biologique qu’il fonde la spécificité des

¹ *Pol.* VII, 15, 1334b15.

² Il faut préciser dès à présent que le seul principe de la supériorité de l’instance devant naturellement commander ne suffit pas à définir le *bon usage* de la raison. Nous reviendrons sur ce point déterminant.

³ C’est ce que souligne l’expression « être dégradé – φαῦλός ἐστιν » pour désigner celui dont l’âme et le corps entretiennent une relation « contre-nature – παρά φύσιν ».

⁴ *Pol.* I, 5, 1254a37-39.

⁵ *Pol.* I, 5, 1254b6-9.

⁶ *Pol.* VII, 14, 1333a37-39.

⁷ G. Jeanmart, *op. cit.*, p. 83 : « La préséance chronologique est donc inverse à la préséance logique ou ontologique, ce qui implique que le soin du corps se fasse avant mais en fonction du soin de l’âme, et que le soin de la partie irrationnelle de l’âme se fasse avant mais en fonction de sa partie rationnelle. »

normes qu'il établit. Comme le souligne R. Bodéüs : « vu l'antériorité du désir par rapport à l'intellect c'est donc une nécessité biologique qui oblige à éduquer d'abord par l'habitude là où la raison fait défaut, comme c'est aussi une nécessité biologique qui fonde la nécessité de l'éducation en général, et en particulier celle du premier âge. »¹ Alors que la modalité essentiellement artificielle de l'acquisition de la vertu morale éloignait la référence à la nature conçue comme lieu potentiel d'expression de ce qui est bon pour l'homme, la fonction propre qui le définit essentiellement semble donc réintroduire la normativité de la nature à un niveau seulement générique en exposant l'activité par laquelle l'homme déploie son humanité. Et si à un niveau générique, la possession du λόγος est le critère de l'humanité, elle est aussi, à un niveau individuel ce qui définit par là-même l'identité de nos actes et donc de notre caractère : « On dit aussi qu'on est maître de soi ou qu'on ne l'est pas, selon que l'intelligence exerce en lui l'autorité ou non, dans l'idée que c'est elle qui constitue chacun de nous. Et les actes qu'on passe pour avoir exécutés soi-même, c'est-à-dire de son plein gré, sont principalement ceux qui s'accompagnent de raison. Voilà donc ce qui constitue chacun de nous, du moins principalement, ça ne fait pas l'ombre d'un doute et il est clair que c'est ce à quoi l'honnête homme accorde le plus d'attachement. και ἐγκρατῆς δὲ και ἀκρατῆς λέγεται τῷ κρατεῖν τὸν νοῦν ἢ μή, ὡς τούτου ἐκάστου ὄντος: και πεπραγῆναι δοκοῦσιν αὐτοῖ και ἐκουσίως τὰ μετὰ λόγου μάλιστα. ὅτι μὲν οὖν τοῦθ' ἕκαστός ἐστιν ἢ μάλιστα, οὐκ ἄδηλον, και ὅτι ὁ ἐπιεικῆς μάλιστα τοῦτ' ἀγαπᾷ. »² La pleine possession de l'humanité, condition nécessaire à l'acquisition de la vertu, passe donc par un usage personnel et intégré de la raison.

(d) Bien générique et bien spécifique : première approche

Pour autant, si l'argument de la fonction propre permet à un niveau générique de fonder l'ancrage naturel de l'excellence proprement humaine – notamment vis-à-vis des activités qu'il partage avec les animaux – Aristote précise bien que le déploiement *générique* de la rationalité ne suffit pas à en fonder l'excellence *spécifique*. Citons pour l'établir, la définition qu'Aristote formule du bien humain dans le premier livre de l'*EN* :

« Or s'il y a une fonction de l'homme consistant dans une activité de l'âme conforme à la raison, ou qui n'existe pas sans la raison, et si nous disons que cette fonction est génériquement la même dans un individu quelconque

¹ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 109-110.

² *EN* IX, 8, 1168b35-1169a3.

et dans un individu de mérite (ainsi, dans un cithariste et dans un bon cithariste, et ceic est vrai, d'une manière absolue, dans tous les cas), l'excellence due au mérite s'ajoutant à la fonction (car la fonction du cithariste est de jouer de la cithare, et celle du *bon* cithariste d'en *bien* jouer) ; s'il en est ainsi, si nous posons que la fonction de l'homme consiste dans un certain genre de vie, c'est-à-dire dans une activité de l'âme et dans des actions accompagnées de raison ; si la fonction d'un homme vertueux est d'accomplir cette tâche, et de l'accomplir bien et avec succès, chaque chose au surplus étant bien accomplie quand elle l'est selon l'excellence qui lui est propre : – dans ces conditions, c'est donc que le bien pour l'homme consiste dans une activité de l'âme en accord avec la vertu, et, au cas de pluralité de vertus, en accord avec la plus excellente et la plus parfaite d'entre elles. εἰ δ' ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου, τὸ δ' αὐτό φαμεν ἔργον εἶναι τῷ γένει τοῦδε καὶ τοῦδε σπουδαίου, ὥσπερ κιθαριστοῦ καὶ σπουδαίου κιθαριστοῦ, καὶ ἀπλῶς δὴ τοῦτ' ἐπὶ πάντων, προστιθεμένης τῆς κατὰ τὴν ἀρετὴν ὑπεροχῆς πρὸς τὸ ἔργον: κιθαριστοῦ μὲν γὰρ κιθαρίζειν, σπουδαίου δὲ τὸ εὔ: εἰ δ' οὕτως, ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωὴν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου, σπουδαίου δ' ἀνδρὸς εὔ ταῦτα καὶ καλῶς, ἕκαστον δ' εὔ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται: εἰ δ' οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. »¹

Sans rentrer pour l'instant dans l'étude détaillée du rôle de la raison et de son essentielle ambivalence², il convient de souligner que la distinction qu'Aristote opère entre la définition générique du bien humain et sa définition spécifique met à nouveau à distance la référence à la nature comme norme dans le mécanisme d'acquisition de la vertu et dans la détermination de ce qu'est le comportement vertueux qu'il convient d'adopter. En effet la définition spécifique du bien humain introduit une composante qualitative dans l'usage de la raison par laquelle le déploiement naturel de la fonction de l'homme ne suffit plus à lui seule pour déterminer ce qui

¹ EN I, 6, 1098a7-18. La suite du texte, que nous avons en partie étudiée lorsqu'il s'agissait de distinguer « activité vertueuse » et « genre de vie conduite selon la vertu » est déterminante : « 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. ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείῳ. μία γὰρ χελιδὼν ἕαρ οὐ ποιεῖ, οὐδὲ μία ἡμέρα: οὕτω δὲ οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαίμονα μία ἡμέρα οὐδ' ὀλίγος χρόνος. » Nous reviendrons sur ce point dans le chapitre suivant.

² Sur lesquels nous reviendrons dans le chapitre suivant.

est bon. Comme le souligne J.-F. Balaudé : « Le bien ne se déduit pas naturellement de la fonction, car on peut le situer précisément au-delà du naturel. »¹ Le bien humain consiste donc dans la qualité de cette fonction et non plus dans son simple déploiement générique : « Ce n'est donc pas l'*ergon* réalisé de manière indifférente qui parachève la nature humaine, mais l'*ergon* accompli conformément à la vertu. »² En filigrane c'est la différence entre la vie « simplement » humaine et la vie spécifiquement bonne du vertueux qui se joue.

Pour le comprendre il est nécessaire de rappeler que la nature rationnelle de l'homme fonde sa dimension politique et l'introduit, à la différence des animaux, dans une sphère dans laquelle se jouent à la fois la possibilité et la définition même de sa moralité³. La raison est en effet au fondement du caractère politique de l'homme⁴, non pas en tant qu'elle rend possible l'association autour d'une œuvre commune (cette possibilité est une donnée de nature partagée par d'autres animaux n'ayant pas en partage la raison, et légitimement pour autant appelés « politiques »⁵) mais en tant qu'elle fonde la possibilité pour l'homme de s'exprimer à propos

¹ J.-F. Balaudé, art. cit., p. 101.

² L. Monteils-Laeng, *Agir sans vouloir – Le problème de l'intellectualisme moral dans la philosophie ancienne*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 259.

³ Le caractère des animaux est pourtant régulièrement renvoyé par Aristote à des vertus morales, mais leur statut est éminemment problématique. Si le caractère de certains animaux est qualifié de courageux, de lâche, de prudent, de libéral, d'envieux ou encore de tempérant (voir notamment *HA* I, 1, 488b12-28) ces états ne sont jamais désignés, *stricto sensu* comme des vertus par Aristote. Le débat de fond sur cette question renvoie à la nature et au statut du rapprochement (métaphore, homonymie, analogie, abus de langage ou stricte identité) qu'Aristote établit entre les vertus humaines et les vertus prêtées aux animaux. Pour un aperçu de ce débat : J.-L. Labarrière, « De la *phrónésis* animale » in D. Devereux et P. Pellegrin (éd.), *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, Paris, CNRS, 1990, p. 405-428 ; *L'Intelligence et la Vie des Animaux selon Aristote*, Thèse de doctorat en Philosophie E.H.E.S.S., Paris, 1998 ; S. Vergnières, *Éthique et Politique chez Aristote - Physis - Ethos – Nomos*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 63-92 ; J. G. Lennox, « Aristotle on the Biological Roots of Virtue: The Natural History of Natural Virtue » in M. Ruse and J. Maienschein (eds.), *Biology and the Foundations of Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 10-31 ; C. Viano, « Aristotle and the Starting Point of Moral Development : the Notion of Natural Virtue », in S. Stern-Gillet and K. Corrigan (eds.), *Reading Ancient Texts – Vol. II: Aristotle and Neoplatonism, Essays in Honour of Denis O'Brien*, Leiden, Brill, 2007, p. 23-42 ; F. Woerther, *op. cit.*, p. 127-171 ; J. Bouffartigue, « La notion d'animal vertueux dans l'Antiquité grecque », *Schedae*, 2009, fasc. 1, p. 1-14 ; M. Leunissen, « Aristotle on Natural Character and Its Implications for Moral Development », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 50, n° 4, 2012, p. 507-530. Contre S. Vergnières et J. Bouffartigue, J.-L. Labarrière, J. G. Lennox, F. Woerther et M. Leunissen estiment que ces emplois ne sont pas que métaphoriques et doivent être pris au sérieux. C. Viano quant à elle considère que cette attribution doit être pensée sur le mode analogique.

⁴ Pour une présentation exhaustive de toutes les problématiques et des enjeux de la définition de l'homme comme le plus politique des animaux, on se reportera avec profit à la thèse de doctorat de R. Güremen, « L'homme, le plus politique des animaux : essai sur *Les Politiques* d'Aristote, livre I, chapitre 2 », Philosophie, Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2013.

⁵ W. Kullmann, « Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles », *Hermes*, t. 108, 4, 1980, p. 419-433, est sûrement le premier à avoir établi aussi clairement la dimension non exclusive du caractère politique de l'homme. Il a ensuite été accompagné dans cette démarche par les travaux de

du juste et de l'injuste : « 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. ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον: τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῷα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἰσθησιν ἔχειν: ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν. »¹ Comme le souligne J.-L. Labarrière : « si la voix permet aux animaux “sociaux” de se signifier mutuellement leurs sensations de plaisir et de peine, le *logos* arrache l'homme de la stricte animalité en lui permettant d'exprimer l'utile et le nuisible et par suite – merveilleuse précision dont on n'a pas toujours assez mesuré la portée – le juste et l'injuste, le bien le mal, bref, tout ce qui relève du domaine éthico-politique caractérisant en propre l'humanité. »² L'homme est donc, à la différence des animaux³, capable de transcender les tendances ou les inclinations naturelles qui l'habitent au moyen de sa raison⁴ mais ce dépassement prend toujours place dans un cadre éthico-politique qui, en retour, fournit à la raison certaines finalités et certaines normes fixées collectivement⁵.

J. Cooper, « Political Animals and Civic Friendship » in G. Patzig (ed.), *Aristoteles Politik: Akten des XI. Symposium Aristotelicum*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1990, p. 221-241 et de C. Lord, « Aristotle's Anthropology », in C. Lord and D. O'Connor (eds.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Politics*, Berkeley, University of California Press, 1991, p. 54-55. Pour une vision synoptique de la question : D. J. Depew, « Humans and other political animals », *Phronesis*, 40, 2, 1995, p.156-181 et J. Karbowsky, « Political Animals and Human Nature in Aristotle's *Politics* » in G. Keil et N. Krefl (éd.), *Aristotle's Anthropology*, New York, Cambridge University Press, 2019, p. 221-237. Sur ce point et la différence entre les animaux solitaires, grégaires et politiques : *HA I*, 1, 487b33 et suiv.

¹ *Pol.* I, 2 1253a14-18.

² Dans la préface à l'édition de la *Politique* traduite par Jean Aubonnet, p. II. Voir également M. Vegetti, art. cit., p. 69 : « La possession même du logos, la parole/raison, qui est spécifique de l'homme, a essentiellement une destination éthico-politique. »

³ D. Frede, art. cit., p. 263 : « For, while animals have a fixed way of life that they follow by instinct, so that it is possible to determine the natural way of life of a wolf or an elephant, of a dolphin or a sea anemone, no such fixed conditions exist in the case of human beings. As a closer look will show, there is no natural uniformity to the human telos, as there is in the case of other living organisms; and teleology is not a determining force, but only an explanatory principle. »

⁴ Cette capacité le détache-t-elle pour autant totalement de son inscription dans le monde naturel ? Loin de là. Voir sur ce point A. M. Trott, « The Human Animal: The Natural and the Rational in Aristotle's Anthropology », *Epochè*, vol. 16, Issue 2, Spring 2012, p. 269-285, qui établit clairement en quel sens la possession de la raison ne fait pas de l'homme un être anti-naturel. Voir également D. Frede, « The Deficiency of Human Nature – The Task of a “Philosophy of Human Affairs” », in G. Keil and N. Krefl (eds.), *op. cit.*, p. 258-274, p. 260 : « So, while the possession of reason puts man at the top of the animal kingdom, it does not exclude him from the realm of nature. » Voir également, pour un avis similaire : J. G. Lennox, « Is Reason Natural ? Aristotle's Zoology of Rational Animals », in G. Keil and N. Krefl, (eds.), *op. cit.*, p. 99-117.

⁵ C'est pour cette raison que l'étude de l'anthropologie aristotélicienne implique une étude conjointe de la nature de la raison *et* une étude de l'inscription politique de l'homme. J. Karbowsky, « Slaves, Women

La possibilité de s'interroger sur des valeurs communes, sur la notion de bien, de mal, c'est-à-dire sur un ensemble de normes à partir desquelles pourra être pensé et déterminé le comportement vertueux ou vicieux des individus, est la condition de possibilité de la notion même de vertu. En effet, on ne peut penser l'idée d'un comportement vertueux indépendamment des cadres qui rendent possible l'existence des normes morales qui viennent évaluer les comportements et qui permettent de les qualifier comme tels. Ce sont donc ces notions en commun, formulées à travers des lois et incarnées par les modèles vertueux que la cité met en avant dans l'éducation de ses citoyens qui permettent de spécifier la qualité de la fonction que l'homme doit déployer pour être non seulement « homme » mais « homme vertueux ».

En définitive, si la raison fait rentrer l'homme dans un espace éthico-politique qui l'ouvre à la possibilité de déployer une vertu spécifiquement humaine, en revanche, toute détermination rationnelle ne correspond pas nécessairement à une détermination vertueuse en raison de l'ambivalence même de la raison. Cette ambivalence trouve sa source dans le fait que la raison apparaît à la fois comme une certaine finalité de l'homme dans son excellence propre par rapport aux animaux, et en même temps comme un moyen pour parvenir à un certain état, une certaine disposition dont elle n'arrive pas à déterminer le critère de manière immanente : la vertu¹. Comme l'explique R. Bubner : « avec le *logos*, la nature a livré à l'homme et à lui seul le moyen de tirer le bien au clair collectivement, mais elle ne lui a donné aucune valeur fixe

and Aristotle's Natural Teleology », *Ancient Philosophy*, 32, Mathesis Publication, 2012, p. 323-350, p. 348 : « The rational side of human nature receives the most attention in the *NE*, whereas the political side of it is mostly in focus throughout the *Politics*, though Aristotle clearly intends these treatises to constitute a unified, coherent philosophy of human affairs (*NE* X, 9, 1181b12-23). So, any satisfactory account of Aristotle's ethico-political anthropology must coherently integrate these two fundamental aspects of our nature. »

¹ Cette affirmation est déterminante dans le cadre de la réflexion plus vaste à mener sur le naturalisme aristotélicien puisqu'elle permet de récuser l'idée selon laquelle l'argument de la fonction exposé dans le premier livre de l'*EN* fonde une conception parfaitement naturaliste de la vertu. I. Vasiliou, « The Role of Good Upbringing in Aristotle's ethics », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 56, n° 4, déc. 1996, p. 771-797, p. 781 : « What specific shape that second nature takes – in the sense of whether it fits with the fleshed out Aristotelian virtues or not – is not dictated to us by our first nature. This strongly suggest that it would be incorrect to think that Aristotle is concerned to argue from what a man by nature is (something anyone who could understand the *Metaphysics* or *De Anima* could agree to) to what sort of specific character (or second nature) he ought to acquire. I do *not* mean to imply that our first nature in no way constrains the type of second nature we can acquire. Clearly, we cannot habituate ourselves to cease eating or sleeping; that we must eat or sleep is necessitated by our first nature. In a less extreme example, if we tried to acquire a character that obliterated our ability to use reason at all, that would also go against our first nature as *logos*-possessing beings. This is the sort of claim that I believe the Function Argument rules out (and so it does, to this extent, address a radical moral skeptic); but it is far from establishing the objective correctness of Aristotle's own substantive view of eudaimonia. »

pour étayer le corps politique¹ ». Cette double référence au cadre social et politique et à l’instanciation individuelle de ce qu’est la vertu dans la figure de l’homme prudent manifeste ainsi l’incapacité structurelle de la nature – et également, pour des raisons qui apparaîtront plus clairement par la suite, de la raison – à déterminer absolument les normes générales du bien et ce qui constitue la vertu des actes particuliers². En effet, « la définition complète de la vertu implique la référence à l’homme avisé, le *phronimos*, car c’est lui qui est en mesure de déterminer ce qu’il convient de faire. On est par là amené à considérer que décidément la référence à la nature n’est que résiduelle. »³

Pour autant, si les mécanismes spécifiquement politiques et artificiels qui président à la détermination toujours particulière de tout acte vertueux et à l’ancrage des dispositions éthiques dans l’individu et dans la cité relativisent et mettent à distance l’idée d’une nature qui fournirait objectivement et spontanément la norme du bien, il n’en reste pas moins que la nature doit faire l’objet d’une attention toute particulière du législateur et par là même du pédagogue⁴. En effet si elle renvoie à la fois à un ensemble de tendances natives et de dispositions spontanées qui correspondent aux déterminations de l’homme lorsqu’il naît, et à une réalisation de chaque individu, pensée en termes d’actualisation des potentialités spécifiques de l’homme dans le sens d’une excellence vertueuse, cela implique qu’elle est, à défaut d’être suffisante, une condition nécessaire et déterminante de l’acquisition de la vertu. L’importance qu’Aristote accorde, dans le livre VII, à l’établissement des dispositions naturelles plus ou moins favorables à l’éducation des individus en témoigne. Il s’agit donc de se pencher à présent sur le « naturel que doivent avoir ceux que pourront façonner aisément les mains du législateur – τὴν (...) φύσιν οἴους εἶναι δεῖ τοὺς μέλλοντας εὐχειρώτους ἔσεσθαι τῷ νομοθέτῃ⁵ ». L’enjeu est non seulement de comprendre à nouveau frais en quel sens la nature est un facteur fondamental dans l’éducation des individus mais également d’établir le degré de plasticité qu’elle possède et en ce sens la marge de manœuvre dont disposent le législateur et le pédagogue face à ce « donné » avec lequel ils doivent composer. En effet si la nature constitue en partie un fond indéterminé de

¹ R. Bubner, « Langage et politique », in P. Aubenque et A. Tordesillas (éd.), *op. cit.*, p. 351-365, p. 355.

² P.-M. Morel, « L’habitude : une seconde nature ? » in P.-M. Morel (dir.), *Aristote et la notion de nature*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1997, p. 131-148, p. 147 : « Si l’homme acquiert des habitudes, que ce soit délibérément ou sous l’effet de l’éducation et des lois, c’est parce qu’il ne trouve de prescription pratique ni dans un ordre naturel immuable, ni dans sa propre nature ».

³ J.-F. Balaudé, *art. cit.*, p. 101-102.

⁴ C’est ce que souligne l’image du relais, déployée par M.-H. Gauthier-Muzellec, *Aristote et la juste mesure*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 42 : « le cadre politique de l’éducation donne ainsi une manifestation concrète de l’actualisation artificielle de la vertu, et semble prendre le relais non naturel de la nature initialement donnée. »

⁵ *Pol.* VII, 13, 1332a9-11.

puissances et de capacités – δύναμις –, elle est également pensée par Aristote comme un ensemble de dispositions – ἕξις – plus ou moins favorablement orientées à l’acquisition de la vertu sur lequel, paradoxalement, le législateur peut avoir une certaine prise, voire même une certaine influence.

V. A. 2. CARACTERISTIQUES ETHNOLOGIQUES ET TEMPERAMENT INDIVIDUEL : LES CAUSALITES DU NATUREL

La nature dont il s’agit de parler ici renvoie clairement aux tendances et aux caractéristiques natives et spontanées de l’homme qui constituent ce qu’on pourrait appeler « la nature première » de l’individu avant qu’il ne déploie en lui la raison, et avant qu’il ne soit pris en charge par le législateur. Elle constitue donc une forme d’état primitif constitué d’un certain nombre de déterminations biologiques, physiologiques et caractérologiques, qui non seulement rendent possible la vertu, mais plus encore, y prédisposent et en favorisent l’acquisition. C’est en ce sens que l’on peut parler d’un « bon » naturel ou d’un « mauvais » naturel, la caractérisation morale servant ici à désigner, non pas la valeur axiologique de dispositions dont l’individu n’est pas responsable¹, mais bien la plus ou moins grande prédisposition à la vertu qui le caractérise. En quoi consistent ces prédispositions qu’Aristote désigne parfois sous le vocable de « vertu naturelle – ἀρετή φυσική² » ? Quelles en sont les causes ? Et surtout, le législateur peut-il, d’une manière ou d’une autre en favoriser l’émergence au sein de la population dont il a la charge ? L’enjeu est crucial puisqu’il conduit à interroger l’étendue et les limites du pouvoir du législateur et du pédagogue relativement aux sujets dont ils ont la charge et que se joue de ce fait la possibilité qu’ils ont ou non de configurer le naturel des individus à la vertu³. Comme le souligne D. Lefebvre : « fixer cette nature, c’est tout à la fois déterminer des limites anthropologiques et psychologiques possibles et se donner ce qu’Aristote nous décrit comme la meilleure nature humaine, la plus capable d’accueillir

¹ En *EN* III, 5, 1114b7-8 Aristote s’interroge sur la possibilité que « l’orientation vers la fin [morale, expression de la vertu] ne [soit] pas prise par une initiative personnelle mais [dépende], à la naissance – φῶναι – d’une sorte de vision qui permet de juger à merveille – κρινεῖ καλῶς – et de choisir le bien véritable – ἀλήθειαν ἀγαθόν – ; autrement dit, il [suffirait] d’être bien né pour avoir ce beau naturel – καὶ ἔστιν εὐφυῆς ὃ τοῦτο καλῶς πέφυκεν. » Il écarte cette hypothèse au motif qu’elle impliquerait que la vertu et le vice sont involontaires. Voir également *EE* VIII, 2, 1247a2 et suiv.

² *EN* VI, 13, 1144b16.

³ Corrélativement il s’agit de s’interroger sur la dimension plus ou moins déterministe de l’éthique aristotélicienne dans son rapport à la physiologie. C. Viano, art. cit., aborde la question de la vertu naturelle à partir de cette question.

docilement la vertu et de mener la vie la meilleure. »¹ En effet « l'art politique ne fabrique pas d'hommes, mais les reçoit de la nature pour s'en servir – ἀνθρώπους οὐ ποιεῖ ἢ πολιτική, ἀλλὰ λαβοῦσα παρὰ τῆς φύσεως χρῆται αὐτοῖς² ». Plus fondamentalement encore, analyser la manière dont Aristote expose ce qu'il considère être un « bon naturel » est donc déterminant pour éclairer le contenu de l'anthropologie³ qui se déploie dans sa philosophie politique, notamment dans le cadre de la réflexion qu'il expose sur la « cité selon [ses] vœux »⁴.

(a) La vertu naturelle – ἡ φυσικὴ ἀρετὴ

Avant de rentrer dans l'étude plus systématique des causes exogènes et endogènes qui produisent le caractère des hommes il est nécessaire de faire porter l'analyse sur la notion de vertu naturelle telle qu'elle est conçue par Aristote. Une telle expression pourrait en effet paraître contradictoire dans les termes : comment concilier l'apparente neutralité morale de la nature et des puissances contraires qu'elle met à la disposition de l'homme avec l'idée et l'expression même d'une « vertu » naturelle qui semble induire une forme de positivité axiologique, de prédétermination, de prédisposition à l'action vertueuse ? Comment comprendre l'introduction de cette ambiguïté dans la caractérisation de la nature de l'homme lorsque celle-ci est considérée avant que l'homme ne développe un comportement à proprement

¹ D. Lefebvre, « La puissance du *thumos* en *Politiques* VII, 7 », in E. Bermon, V. Laurand, J. Terrel (éd.), *op. cit.*, p. 105-138, p. 113.

² *Pol.* I, 10, 1258a21-23.

³ Aristote expose-t-il dans son œuvre une anthropologie au sens strict du terme ? Nous suivons sur ce point les principes d'E. Weil, art. cit., p. 7 : « Parler d'une anthropologie d'Aristote, cela peut avoir deux sens : ou bien on affirme que le problème peut être discuté à partir des principes d'Aristote, ou bien on prétend que, dans la philosophie d'Aristote, il y a une partie qui s'appelle, ou s'appellerait aujourd'hui, anthropologie et que cette partie est essentielle à la doctrine. C'est dans ce second sens que nous parlons ici d'une anthropologie d'Aristote, et le but de cette étude est précisément de démontrer que nous le faisons à bon droit, bien plus, qu'il est nécessaire d'interpréter ainsi la doctrine. » Pour une présentation des arguments *pro* et *contra* de l'utilisation du terme pour désigner l'ensemble des réflexions aristotéliennes sur la nature humaine : G. Keil, and N. Krefl, (eds.), *op. cit.*, « Introduction » p. 1-22. Cet ouvrage collectif propose une perspective très complète sur tous les aspects de cette question. J.- C. Fraisse, *Aristote – Anthropologie*, Paris, PUF, 1976, propose un recueil des textes qui pourraient constituer une telle anthropologie. Sur le fait de savoir si cette anthropologie pourrait relever d'une science unifiée, et pour une réponse négative à une telle question : C. Kietzmann, « Aristotle on the Definition of What It Is to Be Human », in G. Keil, and N. Krefl, (eds.), *op. cit.*, p. 25-43 ; J. Lennox, art. cit., in G. Keil & N. Krefl, (eds.), *op. cit.*, p. 99-117.

⁴ D. Lefebvre, art. cit., p. 113 : « Le naturel des citoyens est la seule condition qui ancre la “cité selon nos vœux” dans la réalité ». Dans cette perspective le réel, même pensé dans la perspective d'une forme d'idéal, continue d'imposer, implacablement, sa loi au législateur. Comme le souligne P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 306 : « l'action du législateur doit tenir compte de conditions dont il n'est pas maître, peut-être même dont il se serait bien passé. Autrement dit, dans l'accomplissement de sa fonction, le législateur subit *des contraintes* ». C'est lui qui souligne.

parler vertueux ou vicieux, et doit-elle amener à remettre en cause ce qu'Aristote affirme en *EN* II, 1 et III, 4 à propos de l'essentielle artificialité de l'acquisition de la vertu ?

Les enjeux théoriques et pratiques, imbriqués dans la question plus générale du naturalisme aristotélicien, sont multiples. Il s'agit de comprendre en quoi consiste la différence entre la vertu naturelle et la vertu éthique, quel type de continuité existe entre l'une et l'autre, s'il en existe une, et comment la seconde advient, ou non, à partir de la première. Faut-il penser que la possession de la vertu naturelle est une condition *sine qua non* de l'acquisition de la vertu éthique ou est-il possible d'acquérir la vertu véritable sans être préalablement doté par la nature d'une constitution favorable – εὐκρασία¹ ? Il s'agit donc par là d'établir la part de déterminisme et de nécessité qu'introduit une telle notion dans la possibilité d'acquérir ou non la vertu entendue en son sens le plus éminent et d'établir le degré de normativité de ces dispositions naturelles. Aristote établit-il une forme d'aristocratie naturelle source d'un déterminisme élitiste, ou ne fait-il que constater la plus ou moins grande facilité qu'ont certains individus à obéir, à apprécier les belles choses, à agir avec modération et *in fine* à acquérir la vertu ? D'un point de vue théorique la question est celle de la charge théorique d'un tel concept dans l'économie générale de la pensée aristotélicienne : faut-il lui prêter un rôle déterminant dans l'éthique des vertus ou doit-on plutôt la considérer comme une notion dont la fonction est finalement relativement modeste ?

Pour répondre à ces questions il convient tout d'abord de rappeler que l'acquisition de la vertu est un processus éminemment artificiel², quand bien même la capacité qui permet de les acquérir serait, elle, naturelle. Aristote est très clair sur ce point dans le premier chapitre du second livre de l'*EN*, que nous avons déjà étudié : « ce n'est ni naturellement, ni contre-nature que nous sont données les vertus. Au contraire, la nature nous a faits pour les recevoir – Οὐτ' ἅπα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίγνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς³ ». Si la possibilité de déployer des vertus – dont l'effectuation se fait par un processus habituel et artificiel – est bien naturelle en ce qu'elle échoie à tout homme à la naissance, par le fait qu'il est homme, en revanche la possession naturelle de cette capacité ne peut en aucun cas conduire à affirmer que les vertus qu'elle rend possibles le sont nécessairement elles aussi. C'est d'ailleurs une telle affirmation – fautive selon nous – qui conduit un certain nombre de commentateurs à faire de la vertu naturelle le fondement de la vertu éthique. Dans l'article qu'il

¹ *GA* II, 6, 744a30.

² Nous reviendrons en détail sur cette question dans le dernier chapitre de notre travail.

³ *EN* II, 1, 1103a23-25.

a consacré aux « racines biologiques de la vertu¹ », J. Lennox affirme ainsi, en s'autorisant de ce texte de l'*EN* que, puisque « humans are said to be *naturally suited* to receive them (...) This natural suitability allows [Aristotle] to treat the virtues of character as based on *natural* virtues² ». Dans cette perspective, la possession de la vertu naturelle serait l'expression de la capacité naturelle de l'homme à la vertu. Or une telle lecture nous semble fautive puisqu'elle consiste à confondre la capacité naturelle à la vertu et la disposition ou l'état en quoi consiste la vertu une fois cette capacité sollicitée par l'individu. Ce n'est pas parce que l'homme est naturellement capable de devenir forgeron qu'être effectivement forgeron relève d'une disposition ou d'un état naturel en l'homme qui en serait la source ou l'origine directe – comme la métaphore de la racine déployée par J. Lennox le laisse supposer. Aristote le confirme d'ailleurs dans le cinquième chapitre de l'*EN* lorsqu'il récuse l'assimilation de l'état vertueux à la capacité : « On ne dit pas en effet, que nous sommes bons ni que nous sommes mauvais parce que capables d'affections tout simplement. Et on ne nous distribue pour cela ni éloge, ni blâme. De plus, nous tenons nos capacités de la nature, alors que nous ne naissons pas naturellement bons ou mauvais. οὔτε γὰρ ἀγαθοὶ λεγόμεθα τῷ δύνασθαι πάσχειν ἀπλῶς οὔτε κακοί, οὔτ' ἐπαινούμεθα οὔτε ψεγόμεθα: ἔτι δυνατοὶ μὲν ἐσμεν φύσει, ἀγαθοὶ δὲ ἢ κακοὶ οὐ γινόμεθα φύσει. »³

Si ne nous naissons pas naturellement bons ou mauvais, quel peut bien être le statut de la vertu naturelle ? Aristote répond en partie à cette question alors qu'il explore la nature de la prudence et qu'il cherche à distinguer celle-ci de l'habileté – δεινότης. Après avoir montré en quoi ces deux dispositions se distinguent, et après avoir établi qu'on ne peut être prudent sans être habile, il revient alors « jeter un coup d'œil sur la vertu » et affirme :

« La vertu se présente en effet à peu près comme la sagacité – ἡ φρόνησις – qui entretient avec l'habileté – πρὸς τὴν δεινότητα – un rapport, non pas d'identité mais de ressemblance – οὐ ταὐτὸ μὲν, ὅμοιον δέ – : il y a le même rapport entre la vertu naturelle et la vertu au sens fort du terme – οὕτω καὶ ἡ φυσικὴ ἀρετὴ πρὸς τὴν κυρίαν. Tout le monde pense en effet que les traits de son caractère lui sont donnés d'une certaine façon par la nature – πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως –, car nous avons un sens de la justice, une inclination à la tempérance, un fond de courage et les autres vertus dès la naissance – καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τᾶλλα

¹ J. Lennox, art. cit.

² J. Lennox, art. cit., p. 14. C'est lui qui souligne.

³ *EN* II, 5, 1106a7-10.

ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς. Mais, malgré tout, nous sommes en quête d'autre chose, qui est le bien au sens fort – τὸ κυρίως ἀγαθὸν – ; et nous cherchons à posséder ces qualités d'une autre façon – ἄλλον τρόπον. Car chez les enfants et les bêtes aussi, les dispositions naturelles se trouvent à titre d'états – αἰ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἕξεις –, mais faute d'intelligence, elles leur sont visiblement nocives – ἀλλ' ἄνευ νοῦ βλαβεραὶ φαίνονται οὕσα. Quoi qu'il en soit, une chose au moins paraît claire : c'est qu'il en est ici comme dans le cas d'un corps vigoureux qui se déplace à l'aveuglette et à qui il arrive de faire une chute vigoureuse parce qu'il n'a pas la vue. En revanche, s'il acquiert l'intelligence – νοῦν –, l'homme se montre dans son action tout différent et son état, bien que semblable, devient à ce moment vertu au sens fort. ἢ δ' ἕξεις ὁμοία οὕσα τότε ἔσται κυρίως ἀρετή. »¹

Plusieurs éléments ressortent de cette analogie.

La vertu naturelle apparaît tout d'abord comme une qualité innée qui appartient en propre au sujet dès la naissance – ἐκ γενετῆς. Elle ne relève donc ni d'un choix ni d'une forme d'éducation de l'individu, que celle-ci soit inculquée par l'habitude, par l'instruction ou par l'enseignement. En ce sens elle est un facteur avec lequel l'homme doit composer dans la mesure où il en hérite et qu'elle définit en partie son caractère – ἦθος. Sa naturalité est donc nettement affirmée par Aristote, comme le confirme d'ailleurs le rapprochement qu'il effectue avec les états qui caractérisent les bêtes et les enfants.

Le second élément renvoie à son caractère dynamique et en partie – même si cela l'est très minimalement – axiologiquement prédéterminé. Loin d'être une disposition parfaitement neutre, la vertu naturelle (tout comme son symétrique, le vice naturel d'ailleurs) consiste en une prédisposition qui oriente le sujet dans le sens de la réalisation de la vertu et qui lui permet plus aisément de « discerner comme il faut ce qu'il y a de meilleur – εὖ κρίνουσι τὸ βέλτιστον² ». C'est d'ailleurs en raison de cette inclination, de cette orientation³ qu'une telle disposition reçoit le titre de « vertu ». Dans les *Magna Moralia*, Aristote qualifie cette vertu « d'impulsion

¹ *EN* VI, 13, 1144b1-17. Nous partageons à propos de ce texte l'avis de C. Viano, art. cit., p. 24 lorsqu'elle affirme que « in this very condensed passage we have the most important reference of the notion of natural virtue in the entire Aristotelien corpus. »

² *Top.* VIII, 14, 163b17-18.

³ C. Natali, *op. cit.*, p. 53 : « whoever has natural virtue tends toward a good end (and if things were not like this, one would not even be able to speak of virtue, since it is the task of virtue to make the end good) ».

naturelle – φυσική ὁρμή¹ », et « d'impulsion vers ce qui est beau – τὴν ὁρμὴν μόνον τὴν πρὸς τὸ καλὸν² », soulignant par là même que son contenu favoriserait et appellerait en un sens la réalisation de la vertu ou du vice dont elle est une forme à la fois inchoative et tout à fait inachevée³.

Le troisième élément qui ressort est d'ailleurs lié à cette dimension d'inachèvement : la limitation structurelle de la vertu naturelle et son incapacité à constituer avec le temps, dans son simple déploiement naturel, une vertu éthique au sens strict du terme. En effet « de ces deux vertus, la vertu proprement dite ne se produit pas sans la prudence. καὶ τούτων ἡ κυρία οὐ γίνεται ἄνευ φρονήσεως⁴ ». Cela implique et signifie que le passage de la prédisposition à la disposition fermement établie nécessite donc l'intervention d'actions elles-mêmes rendues possibles par l'éducation morale à la vertu dont la prudence est à la fois la cause et l'expression. Faut-il alors penser que c'est l'intervention de la prudence qui fait passer d'un état naturellement vertueux à un état vertueux au sens le plus éminent, sans réelle solution de continuité ? C'est l'hypothèse que formulent les partisans d'une lecture inflationniste du concept, qui estiment à la fois que c'est l'intervention de la prudence qui fait passer de la prédisposition à la disposition et que la différence entre la vertu naturelle (que possèdent par exemple certaines bêtes ou les enfants) et la vertu à proprement parler repose uniquement dans cette intégration de la disposition naturelle à la raison pratique. Comme le souligne F. Woerther : « Faire parvenir ces vertus naturelles au statut de vertus au sens strict suppose l'intervention de la raison, par le biais de l'exercice réglé et systématique d'actions semblables à celles que produit la vertu une fois acquise. C'est à cette condition que les puissances premières [les vertus naturelles] atteindront le statut de puissances secondes c'est-à-dire de vertus ou de vices proprement dits. »⁵ Dans cette perspective, la seule différence entre la vertu humaine et la vertu naturelle ou animale reposerait dans leur prise en charge active et volontaire par la raison humaine : « Humans beings are said to *begin* in precisely the same state that other

¹ *MM* I, 34, 1198a7. Sur le sens et les usages non techniques du terme ὁρμή dans la philosophie aristotélicienne : A. Preus, « Intention and Impulse in Aristotle and the Stoics », *Apeiron*, 15, 1, 1981, p. 48-58 ; F. Woerther, « Aristote : l'explication de la *kinèsis* (mouvement) et les usages du terme *hormè* (impulsion) », in M.-O. Goulet-Cazé (éd.), *Les fondements naturalistes de la morale stoïcienne*, Paris, Vrin, 2011, p. 473-504.

² *MM* II, 12, 1199a1.

³ S. A. White, « Natural Virtue and Perfect Virtue in Aristotle », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 8, 1992, p. 135-168, p. 136-137 évoque « a rudimentary form of virtue ».

⁴ *EN* VI, 13, 1144b16-17.

⁵ F. Woerther, *op. cit.*, p. 170. C'est aussi la position de H. Ramsay, « Natural Virtue », *Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie*, vol. 37, Issue 2, Spring 1998, Cambridge University Press, p. 341-360.

animals *remains* in, capable of voluntary action, but not in possession of that excellence of character that is a state expressed in the kinds of *reasoned choices* and *appropriate emotions*. »¹ Il y aurait ainsi une continuité fondamentale, du caractère naturel des animaux à la vertu achevée de l'homme et une parenté essentielle entre la vertu naturelle et la vertu éthique : « the move from natural to unqualified virtue seems simply to be the acquisition of practical intelligence by beings with natural virtue. »²

Une telle lecture pose pourtant au moins deux difficultés au regard de ce qu'Aristote dit de la vertu naturelle. La première (a) est qu'elle ne permet pas de rendre compte du danger qu'elle représente dès qu'elle n'est pas prise en charge, et ce de manière précoce. La seconde (b) est qu'elle tend, contre ce qui nous semble être la position aristotélicienne, à faire de la possession de la vertu naturelle la condition *sine qua non* de la vertu véritable.

(a) Lorsqu'il décrit la vertu naturelle en *EN VI*, 13, Aristote souligne la dimension foncièrement dangereuse de celle-ci si elle n'est pas tout de suite prise en charge, si ce n'est par la raison du sujet qui n'est pas encore pleinement déployée, au moins par les commandements et les normes établies par les parents, l'éducateur ou la cité qui viennent accompagner, structurer, renforcer et préciser l'orientation et le déploiement de cette vertu en germe. Son incomplétude, qui de prime abord apparaissait comme une forme de promesse de vertu, risque donc en réalité toujours de se transformer rapidement en menace. L'image qu'Aristote déploie pour l'illustrer est particulièrement frappante : « Il en est ici comme dans le cas d'un corps vigoureux qui se déplace à l'aveuglette et à qui il arrive de faire une chute vigoureuse parce qu'il n'a pas la vue. »³ Dans cette perspective, sans l'intervention, d'abord de l'éducation morale, puis, lorsque l'individu en est capable, d'une forme de *προαίρεσις* expression de sa raison, la vertu naturelle « demeure en grande partie aveugle et est susceptible de lourdes erreurs du fait que, là où il est besoin de l'appliquer, la capacité de délibération fait défaut, ou du moins ne s'est pas fixée en disposition excellente. »⁴ Une vertu naturelle risque fort ainsi de

¹ J. Lennox, art. cit., p. 15. Voir également : J. Lennox, art. cit., p. 13 : « The other animals do not need to integrate practical intelligence with natural virtues to achieve excellence of character – in humans, however, it is this very integration that is the essence of both practical intelligence and virtuous character. »

² J. Lennox, art. cit., p. 13. On retrouve cette idée chez M. Leunissen, art. cit., p. 509, n. 8 : « Both animals and humans start out with the same natural character traits (*EN VI.13*, 1144b8-9 : *καὶ γὰρ παισὶ καὶ θηρίοις αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἕξεις*), but only in humans do these natural capacities - through the process of habituation and under the guidance of practical intelligence - gradually develop into virtues. »

³ *EN VI*, 13, 1144b10-12.

⁴ B. Besnier, « Aristote et les passions », in B. Besnier, P.-F. Moreau, L. Renault (éd.), *Les Passions Antiques et Médiévales*, Paris, PUF, 2003, p. 29-94, p. 74, n. 2.

devenir aussi nocive pour l'individu qu'un vice naturel¹. La nécessité de la précocité de la prise en charge d'une telle disposition souligne en ce sens qu'elle n'a finalement qu'un rôle causal faible dans l'établissement de la vertu véritable, puisque, quand bien même l'individu serait vertueux naturellement : « l'importance de contracter telle ou telle habitude dès la prime jeunesse n'est donc pas négligeable, mais tout à fait décisive, ou plutôt, c'est le tout de l'affaire. οὐ μικρὸν οὖν διαφέρει τὸ οὕτως ἢ οὕτως εὐθὺς ἐκ νέων ἐθίζεσθαι, ἀλλὰ πάμπολυ, μᾶλλον δὲ τὸ πᾶν. »² Il est donc primordial que l'éducation des jeunes enfants ait lieu le plus rapidement possible puisque, même la disposition la plus favorable risque toujours de produire son contraire³.

(b) Cette nécessité de la prise en charge la plus précoce possible de la disposition naturelle permet également d'invalider l'idée que la vertu naturelle est la condition *sine qua non* de l'acquisition de la vertu véritable. Car si l'on comprend en quel sens la vertu véritable peut effectivement s'appuyer au départ sur la vertu naturelle qu'un individu possède⁴, faire de celle-ci la source première et fondamentale de celle-là implique qu'il est *in fine* nécessaire de la posséder pour espérer un jour acquérir la prudence, la tempérance ou le courage véritable. Or Aristote ne déploie jamais une conception aussi nettement déterministe et élitiste de la possession de la vertu. En effet ce n'est pas parce que l'homme naturellement vertueux est facilité dans son acquisition de la vertu, que l'homme qui ne dispose pas de cette vertu naturelle est incapable, structurellement, d'acquérir lui aussi, par l'éducation, la vertu véritable⁵. La différence se loge juste dans la simplicité, la grâce et la spontanéité relative avec lesquelles l'un

¹ Cette ambivalence renvoie en définitive à la dimension rationnelle de la puissance qu'Aristote évoque ici et que nous avons étudiée plus haut.

² *EN* II, 1, 1103b23-25.

³ S. White, art. cit., p. 158 : « One reason to cultivate wisdom, then, is that natural virtue may go astray. »

⁴ On peut donc sur ce point donner raison à ceux qui affirment que le passage de la vertu naturelle à la vertu véritable – chez celui qui possède la première – se fait par une forme d'intégration de la première à la rationalité pratique grâce à la délibération et à la prudence.

⁵ Le parallèle qu'Aristote établit dans l'*EE* avec le talent naturel pour chanter, par exemple, permet de le comprendre. *EE* VIII, 2, 1247b18-28 : « Mais quoi, n'y a-t-il pas dans l'âme des impulsions qui viennent d'un calcul et d'autres qui viennent d'une attirance irrationnelle ? Et ces dernières ne sont-elles pas antérieures ? En effet, si l'attirance pour le plaisir causée par le désir est chose naturelle, c'est par nature que toute attirance marchera vers le bien. par conséquent, si certains sont particulièrement bien doués (comme des chanteurs qui n'ont pas appris à chanter sont tout simplement bien doués et n'ont pas besoin de la raison pour se mettre à chanter, pour autant que la nature le leur permet) et si ces gens doués désirent ce qu'il faut, quand il le faut et comme il faut, ces gens-là réussiront, quand bien même ce seraient des fous dépourvus de raison, à la façon dont on pourra bien chanter sans pouvoir enseigner le chant. Ceux-là au moins sont "favorisés par le hasard", eux qui réussissent la plupart du temps, sans l'aide de la raison. Par nature, on pourrait donc être "favorisé par le hasard" ». Le fait que certains soient naturellement doués pour chanter n'implique en aucun cas que ceux qui ne le sont pas ne puissent pas apprendre à le faire et exceller ensuite dans cette pratique.

et l'autre parviendront à devenir vertueux. Sur ce point M. Leunissen a donc à la fois tort et raison quand elle affirme que : « Aristotle believes that only very few humans possess the appropriate natural traits that make the transition to moral virtue easy, or even possible. »¹ Elle a raison de souligner qu'il y a sûrement effectivement dans l'anthropologie aristotélicienne peu d'hommes qui ont la chance d'être dotés, par nature, d'un naturel spontanément généreux, tempérant et courageux. Mais elle a tort de croire que, pour tous ceux qui ne sont pas dans ce cas, l'acquisition de la vertu n'est sûrement pas possible². Le projet même des livres VII et VIII et l'insistance d'Aristote sur le fait que, grâce à une éducation sérieuse et précoce l'obéissance à la loi et la pratique de la vertu peuvent être rendues aisées et agréables, même pour le plus grand nombre, en attestent amplement³. Comme l'explique très justement G. Lawrence à propos des individus naturellement peu portés à la vertu : « Such natural defective tendencies in character can be addressed, worked on, corrected, and refined, by habituation, or if not correctable, then accommodatable (...) It is just that more work and effort is required in their case than is those who are naturally virtuous⁴ ».

Le fait qu'Aristote renvoie la possession de la vertu naturelle aux individus, et qu'il l'attribue notamment à la faveur divine ou à la chance⁵ permet d'ailleurs de le confirmer : celle-ci relève davantage d'une constitution individuelle⁶ favorable (explicable par des facteurs physiologiques, psychologiques et climatiques sur lesquels nous reviendrons) que d'un fond nécessaire et déterminant pour *tous* les individus, *génériquement*, dans l'acquisition de la vertu.

¹ M. Leunissen, art. cit., p. 509. Dans ce même article, (p. 524) elle semble d'ailleurs adopter par moment une position moins déterministe, à laquelle nous souscrivons : « Aristotle nowhere suggests that the material nature and the differences of the more and the less in the material nature that produce such individual differences in human natural character are permanently “fixed” in that way, although, of course, the intellectual traits to which this material nature gives rise seem to be more robust than personality traits as courage and cowardice. (...) The upshot of this is that for Aristotle, an individual's natural character lacks *intrinsic* stability and is thus changeable by things like environmental factors. »

² Nous souscrivons donc au jugement de G. Lawrence, « Acquiring Character: Becoming Grown-Up », in M. Pakalul and G. Pearson (eds.), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 233-283, p. 257 : « while the norm is to have the natural virtues, many (or all) are less fortunate, but (...) the lack of natural virtue or the presence of natural vice is not, except in extreme pathological cases, a bar on the acquisition of full virtue. » Son article, p. 254-257, expose de manière très convaincante les aspects par lesquels la vertu achevée se distingue de la vertu naturelle.

³ *EN X*, 9, 1180b31-1180a1.

⁴ G. Lawrence, art. cit., p. 257.

⁵ Nous reviendrons sur ce point par la suite.

⁶ C'est pour cela également que la possession de la vertu naturelle relève de différences de l'ordre du plus ou du moins chez les hommes. Un tel sera plus ou moins courageux ou plus ou moins tempérant par nature, en raison d'une étiologie que nous allons exposer par la suite. la principale modalité d'expression de ces qualités étant d'ailleurs précisément « le plus et le moins » *Catégories*, 8, 10b25.

Aristote évoque d'ailleurs à plusieurs reprises ce type de prédispositions individuelles¹ à la vertu comme au vice. Ainsi, lorsqu'il interroge la manière dont chacun doit rechercher la vertu dans une forme de juste milieu, il affirme que pour ce faire « on doit considérer les penchants auxquels, personnellement, nous sommes volontiers portés, car nous avons chacun nos inclinations naturelles. σκοπεῖν δὲ δεῖ πρὸς ἃ καὶ αὐτοὶ εὐκατάφοροί ἐσμεν: ἄλλοι γὰρ πρὸς ἄλλα πεφύκαμεν² ». Ces inclinations naturelles peuvent être plus ou moins prononcées, concerner qu'une seule des vertus pour un individu³, et peuvent être orientées aussi bien vers la vertu que vers le vice, en étant l'expression, par exemple, d'une forme plus ou moins grande de courage, ou d'une forme plus ou moins prononcée de lâcheté⁴. Comme l'explique F. Farina : « Un uomo naturalmente tendente alla codardia sarà per Aristotele abituato con più difficoltà a essere coraggioso che non un uomo naturalmente tendente alla temerarietà (*EN* II, 8, 1109a1-5), in quanti vi sono estremi più lontani dal giusto mezzo che altri. »⁵ La vertu naturelle peut alors être considérée comme une forme de proximité spontanée⁶, plus ou moins instinctive, avec le juste milieu éthique⁷ dont l'incarnation volontaire, consciente et

¹ Voir par exemple : *EN* III, 7, 1114b6-12 : « En effet, le plus grand avantage et la chose la plus belle sont aussi ce qu'on ne peut recevoir ni apprendre d'autrui, mais qu'on peut posséder tel quel à la naissance et la perfection ainsi que la beauté naturelles sont ce que donne un bon lignage dans le sens plein et véritable de l'expression. »

² *EN* II, 9, 1109b1-3.

³ Le caractère individuel et particulier de la possession d'un naturel vertueux est d'ailleurs, en un sens, redoublé par le fait qu'un même individu possède souvent selon Aristote certaines vertus naturelles mais pas d'autres. Cette précision fournit un argument supplémentaire pour justifier de la différence entre la vertu naturelle et la vertu au sens éminent du terme. Il est même explicité par Aristote. *EN* VI, 13, 1144b32-1145a2 : « Mais il y a plus ; en adoptant ce point de vue, on peut défaire l'argument d'un éventuel interlocuteur selon lequel les vertus seraient séparables les unes des autres. Un même individu en effet n'est pas, de nature, aussi parfaitement doué pour chacune d'elles, si bien qu'on peut déjà être en possession de l'une, mais pas encore de l'autre. De fait, s'il s'agit de vertus naturelles, on peut l'admettre. En revanche, pour celles qui permettent de dire sans restriction qu'un homme est bon, c'est impossible parce que la présence de la sagacité, qui est une, implique en même temps leur présence à toutes. »

⁴ Il existe aussi des vertus naturelles intellectuelles à propos desquelles la position d'Aristote est sûrement davantage déterministe. M. Leunissen, art. cit., p. 524 : « the intellectual traits to which this material nature gives rise seem to be more robust than personality traits as courage and cowardice. »

⁵ F. Farina, « La natura e gli stati abituali nell'Etica Nicomachea. Analogie e differenze », in G. Bagnati, M. Cassan, A. Morelli, *Le Varietà del naturalismo*. Incontri Ca' Foscari – Paris 1, Edizioni Ca' Foscari, *Philosophica* 4, 2019, p. 31-45, p. 37.

⁶ C. Natali, *op. cit.*, p. 53 évoque à propos des vertus naturelles, un certain nombre de « good tendencies » ; R. Kraut, « Aristotle on Becoming Good : Habituation, Reflection, and Perception », in C. Shields (ed.), *The Oxford Handbook of Aristotle*, New York, Oxford University Press, 2012, p. 529-557, p. 537 évoque « the way in which a young child can be induced to behave well in ordinary ways ».

⁷ *EE* III, 7, 1234a24-30 : « Toutes ces médiétés sont louables tout en n'étant pas des vertus, ni leurs contraires, des vices, parce qu'elles ne comportent pas de choix délibéré ; et elles apparaissent toutes dans les divisions des affections, car chacune est une affection. Parce qu'elles sont naturelles elles contribuent aux vertus naturelles, car pratiquement chaque vertu, comme on le dira plus loin, existe d'une manière naturelle et d'une autre manière, où elle s'accompagne de sagesse. πᾶσαι δ' αὐταὶ αἰ

circonscrite par le sujet constituera par la suite, et seulement au terme d'un long processus d'habitude, la vertu pleine et entière. Dans cette perspective la vertu naturelle peut être considérée comme une forme de facilitateur¹ de l'acquisition de la vertu, mais en aucun cas comme une condition *sine qua non* de son acquisition. Pour le dire plus trivialement, la probabilité d'être un jour pleinement courageux est sûrement plus grande si l'on naît avec une vertu naturelle correspondante, mais sa possession est très loin de constituer une condition de l'acquisition par tout individu, du courage véritable². Car il est non seulement possible de devenir vertueux sans son aide – par l'éducation et l'obéissance à la loi –, mais sa possession, quand bien même elle faciliterait le travail du législateur ou de l'éducateur, ne garantit jamais à l'individu une quelconque moralité qui ne soit pas le fruit d'une acquisition volontaire par et grâce à la répétition habituelle d'actions vertueuses. Comme le dit très justement C. Viano : « Without the support of φρόνησις, natural virtue turns out to be very limited. »³ Aristote procède d'ailleurs lui-même à une forme de relativisation de la notion de vertu naturelle lorsque, dans le cadre de la cité selon ses vœux, et à propos du bon naturel que doit posséder le citoyen qui pourra être aisément éduqué il affirme que « pour certaines qualités, il n'est pas utile de les posséder à la naissance, car les habitudes les font changer. Certaines ont une nature qui les fait pencher des deux côtés et vont vers le pire ou le meilleur du fait des habitudes. ἔνια δὲ οὐθὲν ὄφελος φῦναι: τὰ γὰρ ἔθνη μεταβαλεῖν ποιεῖ: ἔνια γὰρ εἴσι, διὰ τῆς φύσεως ἐπαμφοτερίζοντα, διὰ τῶν ἐθῶν ἐπὶ τὸ χεῖρον καὶ τὸ βέλτιον. »⁴ Si ces vertus naturelles constituent ces qualités de corps et d'âme qui peuvent être favorables à l'acquisition de la vertu, Aristote ne semble jamais en faire un prérequis qui conditionne l'accès à la vertu éthique achevée.

Même à travers le concept de vertu naturelle, Aristote souligne donc encore l'importance que joue l'éducation dans l'acquisition de la vertu véritable chez l'homme qui, contrairement aux animaux, ne peut déployer l'excellence de son caractère naturellement et

μεσότητες ἐπαινεταὶ μὲν, οὐκ εἰσὶ δ' ἀρεταί, οὐδ' αἱ ἐναντία κακία: ἄνευ προαιρέσεως γάρ. ταῦτα δὲ πάντ' ἐστὶν ἐν ταῖς τῶν καθημάτων διαιρέσεσιν: ἕκαστον γὰρ αὐτῶν πάθος τι ἐστίν. διὰ δὲ τὸ φυσικὰ εἶναι εἰς τὰς φυσικὰς συμβάλλεται ἀρετάς: ἔστι γάρ, ὥσπερ λεχθήσεται ἐν τοῖς ὕστερον, ἐκάστη πῶς ἀρετὴ καὶ φύσει καὶ ἄλλως μετὰ φρονήσεως. »

¹ Comme le dit S. A. White, art. cit., p. 141 en une formule efficace : « the more influence nature has, the less training and education matter, and if luck is enough for a good life [ce qui n'est pas le cas], then virtue seems useless at least for the lucky. »

² F. Farina, art. cit., p. 38 : « Sebbene dunque *de facto* le probabilità di divenire virtuoso piuttosto che vizioso non siano le medesime, resta vero che il processo di formazione del carattere è aperto a esiti opposti e che, a differenza della causalità naturale che produce sempre un unico risultato, nel caso di vizio e virtù l'uomo può divenire virtuoso o vizioso. »

³ C. Viano, art. cit., p. 28.

⁴ *Pol.* VII, 13, 1332a42-1332b3.

instinctivement¹. C'est en effet cette éducation morale², délivrée par la cité, qui sera garante de la capacité – progressivement acquise – de l'individu à tourner son regard vers la vertu et à réaliser pleinement les dispositions naturelles dont la nature lui a fait la faveur dès sa naissance. Nous reviendrons bien plus longuement sur ce que tout cela implique dans les rapports entre l'éducation et la législation mais nous pouvons d'ores et déjà souligner à quel point la nature spécifiquement humaine appelle l'éducation et la nécessite dès le plus jeune âge et sous des modalités qui doivent toujours s'adapter à la particularité de son être individuel. Il est à ce titre essentiel, pour comprendre la spécificité du naturalisme aristotélicien, de ne jamais considérer le concept de nature comme univoque. L'étude rapidement conduite de la vertu naturelle dans ces pages permet en effet d'emblée de souligner que la Nature, pour ce qui est des êtres vivants, s'instancie toujours dans des individus concrets qui possèdent eux aussi une *nature* entendue en un sens individuel, caractérisée par des dispositions plus ou moins fixes ou plus ou moins plastiques, dont les caractéristiques ne sont jamais parfaitement reductibles aux caractéristiques génériques qu'Aristote prête à la nature humaine dans son ensemble (et encore moins aux caractéristiques qu'il prête à la Nature entendue comme cosmos).

La notion de vertu naturelle ne semble donc pas permettre de fonder une forme de naturalisme déterministe ou un quelconque « fatalisme du don » par lequel, pour reprendre l'expression de J. Lombard, « l'éducation ne serait que l'adjuvant d'une nature souveraine³ ». Même les âmes les mieux nées ont toujours besoin de l'éducation, dès le plus jeune âge, pour parachever ce que la nature ne parvient jamais à réaliser spontanément en l'homme. Comme le souligne tout à fait à propos S. A. White : « Aristotle mentions good natures only once in the *NE*, to rebut the charge that we are not responsible for our character. He concedes that birth has some effect on our vision of the good, but he denies it is ever decisive on the ground that even the best innate endowment must still develop well. »⁴ Il y a fort à parier, corrélativement, que même les âmes les moins favorablement disposées à la naissance, sauf état pathologique particulièrement prononcé, puissent compenser leurs vices naturels ou leurs relatives déficiences par une éducation précoce et approfondie⁵.

¹ C'est d'ailleurs aussi en partie le cas chez les animaux domestiques dont la domestication peut, par analogie, être considérée comme une forme d'éducation. Sur ce point : P. Louis, « La domestication des animaux à l'époque d'Aristote », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, t. 23, n° 3, 1970, p. 189-201.

² C. Viano, art. cit., p. 41 : « natural virtue constitutes the raw material on which education and moral self-education work. »

³ J. Lombard, *op. cit.*, p. 81.

⁴ S. White, art. cit., p. 144.

⁵ *Idem.*, p. 138 : « A bad environment can stifle superior natural gifts and good upbringing can make up for inferior abilities. »

Maintenant qu'apparaît plus clairement la nature de ces prédispositions à la vertu et au vice il convient de comprendre quelles sont les causes qui la font advenir chez les individus et chez les peuples. Or une telle entreprise étiologique se heurte d'emblée à un problème philosophique et épistémologique majeur lié à la multiplicité des facteurs qui semblent disposer d'une efficacité causale dans la production des caractères naturels, tant à un niveau ethnologique qu'à un niveau individuel. Il convient donc de passer en revue ces facteurs exogènes et endogènes pour comprendre comment ils s'articulent et comment ils peuvent favoriser ou empêcher l'avènement d'un naturel particulièrement bien disposé à la vertu dont le législateur pourrait tirer parti. L'enjeu sera également d'établir le lieu spécifique possible de son intervention dans ces différentes chaînes causales et de comprendre en quel sens la reconnaissance de l'efficacité causale de certains facteurs dans la production d'un bon naturel n'amène pas nécessairement à affirmer l'existence d'un déterminisme naturaliste¹.

(b) Le rôle du climat et la médiété

Après avoir évoqué certaines conditions préalables, nécessaires à la réalisation de la cité conforme à ses vœux – comme la grandeur de la cité, les caractéristiques géographiques du territoire sur lequel elle se déploie, son accès à la mer et sa puissance navale – Aristote s'attache dans le septième chapitre du livre VII à examiner « quelle nature doivent avoir [les] citoyens – ποίους δέ τινας τὴν φύσιν εἶναι δεῖ² ».

Le premier facteur qu'il étudie dans cette perspective est le climat et la manière dont il contribue à déterminer les différentes qualités de caractère des peuples³. Il s'attache donc à

¹ F. Farina, art. cit., p. 37.

² *Pol.* VII, 7, 1327b19-20.

³ Il ne nous appartient pas de rentrer ici dans le détail de la problématique de la nature de la causalité par laquelle le climat peut produire un effet sur le caractère. Comme le souligne P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 150 : « la liaison causale entre chaleur du climat et dispositions psychologiques est suggérée plus qu'explicitement affirmée ». Sur cette question nous renvoyons à D. Lefebvre, art. cit., et à L. Monteils-Lang, « Aristote croit-il au déterminisme environnemental », *Polis*, vol. 36, n° 1, 2019, p. 40-56. En exposant la perspective finaliste mais anti-providentialiste d'Aristote ils mettent parfaitement en avant, notamment en se référant aux textes du *Problème XIV* (cf. XIV, 16, 910a39-b2), la manière dont « ce n'est pas la nature comme cause finale qui détermine les caractéristiques du milieu dans lequel vivent ces différents peuples, mais à l'inverse le donné qui impose ses contraintes à la nature comme fin. » Dans cette perspective, le « naturel » des non-Grecs n'a pas été *voulu* par la nature, il est le résultat de l'adaptation de ces individus à leur milieu, en un sens « hostile » au déploiement de la vertu que le climat grec rend possible.

comprendre le rôle du milieu extérieur – τὸ περιέχον¹ – et son influence² sur les tempéraments naturels des différentes ethnies – ἔθνος³ – ou peuples – γένος⁴, pour déterminer, notamment, leur plus ou moins grande capacité à vivre en cité et à atteindre à une forme achevée de vertu. Reprenant et modifiant légèrement des distinctions et des catégories communes à son époque⁵, Aristote met en place un dispositif comparatif construit à partir de trois⁶ éléments : des lieux géographiques (Europe/Asie/Grèce), des différences climatiques exprimées en oppositions thermiques (froid/chaud/tempéré) et des naturels : « Les peuplades des régions froides, c'est-à-dire⁷ de l'Europe, sont pleines de cœur – θυμοῦ μὲν ἐστὶ πλήρη – mais sont plutôt dépourvues d'intelligence et d'habileté – διανοίας δὲ ἐνδεέστερα καὶ τέχνης (...). Celles d'Asie en revanche, ont l'âme intelligente et habile, mais sont sans courage – καὶ γὰρ ἔνθυμον καὶ διανοητικὸν ἐστὶν, ἄθυμα δὲ (...). La race des Hellènes, comme elle occupe une région intermédiaire, partage certains caractères avec les deux groupes précédents. Elle est, en effet, à la fois pleine de cœur et intelligente – ὥσπερ μεσεύει κατὰ τοὺς τόπους, οὕτως ἀμφοῖν μετέχει. καὶ γὰρ ἔνθυμον καὶ διανοητικὸν ἐστὶν. »⁸

A ces distinctions de tempérament sont associées des qualités et des capacités relatives au mode de vie politique. Les peuplades européennes « vivent plutôt libres mais ne s'organisent

¹ *Phys.* VIII, 2, 253a13.

² Le lieu et le climat sont, dans l'*Histoire des Animaux*, les facteurs extérieurs qui influent le plus fortement sur le tempérament des individus : *HA* I, 1, 487a10-11.

³ *Pol.* VII, 7, 1327b27.

⁴ *Pol.* VII, 7, 1327b29.

⁵ On retrouve ce type de distinction dans le traité hippocratique *Airs, eaux, lieux* (12, 16, 23) mais également dans la philosophie platonicienne (*Rép.* VI, 435e-436a ; *Timée* 24c-d). Hérodote, bien qu'il la critique, reconnaît la dimension courante de cette distinction : Hérodote, *Hist.* II, 16-17, 77, IV, 42, VII, 101-105 et IX, 122). En IV, 45 il reconnaît ignorer l'origine de cette distinction. L. Monteils-Lang, art. cit. p. 49, n. 2, met en avant ce qui distingue Aristote et l'auteur d'*AEL* : « pour le premier, la géographie est dualiste (Europe et Asie) et non tripartite ; ça n'est pas tant la température qui détermine le naturel, que les contrastes ou l'absence de contraste entre les saisons ; enfin la nature du régime politique n'est pas un effet du climat, mais un facteur indépendant susceptible d'influer sur le tempérament des peuples. » Pour une présentation des principales théories ethnographiques de la Grèce antique : M. M. Sassi, *The Science of Man in Ancient Greece*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.

⁶ Sur le choix de cette tripartition : D. Lefebvre, art. cit., p. 115. Il montre en quoi le choix de cette tripartition, qui n'est « celui ni de la majorité des géographes ni de Platon, ni même celui qu'Aristote accepte ailleurs (...) n'a pas pour objet d'isoler les Hellènes de l'Europe ni de l'Asie (...) mais de montrer qu'ils y sont partiellement mélangés ». Aristote propose lui-même une version bien plus précise et sophistiquée de ces différences en *HA* VIII, 28-29.

⁷ Aristote évoque-t-il ligne 1327b24 l'Europe et les peuplades des régions froides ou les peuplades des régions froides, c'est-à-dire de l'Europe ? Newman, Lefebvre, Aubonnet et Barnes adoptent la première traduction, Pellegrin la seconde. Tricot, Reeve et Barker optent pour une troisième voie en considérant que le καὶ permet de mettre en avant le caractère particulièrement prononcé de cet état de fait en Europe : « Les nations situées dans les régions froides, et particulièrement les nations européennes ».

⁸ *Pol.* VII, 7, 1327b23-31.

pas en cités et ne sont pas capables de commander à leurs voisins – ἐλεύθερα μὲν διατελεῖ μᾶλλον, ἀπολίτευτα δὲ καὶ τῶν πλησίον ἄρχειν οὐ δυνάμενα¹ », alors que les asiatiques à l'inverse « demeurent dans la soumission, c'est-à-dire dans l'esclavage – ἀρχόμενα καὶ δουλεύοντα διατελεῖ² ». Située dans une forme de médiété climatique et géographique relativement à ses voisins, la race des Hellènes – τὸ δὲ τῶν Ἑλλήνων γένος³ – quant à elle « mène une vie libre sous les meilleures institutions politiques et est capable de commander à tous les peuples pour peu qu'elle arrive à une organisation politique unique – ἐλεύθερόν τε διατελεῖ καὶ βέλτιστα πολιτευόμενον καὶ δυνάμενον ἄρχειν πάντων, μιᾶς τυγχάνον πολιτείας. »⁴

Ces tendances et capacités – δυνάμεις⁵ – naturelles, qui sont ici présentées comme des formes d'excellence ou de vices, sont rapportées aux deux éléments principaux qui semblent constituer le caractère naturel des peuples : le θυμός et la διάνοια. La présence excessive de l'un de ces deux éléments contribue à déséquilibrer le caractère des peuples et des individus et rend impossible la vie proprement politique pour ces tempéraments: excessivement habitées par le θυμός, les peuplades des régions froides sont éprises de liberté mais ne peuvent, en raison de leur manque d'intelligence, tempérer cette liberté afin d'adopter une organisation politique structurée. Dans un excès opposé les peuples d'Asie, dont l'intelligence et l'habileté permettent une vie communautaire structurée, auront tendance à vivre dans une forme de soumission que leur manque naturel de courage empêche de surmonter. Le mode d'organisation politique des peuples semble donc conditionné par ces différences naturelles qui trouvent un équilibre parfait dans le cas des Grecs. En effet chez eux « le mélange intime de la διάνοια et du θυμός altère chacun de ses éléments, en produisant une modération du θυμός par l'intelligence et en émancipant l'intelligence au moyen du θυμός. Le θυμός se « politise » et apprend à gouverner à soi-même et aux autres grâce à la διάνοια, et celle-ci se libère grâce au désir d'indépendance propre au θυμός. »⁶ Non seulement le mélange harmonieux – εὖ κέκρται – en eux du θυμός et de la διάνοια permet aux Grecs⁷ de mener une vie à la fois libre et organisée mais il les rend

¹ *Pol.* VII, 7, 1327b25-27.

² *Pol.* VII, 7, 1327b28-29.

³ *Pol.* VII, 7, 1327b29.

⁴ *Pol.* VII, 7, 1327b31-33.

⁵ *Pol.* VII, 7, 1327b36.

⁶ D. Lefebvre, art. cit., p. 121.

⁷ Il faut souligner que ce mélange est, même chez les Grecs, soumis à un certain nombre de variations. *Pol.* VII, 7, 1327b36 : « On trouve aussi la même distinction entre les peuples grecs eux-mêmes. Les uns, en effet, ont une nature unilatérale, alors que d'autres mélangent avec bonheur ces deux capacités. » Comme le souligne L. Monteils-Lang, art. cit., p. 52, à propos de cette affirmation : « A l'intérieur d'une même espèce, il peut donc y avoir des variations physiologiques similaires mais probablement de

également aptes à commander les peuples incapables de mener, par eux-mêmes, ce type d'existence.

Cette typologie permet donc à Aristote d'établir une sorte de profil type qui serait particulièrement susceptible de constituer le « naturel selon ses vœux » de ses citoyens¹. En effet il conclut de cette étude à la fois climatique, ethnographique, éthique et politique : « Il est donc manifeste que ce sont ceux qui sont à la fois intelligents et courageux par nature qui pourront se laisser conduire à la vertu par le législateur. φανερόν τοίνυν ὅτι δεῖ διανοητικούς τε εἶναι καὶ θυμοειδεῖς τὴν φύσιν τοὺς μέλλοντας εὐαγώγους ἔσεσθαι τῷ νομοθέτῃ πρὸς τὴν ἀρετὴν. »² La finalité qu'il fixe à la constitution la meilleure détermine donc la matière que doit se procurer le législateur pour permettre à la cité d'atteindre à cette finalité. Puisque le citoyen doit à la fois savoir être commandé et commander (ce qu'établit en détail le chapitre 14 du livre VII sur lequel nous reviendrons), le mélange harmonieux qui caractérise le tempérament équilibré des Grecs lui fournit un caractère particulièrement propice à la réalisation de la tâche de citoyen. Les hommes jeunes pourront ainsi laisser s'exprimer en eux la relative prépondérance du θυμός du fait de leur jeunesse dans les fonctions militaires et, devenus plus âgés, ils auront la maturité intellectuelle, caractéristique de la prépondérance de la δίανοια, pour remplir à bien les fonctions délibératives et judiciaires qui pourraient leur être confiées dans leur vieillesse. Le peuple grec – « au croisement exact de l'idéal que vise la cité la meilleure et du possible, puisqu'il est réel³ » – apparaît ainsi comme le modèle du « naturel que doivent

moindre amplitude qu'entre les espèces. » Elle renvoie à P. J. Eijk, *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity: Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 225-237, qui rappelle que l'idée selon laquelle degré de performance des capacités psychiques peut être corrélé à des facteurs anatomiques (femme/homme), pathologiques (ivresse) ou encore physiologiques (l'âge) est une idée relativement courante chez Aristote. Sur ce point il apparaît que les différences entre les peuples relèvent donc davantage d'une différence relative au plus ou au moins que d'une différence formelle de nature. Sur ce point : J. Lennox, *Aristotle's Philosophy of Biology: Studies in the Origins of Life Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 160-181. Cela conduit M. Leunissen, art. cit., p. 510, n. 10 à récuser l'idée d'un Aristote raciste, au sens contemporain du terme.

¹ D. Lefebvre, art. cit., p. 124 a raison de rappeler que « l'objet du chapitre 7 est de déterminer la nature non de tous les habitants de la cité, mais de certains d'entre eux : les citoyens, ses véritables parties, les « artisans de la vertu », non ceux qu'Aristote appelle « la propriété » de la cité. » *Pol.* VII, 8, 1328a21-35 ; 9, 1329a21. Il est intéressant de souligner que cette médiété de caractère se retrouve aussi chez les bons esclaves. *Éco.* I, 5, 1344b12-14 : « Les esclaves les meilleurs pour le travail sont ceux qui ne manifestent ni trop de laisser-aller ni trop d'ardeur ; ces deux catégories en effet présentent des inconvénients : ceux qui sont trop mous ne supportent rien, ceux qui ont trop de caractère sont difficiles à commander ».

² *Pol.* VII, 7, 1327b37. D. Lefebvre, art. cit., p. 124 : « *Thumos* et *dianoia* sont donc les conditions de possibilité de l'activité vertueuse des citoyens et du bonheur de la cité : les vertus caractéristiques des parties de la cité doivent y exister *in nucleo*. »

³ D. Lefebvre, art. cit., p. 113.

avoir ceux qui sont destinés à être pris en main pour leur bien par le législateur – τὴν μὲν τοίνυν φύσιν οἴους εἶναι δεῖ τοὺς μέλλοντας εὐχειρώτους ἔσεσθαι τῷ νομοθέτῃ¹ ».

(c) Les déterminations matérielles : le sang et les caractères

Si Aristote expose particulièrement les facteurs extérieurs qui jouent dans la détermination du caractère plus ou moins favorable à l'inculcation de la vertu que reçoivent par nature les peuples et les individus, d'autres facteurs endogènes jouent également un rôle déterminant dans la structuration du tempérament humain². Parmi ceux-ci, la composition matérielle de l'être est particulièrement mise en avant par Aristote. En effet les éléments constitutifs du corps des hommes contribuent à la plus ou moins grande disponibilité de leur caractère à la vertu en produisant et en exprimant à la fois les traits spécifiques de leur nature et de leurs tempéraments individuels³. Dans cette constitution le sang – αἷμα –, en tant qu'il est le premier constituant matériel de la nature animale, joue un rôle structurel. En effet : « la nature du sang est cause de nombreux phénomènes chez les animaux, aussi bien pour ce qui est du caractère – κατὰ τὸ ἦθος – que de la sensibilité – κατὰ τὴν αἴσθησιν –, et c'est conforme à la raison, car le sang est la matière de tout le corps – ὅλη γὰρ ἐστὶ παντὸς τοῦ σώματος – : en effet la nourriture est une matière, et le sang est la nourriture dernière – ἡ γὰρ τροφή ὅλη, τὸ δ' αἷμα ἡ ἐσχάτη τροφή. Il produit donc une différence importante selon qu'il est chaud ou froid, subtil ou épais, trouble ou pur. »⁴

¹ *Pol.* VII, 13, 1332b8-9.

² Jusqu'où cette détermination peut-elle conduire dans la récusation de l'autonomie morale du sujet ? Cette question a reçu des réponses plus ou moins déterministes parmi les commentateurs. F. Solmsen, « Tissues and soul. Philosophical contribution to physiology », *Philosophical Review*, 59, 1950, p. 435-468 fait part de sa surprise face à l'apparent matérialisme d'Aristote, tout en reconnaissant tout de même la véritable autonomie du sujet vis-à-vis de sa propre composition matérielle. G. Freudenthal, *Aristotle's Theory of Material Substance. Heat and Pneuma, Form and Soul*, Oxford, Oxford University Press, 1995 expose quant à lui une conception davantage matérialiste en soulignant le caractère déterminant de la chaleur vitale dans la production de tel ou tel caractère chez l'individu.

³ Cette importance des déterminations matérielles doit-elle amener à remettre en cause l'idée aristotélicienne selon laquelle la forme de l'âme a normalement un rôle causal prépondérant par rapport à la matière et que c'est elle qui, avant tout, détermine « par le haut » l'état matériel de l'individu ? Sans rentrer dans le détail de cette problématique nous pouvons tout de même souligner que le corpus aristotélicien contient les deux types d'explication (celles qui partent de la matière pour expliquer les caractéristiques formelles et celles qui partent de la forme pour rendre raison des caractéristiques matérielles.) Sur cette question : J. Lennox, *op. cit.*, p. 182-204 ; M. Leunissen, *Explanation and Teleology in Aristotle's Science of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010 ; D. Henry, « Aristotle's Pluralistic Realism », *The Monist*, 94, 2011, p. 198-222 ; M. Leunissen, *art. cit.*, p. 516, n. 19.

⁴ *PA* II, 4, 651a12-17.

Les caractéristiques diverses et les déterminations particulières que peut recevoir le sang (en fonction de sa composition et de sa température notamment) conduisent alors Aristote à établir en *PA* II, 2-4¹ une typologie précise des différents sangs auxquels correspondent des traits de caractère distinctifs et plus ou moins prononcés². Le sang dont le caractère est subtil et pur, et dont la composante terreuse est faible, est ainsi le gage de la possession d'une « sensibilité plus vive³ » qui rend certains animaux à la fois intelligents et lâches. A l'inverse, le sang épais, chaud et fibreux des taureaux et des sangliers les rend ardents et instables. De la même manière, les sangs trop liquides prédisposent à la peur dans la mesure où l'élément liquide qui les constitue coagule facilement sous l'influence du froid auquel Aristote assimile l'effet de la peur sur l'individu⁴. Les déterminations matérielles du sang constituent donc à la fois la cause et la manifestation des caractères des différentes espèces animales et sont un des éléments explicatifs des prédispositions qui définissent leurs tempéraments. Dans cette perspective le meilleur sang, celui de l'espèce humaine, est celui qui est à la fois chaud – θερμὸν –, humide – λεπτὸν – et pur – καθαρὸν. En effet les animaux qui possèdent un tel sang « sont bien disposés à la fois sous le rapport du courage – πρὸς τε ἀνδρείαν – et sous celui de l'intelligence – καὶ πρὸς φρόνησιν. »⁵ Ainsi la chaleur du sang permet de produire le courage et sa finesse, causée par l'humidité qui le caractérise, l'intelligence. Là encore, par rapport à tous les autres animaux, les hommes possèdent une composition sanguine naturellement plus équilibrée, due notamment à l'effet conjugué du travail des organes comme le cœur – καρδιά⁶, le cerveau – ἐγκέφαλος⁷, ou le foie – ἥπαρ⁸. Pris au niveau général de l'animalité, le profil

¹ Pour une exposition exhaustive des éléments contenus dans ces chapitres, relativement à la question qui nous occupe : C. A. Freeland, « Aristotle on bodies, matter and potentiality » in A. Gotthelf and J. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge University Press 1987, p. 392-407 ; G. Freudenthal, *op. cit.* Notre présentation succincte reprend ici les analyses exposées par C. Viano, art. cit., p. 33-38 et M. Leunissen, art. cit., p. 517-520. On se reportera avec grand profit aux tableaux récapitulatifs des typologies de sang et de caractère qu'elles proposent.

² Cette typologie n'est bien sûr pas rigidement fixiste dans la mesure où les mélanges d'eau et de terre en quoi consistent ces différents sangs (*Meteor.* IV, 7, 348a16-17 ; 10, 389a19-23) se distinguent toujours selon le degré et la proportion et jamais selon la nature même de la composition.

³ *PA* II, 2, 648b3-4.

⁴ *PA* II, 4, 650b27-33 : « sont plus peureux ceux qui possèdent trop de liquide, car la crainte refroidit : sont donc prédisposés à cette affection ceux qui possèdent dans leur cœur un tel mélange d'humeurs, car le froid fait coaguler l'eau. C'est pourquoi les autres animaux non sanguins sont, pour parler de façon simpliste, plus peureux que les sanguins : ils s'immobilisent lorsqu'ils ont peur et lâchent des surplus, voire pour certains changent de couleur. »

⁵ *PA* II, 2, 648b10-11.

⁶ *PA* III, 4, 666b21-667a25. Voir également *HA* I, 17, 496a14-17.

⁷ *PA* II, 7, 652b19-653a33.

⁸ *PA* III, 12, 673b25-28 : « le foie contribue pour une grande part au bon mélange d'humeurs dans le corps, c'est-à-dire à sa santé. Car c'est surtout dans le sang que se trouve le résultat de ces choses, et le foie est, après le cœur, le plus sanguin des viscères. »

« sanguin » spécifique de l'espèce humaine, bien mélangé – εὖ κέκραται, se situe donc dans une forme relative de médiété à partir de laquelle certains autres facteurs, comme les déterminations environnementales étudiées précédemment par exemple, viennent encore spécifier les caractéristiques ethniques et individuelles. En effet on retrouve dans l'étude des facteurs matériels de la production du caractère naturel, les éléments de la typologie climatique évoquée précédemment et la manière dont le θυμός et la διάνοια structurent le caractère des espèces et les tempéraments individuels. Au même titre que le climat tempéré est propice à la production d'un caractère habité par des vertus naturelles, une constitution matérielle harmonieuse favorise et permet le déploiement de ces vertus en facilitant la tâche du législateur et de l'éducateur.

(d) La bonne naissance et la chance

Au-delà des explications proprement biologiques relevant d'une causalité hylémorphique et d'un point de vue naturaliste, et au-delà des explications contextuelles liées à l'environnement dans lequel évoluent les sujets de son étude, Aristote explique également le « naturel » des peuples et des individus par une forme de malheureux hasard ou de bonne fortune, selon le point de vue où l'on se place. Il affirme ainsi au quinzième chapitre du second livre de la *Rhétorique* : « Il y a de bonnes et de mauvaises récoltes dans les familles humaines comme dans les produits du sol. φορὰ γὰρ τίς ἐστὶν ἐν τοῖς γένεσιν ἀνδρῶν ὡσπερ ἐν τοῖς κατὰ τὰς χώρας γιγνομένοις. »¹ Cette image souligne bien la diversité des profils psychologiques et corporels qui composent l'humanité et qui déterminent donc à des degrés très différents la propension, la facilité, la réceptivité à la vertu. Elle souligne aussi la part de hasard inhérente au fait de recevoir ou non ce « bon naturel » dont nous avons exposé la teneur précédemment². Comme il le souligne en *EN X*, 10 : « Certes, la part de la nature évidemment ne dépend pas de nous quand elle nous échoit ; elle échoit, au contraire, en conséquence de certaines causes divines, à ceux que favorise vraiment la bonne fortune. τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ὡς οὐκ ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλὰ διὰ τινος θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει³ ». Cette « bonne fortune » est notamment évoquée en *EE VIII*, 2 : « Il est donc clair qu'il y a deux espèces de bonne chance – τύχην – : l'une est divine, aussi le chanceux semble réussir grâce à

¹ *Rhét.* II, 15, 1390b25-26.

² Sur le paradoxe d'une chance qui est naturelle : S. White, art. cit., p. 139-152.

³ *EN X*, 10, 1179b21-23. On retrouve cette idée en *Rhét.* II, 12, 1389a1 lorsqu'Aristote considère la bonne naissance – εὐγένειαν – comme une des conditions de la fortune – τύχην.

la divinité, et cet homme est celui qui réussit en suivant son impulsion tandis que l'autre réussit en ne suivant pas la sienne : les deux sont irrationnels. Et la première bonne chance est plutôt continue, l'autre non. »¹ La référence à « la faveur divine » peut apparaître comme un échec de l'explication causale, dans la mesure où elle représenterait une échappée d'Aristote hors d'une causalité proprement naturelle et scientifique. Cette forme de fatalité relative, liée à une approche naturaliste de la possession des facultés rendant possible la vertu est d'ailleurs exprimée par Aristote au début du treizième chapitre du livre VII : « Il est donc manifeste que tous aspirent à la vie heureuse, c'est-à-dire au bonheur, mais les uns ont la possibilité de l'atteindre, les autres non, du fait de quelque malchance ou de leur nature elle-même – *διὰ τινα τύχην ἢ φύσιν* –, car la vie heureuse requiert aussi un cortège déterminé de moyens, moindre pour les meilleurs, plus important pour les moins doués. »² Dans cette phrase, Aristote exprime à la fois une forme de pessimisme et une forme d'optimisme, sur lesquels nous allons revenir dans les prochaines pages : tous ne sont pas dotés de la même manière par la nature, mais ceux qui sont le moins dotés auront en un sens, *simplement*, à bénéficier d'un déploiement de moyens plus importants pour atteindre la vie heureuse.

Cette référence à la nature, à la fortune et à l'éducation signale à la fois l'irréductible part du donné avec laquelle les hommes de la cité, comme celui qui en a la charge, doivent nécessairement composer *et* leur marge de manœuvre relative dans cette entreprise. Et si dans le cas de la « constitution selon ses vœux » le législateur peut espérer la meilleure des natures possibles, dans la majorité des cas celui-ci doit faire avec les matières plus ou moins rétives, plus ou moins rebelles à son action d'éducation et de formation du caractère. Dans cette perspective, l'évocation de la multiplicité des facteurs qui déterminent la possession de tel ou tel tempérament naturel contribue en quelque sorte à déposséder en partie le législateur d'un pouvoir absolu qu'on pourrait lui prêter, notamment dans le cadre de l'établissement hypothétique du meilleur régime. Comme cela a déjà été rappelé « l'art politique ne fabrique pas d'hommes, mais les reçoit de la nature pour s'en servir – *ἀνθρώπους οὐ ποιεῖ ἡ πολιτική, ἀλλὰ λαβοῦσα παρὰ τῆς φύσεως χρῆται αὐτοῖς*³ ». En ce sens les exposés aristotéliens sur la

¹ *EE* VIII, 2, 1248b3-8.

² *Pol.* VII, 13, 1331b39-1332a2. Cette explication, qualifiée de « candide » par J. Annas, art. cit., p. 752 a le mérite de souligner la fragilité du bonheur humain et le fait que l'homme n'est pas jusqu'au bout maître de son destin. Sur le rapport entre le bonheur et la bonne fortune : F. G. Masi, « Ragione, Fortuna e Prosperità. L'incidenza della sorte sull'azione e la felicità – Aristotela, *Fisica* B 5, 197b25-32. » in F. G. Masi and S. Maso (eds), *Fate, Chance and Fortune in Ancient Thought*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 2013, p. 63-82.

³ *Pol.* I, 10, 1258a21-23. La nature elle-même ne possède pas une marge de manœuvre illimitée puisqu'elle « réalise le meilleur à partir de ce qui est possible » (*PA* IV, 10, 687a16-17). Comme le précise L. Monteils-Lang, « Aristote croit-il... », art. cit., p. 53 : « La marge de manœuvre de la nature

nature humaine, dans le cadre politique, peuvent être dits déterministes, du moins dans la mesure où ce sont eux qui fixent les limites de l'action du législateur et définissent l'étendue possible de son champ d'action¹. La nature humaine ne constitue donc pas une forme de fond totalement indéterminé ou de *tabula rasa*² dans la mesure où elle pose un certain nombre de bornes biologiques et caractérologiques normales, et partant normatives, qui définissent la matière à partir de laquelle le législateur et l'éducateur pourront, aisément ou non, déployer leurs activités. Elle ne constitue pas pour autant non plus un ensemble de déterminations nécessaires qui feraient de l'anthropologie aristotélicienne une aristocratie naturaliste³.

V. A. 3. PESSIMISME ANTHROPOLOGIQUE – OPTIMISME PEDAGOGIQUE

Si le législateur reçoit de la nature la matière qu'il doit, par la loi et par l'éducation, façonner et conduire, la mise au jour de la multiplicité des facteurs qui contribuent à structurer le naturel des individus – et parmi eux, de facteurs dont l'efficace est fortement contingente pour ne pas dire totalement aléatoire – invite à considérer la marge de manœuvre dont celui-ci dispose. Face à un naturel peu favorisé par le sort ou en apparence « condamné » par la nature

est limitée par un donné, une matière qu'elle ne peut façonner intégralement et surtout qu'elle ne se donne pas à elle-même. »

¹ Ce champ d'action, s'il est limité par la nature elle-même, est tout de même particulièrement étendu. Les préconisations qu'Aristote adresse au législateur relativement à la conduite que doivent adopter les femmes enceintes en atteste. L'action du législateur trouve une efficace même *in utero* et contribue ainsi à forger le naturel de ses futurs citoyens : « Il faut aussi que les femmes enceintes prennent soin de leur corps, sans tomber dans le laisser-aller ni recourir à une nourriture trop frugale. Et cela le législateur l'obtiendra facilement en leur prescrivant de faire une visite quotidienne pour vénérer les dieux qui ont l'honneur de présider à l'enfantement. Par contre, il convient que leur esprit, contrairement à leur corps, se laisse aller, car les enfants tirent manifestement leurs caractères de celle qui les porte, comme les plantes de la terre. » *Pol.* VII, 16, 1335b12-19.

² L. Monteils-Lang, « La valeur de l'enfance chez Aristote », « Archives de Philosophie », Centre Sèvres, 2017, 4, t. 80, p. 659-676, p. 667 : « la puissance première n'est cependant pas une virtualité complète, une indétermination totale, c'est une possibilité à déployer balisée par deux extrêmes contraires. » P. Aubenque, art. cit. p. 100 : « La nature que l'éducation a pour fonction de parachever n'est pas une table rase, la même pour tous, malléable à merci, prête à se laisser modeler par un ordre universellement valable, comme l'était celui des Idées platoniciennes ou celui qu'implique pour les Modernes l'Idée d'un règne universel des droits. Ce que l'éducation doit réaliser en l'homme, ce n'est pas une idée abstraite de l'Humanité, mais l'humanité elle-même dans la plupart de ses manifestations. »

³ J. Lombard, *op. cit.*, p. 81 : « Si l'on a pu juger élitiste la pédagogie aristotélicienne, ce n'est pas tant parce qu'elle se consacrerait à une élite jugée seule éducable (...) c'est, bien plutôt, parce qu'elle conçoit la construction d'une telle élite au terme de démarches qui visent avant tout à la rendre possible, mais qui, à l'évidence, n'ont de sens et d'efficacité qu'en fonction d'une réalité constatée, et donc d'une anthropologie qu'il s'agissait, pour Aristote, de construire. »

elle-même, que pourrait faire l'action d'un législateur ? Si l'éducateur est confronté à une matière particulièrement rétive, peut-il malgré tout, par des moyens qu'il conviendrait alors d'établir, agir avec suffisamment d'efficacité pour changer ce que la nature a inscrit en l'homme ? Une telle action ne serait-elle pas en un sens contre-nature ? Au-delà de l'enjeu simplement anthropologique et pédagogique de définition du rapport entre la nature de l'homme et les mécanismes qui contribuent à la structuration morale de son être, l'enjeu est éminemment politique puisqu'il engage la possibilité du législateur de faire parvenir, autant que faire se peut, les citoyens dont il a la charge à la vie bonne et vertueuse et donc de remplir sa fonction. Si Aristote, comme il semble le faire à plusieurs reprises, impute au législateur la responsabilité de l'état moral et politique de la cité qu'il conduit, faut-il alors considérer que la nature *in fine* ne compte que comme quantité négligeable dans le processus d'acquisition de la vertu ? La question se pose avec d'autant plus d'acuité que toutes les remarques qu'Aristote déploie sur le « bon naturel » que doivent posséder les citoyens « selon ses vœux » sont pensées *en amont* de toute forme d'intervention du législateur ou de l'éducateur¹.

Avant d'entrer dans le détail de l'étude de tous les types anthropologiques et sociaux qu'Aristote expose et interroge dans leur capacité à être éduqués et gouvernés, il s'agit donc d'établir l'évaluation générale qu'Aristote propose de la nature de l'homme en amont de son éducation. Pour le formuler en termes psychologisants : faut-il voir dans sa conception de la « nature première » une forme d'optimisme ou au contraire une forme de pessimisme anthropologique ? Dans cette perspective, « l'optimisme² » renverrait à la considération de l'ensemble des éléments attestant de la présence en l'homme de prédispositions qui le pousseraient à réaliser sa fonction propre et à tendre naturellement vers la fin qui est la sienne. Au nombre de ces prédispositions, la vertu naturelle qui semble exprimer, même minimalement, le dynamisme en partie orienté axiologiquement qui habite

¹ M. Leunissen, art. cit., p. 511 : « It is important to note here that these characters profiles represent the *natural* qualities or capacities individuals may have *before* they are led to virtue by the lawgivers through habituation and education. » C'est elle qui souligne.

² P. Pellegrin (dir.), *Aristote. Œuvres Complètes*, Paris, Flammarion, 2014, Introduction, p. 13-14 résume bien cette idée : « Il y a d'abord la confiance foncière et inébranlable d'Aristote dans la perception sensible, confiance qui s'intègre dans une conception optimiste de la nature en général et de la nature humaine en particulier. En posant une nature éternelle, parce qu'il était impensable de lui donner une origine, c'est-à-dire un état antérieur à l'ordre des choses, Aristote en affirme aussi la perfection. (...) La thèse qui résume et fonde le finalisme aristotélicien en biologie, c'est que la nature, de toute éternité, a donné à chaque vivant des moyens dont il peut faire usage en vue d'assurer la survie éternelle de son espèce. (...) L'homme est donc naturellement pourvu des moyens nécessaires et suffisants pour connaître le monde. » On trouve cette idée d'un optimisme aristotélicien appliqué aux problématiques épistémiques dans N. Denyer, *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*, Routledge, 1993, chap. 10 « Aristotelian optimism », p. 183-213.

l'homme, figurerait en bonne place. On pourrait y ajouter, sur un plan plus fondamentalement ontologique¹, et pour tout être vivant, le mouvement même du désir vers le bon et le bien qui l'habite. Comme le souligne A. Merker : « C'est la nature tout entière qui est animée d'un désir-tension pour le bien. Parmi les thèses les plus célèbres d'Aristote on trouve en effet celle qui prétend que la nature tend toujours vers le meilleur. Naïveté de l'antique, ingénuité des premiers débuts de la science ? Il y a plutôt ici nécessité d'ordre ontologique et métaphysique, et non simplicité d'esprit. »² A l'inverse, la nécessité d'une actualisation artificielle de ces prédispositions, et leur intrinsèque réversibilité – la vertu naturelle non prise en charge par l'éducation morale devenant rapidement selon Aristote une menace – seraient des pièces à verser au dossier d'un Aristote pessimiste qui décrirait l'homme comme habité par des tendances auxquelles il ne pourrait paradoxalement répondre ni naturellement, ni par lui-même. Ce type de pessimisme trouve notamment une nette expression dans les nombreuses et en apparence peu flatteuses comparaisons qu'il établit entre l'enfant et les bêtes sauvages. Comment Aristote articule-t-il ces deux perspectives sur l'anthropologie et en quoi cette tension entre des déterminations optimistes et pessimistes fonde-t-elle sa conception de l'éducation et du rôle que doit y jouer la loi comme norme contraignante ?

Pour répondre à une telle question il convient tout d'abord de se pencher sur le statut qu'il accorde à la nature de l'enfant et à la manière dont elle exprime parfaitement cette tension.

(a) Les dynamiques naturelles contre la nature ? Le cas de l'enfant³

(1) Le statut de l'enfance et son tempérament

Que ce soit dans les *Éthiques*, dans la *Rhétorique*, dans la *Politique* ou dans les traités naturalistes, Aristote s'intéresse à plusieurs reprises au statut de l'enfant et en décrit les

¹ On retrouve une telle ambivalence dans la nature politique de l'homme. D. Frede, art. cit., p. 259 : « If Aristotle displays general confidence in the natural sociability of human beings, this does not mean, however, that he does not regard the ordering of political communities a difficult task. »

² A. Merker, *op. cit.*, p. 104-105.

³ A la suite des travaux de P. Ariès à partir des années 1960, l'enfant est devenu, pour les différents champs des sciences humaines, un objet d'étude à part entière. Si les études spécifiquement consacrées à l'enfant dans la Grèce antique ont été en retrait dans les années 1970-1990 (comme l'a montré V. Dasen, « Enfances. Bilan d'une décennie de recherche », in V. Dasen, D. Lett, M.-F. Morel et C. Rollet (éd.), *Annales de démographie historique*, 102-2, 2001, p. 6-17) elles ont pris toute leur importance à partir des années 2000. Pour un panorama général de cette question historiographique : P. Lafargue, « L'enfant retrouvé : quinze ans de recherches sur l'enfance en Grèce ancienne (2001-2015) », *Pallas*, 105, 2017, p. 257-294. Pour une présentation générale du statut de l'enfance dans l'Athènes classique : M. Golden, *op. cit.*

spécificités à la fois physiologiques, psychologiques et éthiques¹. Or sa condition semble faire l'objet d'un certain nombre de jugements particulièrement dépréciatifs. En effet les enfants sont régulièrement associés par Aristote aux animaux – ζῷα – et aux bêtes sauvages – θηρία. Il explique ainsi au huitième livre de l'*Histoire des animaux* : « Chez les enfants il est possible de voir comme des traces et des semences des états à venir ultérieurement mais leur âme ne diffère pour ainsi dire en rien de l'âme des bêtes durant cette période, de sorte qu'il n'y a rien d'illogique à ce que certains traits soient les mêmes chez les autres animaux, que d'autres soient voisins et que d'autres soient analogues. »² Si l'on comprend spontanément en quel sens l'enfant peut être associé à la bête³ – en tant que ses comportements sont majoritairement mus par un certain nombre de déterminations biologiques exclusivement animales⁴ – Aristote va plus loin dans son jugement en comparant également les enfants aux esclaves⁵, aux fous ou aux ivrognes. Dans l'*EE* il affirme ainsi l'inutilité de l'examen de l'opinion des enfants sur le bonheur sur la base de cette association : « en effet, les tout-petits – τοῖς παιδαρίοις –, les malades – τοῖς κάμνουσι – et les déments – παραφρονουσι – se forgent souvent des imaginations qui ne sauraient faire difficulté pour un homme sensé – περὶ ὧν ἂν οὐθεὶς νοῦν ἔχων διαπορήσειεν. »⁶ Tous ces jugements dépréciatifs et comparaisons peu flatteuses culminent dans cette déclaration de l'*EE* : « il y a certes beaucoup d'évènement qui font rejeter la vie : maladies, souffrances extrêmes, calamités ; il est clair qu'au moins pour ces raisons,

¹ Aristote ne propose pas de traitement systématique et soutenu du statut et de la nature de l'enfance dans son œuvre même s'il évoque un traité de puériculture en *Pol.* VII, 16, 1335b5. A la suite de D. McGowan Tress nous estimons que cette absence de traitement systématique n'est pas incompatible avec l'idée d'une conception cohérente (quoique reconstruite par les interprètes) de l'enfant. D. McGowan Tress, « Aristotle's *Child*: Development Through *Genesis*, *Oikos*, and *Polis* », *Ancient Philosophy*, vol. 17, 1997, p. 63-84.

² *HA* VIII, 1, 588a-b4. On retrouve ce parallèle chez Platon en *Pol.* 272b.

³ *EN* III, 2, 1111b6-10 ; VI, 13, 1144B8-9 ; VII, 12, 1153a30-35 ; *EE* II, 8, 1224a25-30 ; II, 10, 1226b21-25 ; *Phys.* II, 6, 197b5-8 ; *HA* VIII, 1, 588a31-b3.

⁴ Moins animée encore que l'animal, la vie des bébés est également associée par Aristote en *EE* I, 5, 1216a3-10 à celle des plantes : « Quelle différence y a-t-il entre dormir sans interruption depuis le premier jour jusqu'au dernier, pendant mille ans ou tout le temps qu'on voudra, et vivre comme une plante ? en tout cas c'est à cela que ressemble la vie végétative, tout comme celle des bébés : dès le moment même où ils sont conçus dans la mère, ils croissent sans cesse mais dorment tout le temps. Il est manifeste d'après cela qu'on peine à saisir ce qu'est le bien – c'est-à-dire le bon – dans le fait de vivre. »

⁵ Le rapprochement entre l'enfant et l'esclave se fait principalement lorsque l'esclave est opposé à celui qui commande. Au même titre que l'esclave, l'enfant est celui qui, incapable de déterminer par lui-même les fins appropriées et les moyens pour y parvenir, est soumis au commandement d'un autre pour mener sa vie. Sur cet aspect de la comparaison entre l'enfant et l'esclave : M.-M. Mactoux, *Douleia. Esclavage et pratiques discursives dans l'Athènes classique*, Paris, Les Belles Lettres, 1980, p. 187.

⁶ *EE* I, 3, 1214b29-30. On retrouve une comparaison similaire en *Pol.* VIII, 1, 1323a32 lorsqu'Aristote évoque le cas de l'homme qui dans le domaine intellectuel déraisonnerait ou se tromperait « comme le premier bambin ou le premier fou venu – ὥσπερ τι παιδίον ἢ μαινόμενον ».

d'emblée, il eût été préférable de ne pas naître, si l'on nous avait donné le choix. Ajoutons à cela la vie qu'on vit lorsqu'on est enfant : aucune personne sensée ne supporterait de retourner à ce stade. πολλὰ γὰρ ἐστὶ τοιαῦτα τῶν ἀποβαινόντων, δι' ἃ προΐενται τὸ ζῆν, οἷον νόσους περιωδυνίας χειμῶνας: ὥστε δῆλον ὅτι κὰν ἐξ ἀρχῆς αἰρετὸν ἦν, εἴ τις αἴρεσιν ἐδίδου, διὰ γε ταῦτα τὸ μὴ γενέσθαι. πρὸς δὲ τούτοις τίς ὁ βίος, ὃν ζῶσιν ἔτι παῖδες ὄντες; καὶ γὰρ ἐπὶ τοῦτον ἀνακάμψαι πάλιν οὐδεὶς ἂν ὑπομείνειεν εὖ φρονῶν.»¹ Comme le souligne P. Pellegrin en commentant ce passage : « Aristote ne s'est donc pas plus laissé abuser par la fable de l'innocence et de l'authenticité enfantines qu'il n'a rêvé d'une éternelle jeunesse. »² Comment expliquer ce point de vue (pessimiste selon les uns, réaliste selon les autres) et la violence symbolique de ces comparaisons qui affirment l'imperfection en apparence structurelle des enfants ? L'élément principal de réponse réside sûrement dans l'état d'inachèvement anthropologique dans lequel se situent les enfants³. Dans l'article très précis qu'elle a consacré à cette question, L. Monteils-Laeng⁴ souligne et rend raison de cet inachèvement qui se manifeste sur un plan à la fois physiologique, psychologique et par voie de conséquence, sur un plan éthique.

D'un point de vue strictement physiologique, Aristote semble assimiler l'état des enfants à celui déficient, relativement à la norme masculine, des femmes⁵. A propos de l'âme des enfants il affirme ainsi : « D'ailleurs, l'enfant a une forme féminine et la femme ressemble à un mâle stérile. Car la femelle est caractérisée par une impuissance : celle où elle se trouve d'opérer une coction de sperme à partir de la nourriture élaborée (c'est-à-dire le sang ou son analogue chez les non sanguins), en raison de la froideur de sa nature. »⁶ L'enfant partage donc avec la femme « une forme de faiblesse constitutive⁷ » qui exprime l'inachèvement, le caractère inabouti de son être. Pourtant, à la différence de la femme, cet inachèvement n'est pas chez l'enfant structurel mais bien conjoncturel. Il possède en effet en puissance les déterminations caractéristiques qui lui permettront d'accéder, à l'âge adulte, à la pleine

¹ *EE* I, 5, 1215b18-24.

² P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 43.

³ G. & J., t. II, 1ère partie, p. 76, proposent une interprétation fondée sur des éléments de la biographie d'Aristote : « Son mépris de l'enfance pourrait bien n'exprimer qu'une certaine sécheresse de cœur, celle de l'intellectuel tard marié qui ne s'est pas penché assez tôt sur un berceau ». Une telle interprétation psychologisante, au-delà du fait qu'elle est invérifiable, ne nous semble guère convaincante. Il nous paraîtrait en effet absurde de prêter à Rousseau, par exemple, une conception positive de l'enfance en l'expliquant par l'amour qu'il aurait pu porter à sa progéniture.

⁴ L. Monteils-Laeng, art. cit.

⁵ Nous reviendrons dans la suite de ce chapitre sur le statut particulier des femmes.

⁶ *GA* I, 20, 728a17-21.

⁷ L. Monteils-Laeng, art. cit., p. 664.

possession de l'humanité. C'est d'ailleurs pour cela qu'Aristote souligne la nécessité de toujours étudier la nature des êtres non pas en fonction de leurs déterminations à la naissance mais bien en fonction de la fin à laquelle ils tendent : « La nature d'une chose, c'est sa fin, ce qu'est chaque chose une fois sa croissance achevée, c'est cela que nous appelons la nature de chaque chose, par exemple d'un homme, d'un cheval, d'une famille. ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν: οἷον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης, ταύτην φασὶν εἶναι ἐκάστου, ὥσπερ ἀνθρώπου ἵππου οἰκίας. »¹ L'état dans lequel se trouvent les enfants, même si leurs déficiences sont nombreuses et réelles, est donc transitoire. En effet l'actualisation biologique progressive des puissances en eux permet, avec le temps, de sortir de cet état afin de déployer ce qui les différencie formellement (et en puissance) des animaux : leur faculté rationnelle.

Au-delà de son inachèvement physiologique², c'est aussi l'irrationalité qu'il manifeste dans son comportement qui explique les jugements dépréciatifs qu'Aristote formule à l'encontre des enfants. Ces deux modalités de son inachèvement sont d'ailleurs sûrement intimement liées. Car si le déploiement des capacités biologiques est un prérequis au déploiement de certaines facultés psychologiques, alors le caractère encore non-raisonnable de l'enfant s'explique en partie par l'imaturité de son développement naturel. Comme le souligne L. Monteils-Laeng, « l'épanouissement "biologique" est une condition de possibilité presque indispensable au mûrissement de nos facultés psychiques, intellectuelles et morales, certains actes proprement humains ne pouvant se produire sans l'appareil physique adéquat. »³ Là encore il est nécessaire de souligner que l'irrationalité de l'enfant n'est pas une donnée structurelle mais bien conjoncturelle. Aristote l'affirme explicitement lorsqu'il compare les capacités rationnelles de délibération des esclaves, des femmes et des enfants : « tous ces gens possèdent les différentes parties de l'âme, mais ils les possèdent différemment – διαφερόντως : l'esclave est totalement dépourvu de la faculté de délibérer – ὁ μὲν γὰρ δοῦλος ὄλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν –, la femme la possède mais sans autorité – τὸ δὲ θῆλυ ἔχει μὲν, ἀλλ' ἄκυρον –, l'enfant la possède mais imparfaite – ὁ δὲ παῖς ἔχει μὲν, ἀλλ' ἀτελής. »⁴ Cette imperfection, en quelque sorte « psychologique », appelée à être palliée au cours de l'éducation de l'enfant, a des conséquences importantes sur le comportement de l'enfant. Dépourvu de la faculté qui permet de maîtriser ses désirs et ses pulsions l'enfant vit en effet selon Aristote sous l'emprise (par nature excessive) des passions et de la partie

¹ *Pol.* I, 2, 1252b32-34.

² Cet inachèvement conduit Aristote à assimiler les enfants aux nains. *PA* IV, 10, 686b11 : « Tous les enfants sont des nains. νάνοι γὰρ εἰσι τὰ παιδία πάντα. »

³ L. Monteils-Laeng, art. cit., p. 667.

⁴ *Pol.* I, 13, 1260a10-15.

appétitive de son âme. Ainsi, dans le cadre d'une discussion¹ sur l'intempérance – ἀκολασία – Aristote décrit en ces termes le comportement propre de l'enfant et la manière dont il conduit sa vie : « Or telle est principalement la nature de l'appétit et de l'enfant, car la vie des petits enfants est aussi une vie appétitive et c'est surtout chez eux que se révèle l'aspiration à l'agréable. Si donc elle n'est pas docile et soumise à l'autorité, cette tendance va prendre beaucoup d'ampleur. Car insatiable est l'aspiration à l'agréable, sollicitée comme elle l'est de tous côtés chez celui qui est privé d'intelligence. τοιοῦτον δὲ μάλιστα ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ παῖς: κατ' ἐπιθυμίαν γὰρ ζῶσι καὶ τὰ παιδιά, καὶ μάλιστα ἐν τούτοις ἡ τοῦ ἡδέος ὄρεξις. εἰ οὖν μὴ ἔσται εὐπειθὲς καὶ ὑπὸ τὸ ἄρχον, ἐπὶ πολὺ ἤξει: ἄπληστος γὰρ ἡ τοῦ ἡδέος ὄρεξις καὶ πανταχόθεν τῷ ἀνοήτῳ² ». L'enfant obéit donc, par nature, à une forme de « principe de plaisir » qui n'est pas spontanément contrebalancé ou dompté par un « principe de raison » qui lui permettrait de décider de ne pas céder aux mouvements de la partie irrationnelle de son âme et aux sollicitations appétitives de son être. Sur ce point la vie « des petits enfants – παιδιά –, et celle des bêtes – καὶ θηρία » sont similaires³ : les uns comme les autres « poursuivent les plaisirs – διώκει τὰς ἡδονάς⁴ ». De ce fait, le plaisir constitue le moteur principal de leur action⁵ et rien ne semble naturellement empêcher en eux le déploiement de ce principe toujours plus excessif et démesuré qu'ils suivent spontanément : « À la fragilité quasi malade d'une nature inaboutie, l'enfance associe paradoxalement la violence et la virulence d'une propension effrénée aux excès. »⁶ Conduit par la séduction de la satisfaction immédiate d'un plaisir – ou l'évitement d'une peine – l'enfant est comme rivé dans une forme d'immédiateté⁷ que son absence de rationalité empêche de tempérer et de maîtriser.

¹ La discussion consiste notamment à expliquer pourquoi l'on applique le mot d'intempérance – τὸ δ' ὄνομα τῆς ἀκολασίας ἀκολασία –, aux fautes de l'enfant – τὰς παιδικὰς ἀμαρτίας.

² *EN* III, 15, 1119b4-9. Par son comportement l'enfant ressemble donc aux autres animaux. En effet : « Les vivants autres que l'homme ont une vie sous l'emprise du désir. » *EE* II, 12, 1224a27.

³ On trouve également une comparaison entre les bêtes et les insensés en *EN* VII, 6, 1149a9-10 : « parmi les insensés, il en est que la nature a privés du raisonnement et qui vivent uniquement au gré de leurs sens : leur état tient de la bête – καὶ τῶν ἀφρόνων οἱ μὲν ἐκ φύσεως ἀλόγιστοι καὶ μόνον τῇ αἰσθήσει ζῶντες θηριώδεις ».

⁴ *EN* VII, 12, 1152b19-20.

⁵ Il ne faut pas entendre ici le terme action au sens fort d'une πράξις volontaire, les agissements de l'enfant étant caractérisés par une forme de consentement mais pas de volonté. *EE* IV, 7, 1244a28-30 : « car, pour nous, le petit enfant ou la bête n'agissent pas et l'on n'agit vraiment que du moment qu'on passe par un raisonnement – οὐ γὰρ φαμεν τὸ παιδίον πράττειν, οὐδὲ τὸ θηρίον, ἀλλὰ τὸν ἤδη διὰ λογισμὸν πράττοντα. »

⁶ L. Monteils-Lang, art. cit., p. 671.

⁷ J. M. Cooper, *op. cit.*, p. 241 : « One's appetitive desire, let us assume, is a more or less immediate response to the way the thing desired appeals to one's senses. »

Non seulement cette dynamique hédonique tend naturellement à une forme de démesure mais elle risque toujours de conduire , et c'est sûrement ce qui fonde Aristote à condamner aussi fermement le comportement enfantin et l'état « éthique » dont il est à la fois la cause et l'effet, à effacer en lui la présence des puissances de son âme rationnelle en les faisant définitivement taire. En effet le Stagirite continue ainsi sa description du comportement de l'enfant et de son intempérance¹ : « l'activité de l'appétit risque d'accroître l'inclination donnée à la naissance, et s'ils sont grands et forts, les appétits menacent même de bouter dehors le raisonnement – καὶ ἡ τῆς ἐπιθυμίας ἐνέργεια αὐξοῖ τὸ συγγενές, κἂν μεγάλοι καὶ σφοδραὶ ᾧσι, καὶ τὸν λογισμὸν ἐκκρούουσιν² ». La spirale vicieuse dans laquelle est spontanément enfermé l'enfant qui suit les biens apparents et les plaisirs immédiats risque donc de compromettre structurellement le déploiement en lui de la raison et donc la possibilité d'agir vertueusement. En effet la satisfaction des plaisirs grève la possibilité même de l'émergence de la faculté qui, précisément, permettrait, si ce n'est de faire taire la partie appétitive de l'âme, du moins de l'éduquer, de la maîtriser, et de l'orienter vers des objets et des biens qui mériteraient d'être considérés comme tels par l'homme vertueux. Et c'est d'ailleurs cette même faculté, à laquelle l'enfant semble être étranger, qui constitue le *propre* de l'homme : la capacité de poser un acte par choix réfléchi et délibéré – προαίρεσις. En effet : « le choix préférentiel est un intellect désirant ou un désir raisonnant, et le principe qui est de cette sorte est un homme – ἡ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητικὴ, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος³ ». La tendance spontanée à la satisfaction des plaisirs et au déploiement anarchique de la vie appétitive – anarchique au sens littéral du terme puisqu'en l'homme le λόγος qui rend possible la délibération est ἀρχή, principe – risque donc toujours d'empêcher l'enfant d'accéder à son humanité même. Car non seulement l'enfant ne pourra se servir d'une raison à qui il n'aura pas donné droit de cité dans son âme et donc dans son comportement mais il ne pourra pas, corrélativement, prétendre au bonheur véritable. Prisonnier de la satisfaction éphémère des plaisirs immédiats et conduit par la séduction des biens apparents l'enfant semble ainsi habité par des dynamiques natives, spontanées et en ce sens naturelles qui sont foncièrement destructrices des « promesses » que contient pourtant en puissance, son âme spécifiquement humaine.

¹ Il ne faut pas ici considérer, Aristote le précise, que le comportement de l'enfant est *stricto sensu* intempérant. Le terme s'applique, pour reprendre la traduction de G. & J. t. I, 2ème partie, p. 89, « par métaphore » aux fautes des enfants dans la mesure où ceux-ci, marqués par l'irrationalité, ne sont pas capables, par eux-mêmes, de maîtriser leurs pulsions.

² EN III, 15, 1119b9-10. D. Ross : « expel the power of calculation » ; J. Tricot : « chasser le raisonnement » ; G. & J. : « exclure la réflexion ».

³ EN VI, 2, 1139b4-5.

La description de l'enfant, par nature dérégulé et indiscipliné, peut donc sembler paradoxale au regard du naturalisme qu'on prête à Aristote et que l'on assimile traditionnellement à une forme d'optimisme anthropologique. En effet, tous les éléments de l'anthropologie qu'il déploie de l'enfant renvoient semblent-ils à des déterminations négatives, à des tendances spontanées qui – lorsqu'elles suivent la pente de leur déploiement naturel – contribuent à défigurer l'être qu'il est pourtant appelé à devenir par nature. Et si cela est vrai de l'enfant, Aristote semble même généraliser ce constat à la nature de l'homme lui-même¹. Il souligne en effet en des termes particulièrement forts les « noirs abîmes de la perversité humaine² » lorsqu'il s'interroge, dans la *Politique* sur l'égalisation des conditions dans la cité. Récusant l'optimisme naïf de Phaléas de Chalcédoine, qui pense que l'égalisation des conditions produit la vertu en éliminant la jalousie, Aristote affirme ainsi : « De plus, la méchanceté des hommes est sans limites, et si tout d'abord deux oboles suffisent, par la suite, lorsque cette pratique est devenue une coutume, on a besoin de toujours plus, ainsi à l'infini. Car la nature du désir est d'être infini, et c'est à le combler que la plupart des gens passent leur vie. ἔτι δ' ἡ πονηρία τῶν ἀνθρώπων ἄπληστον, καὶ τὸ πρῶτον μὲν ἰκανὸν διωβελία μόνον, ὅταν δ' ἤδη τοῦτ' ἦ πάτριον, ἀεὶ δέονται τοῦ πλείονος, ἕως εἰς ἄπειρον ἔλθωσιν. ἄπειρος γὰρ ἡ τῆς ἐπιθυμίας φύσις, ἧς πρὸς τὴν ἀναπλήρωσιν οἱ πολλοὶ ζῶσιν. »³ Par nature l'enfant, mais l'homme également⁴, est donc habité par des dispositions spontanées et des dynamiques structurelles puissantes qui jouent contre la réalisation en lui de ce qui constitue sa nature véritable. Là où le postulat d'un certain nombre de vertus naturelles pouvait justifier une forme d'optimisme, force est de constater que la manière dont Aristote décrit les tendances naturelles de l'enfant et leur effet destructeur sur son développement moral invite à davantage de pessimisme.

¹ Cette anthropologie pessimiste conduit même G. Aubry à récuser l'emploi de l'étiquette naturaliste à propos de l'éthique aristotélicienne, in *Dieu sans la puissance, Dunamis et Energeia chez Aristote et chez Plotin*, Paris, Vrin, 2006, p. 110 : « l'éthique aristotélicienne n'est pas un naturalisme, mais distingue, pour l'homme, entre ce qu'il est ou peut être et ce qu'il a à être. S'il suffit, pour être une plante ou un bœuf accompli, de réaliser les puissances constitutives d'un végétal ou d'un animal, l'homme, lui, n'accomplit son essence qu'à condition de choisir entre les *dunamis* qui le constituent, et donc entre les *energeiai* dont il est capable : en choisissant, en lui, la puissance rationnelle, et l'acte qui lui correspond, et que doit encore orienter la vertu, plutôt que la *dunamis* végétative ou sensitive ».

² Pour reprendre l'expression de P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 118.

³ *Pol.* II, 7, 1267a41-1267b1-5.

⁴ Nous verrons par la suite en quoi ce comportement est aussi celui qu'adopte « la masse – οἱ πολλοί ». Voir notamment : *EN* III, 6, 1113a30-1113b1 et *EN* X, 10, 1179b11-16. Nous reviendrons sur ce point dans le dernier chapitre lorsqu'il s'agira de comprendre l'action et la force pédagogique de la loi sur la vie morale du plus grand nombre.

(2) L'éducation de l'enfant : premières perspectives

Pour autant, à chaque fois qu'Aristote évoque le tempérament impétueux, violent et déréglé des enfants – mais également celui des gens de la masse auxquels il les assimile parfois – il souligne systématiquement la manière dont l'éducation peut toujours venir contrecarrer cette dynamique pour la contenir, la réorienter, et la déployer dans le sens du *τέλος* de l'homme. Ceci est particulièrement visible lorsqu'Aristote évoque l'obsession enfantine pour la satisfaction sans limite des plaisirs. En effet après avoir souligné la tendance à la démesure de l'appétit des enfants, il souligne que c'est uniquement « si elle n'est pas docile et soumise à l'autorité [qu'une telle tendance risque] de prendre beaucoup d'ampleur – *εἰ οὖν μὴ ἔσται εὐπειθὲς καὶ ὑπὸ τὸ ἄρχον, ἐπὶ πολὺ ἤξει*¹ ». De la même manière lorsqu'il évoque la perversité humaine et les réponses égalitaristes, selon lui naïves, que Phaléas de Chalcédoine veut y apporter, Aristote explique que « c'est bien plutôt les désirs qu'il faut égaliser que les fortunes, et cela est impossible pour des gens qui n'ont pas reçu une éducation convenable par le moyen des lois. *μᾶλλον γὰρ δεῖ τὰς ἐπιθυμίας ὀμαλίζειν ἢ τὰς οὐσίας, τοῦτο δ' οὐκ ἔστι μὴ παιδευομένοις ἰκανῶς ὑπὸ τῶν νόμων.* »² On retrouve enfin la même idée lorsque dans le dernier chapitre de l'*EN* Aristote évoque le meilleur moyen pour le législateur à qui il s'adresse de rendre bonnes et vertueuses les âmes dont il a la charge. Face au tempérament naturellement intempérant et mou de la jeunesse, seule une éducation dès le plus jeune âge permet de garantir que les tendances naturelles seront dominées et orientées dans le sens du bien et de la vertu. Certes il peut exister chez tel ou tel jeune homme « un caractère bien né et véritablement épris de ce qui est beau – *ἥθος τ' εὐγενὲς καὶ ὡς ἀληθῶς φιλόκαλον*³ » mais malgré cela, « bénéficiaire dès la jeunesse d'un entraînement correct à la vertu est difficile sans avoir été élevé sous des lois qui entraînent dans le même sens. *ἐκ νέου δ' ἀγωγῆς ὀρθῆς τυχεῖν πρὸς ἀρετὴν χαλεπὸν μὴ ὑπὸ τοιούτοις τραφέντα νόμοις.* »⁴ Pour l'adulte comme pour l'enfant tout se passe comme si l'éducation et la législation (dont nous allons préciser les rôles et les destinations spécifiques par la suite) venaient répondre, par leur efficacité propre, au pessimisme dont la nature humaine est en apparence spontanément porteuse⁵. Car si, même dans le cas d'un naturel spontanément

¹ *EN* III, 15, 1119b7-8.

² *Pol.* II, 7, 1266b29-31.

³ *EN* X, 10, 1179b8-9.

⁴ *EN* X, 10, 1179b31-32.

⁵ Tout le livre II de la *Politique* témoigne de cette forme d'optimisme de l'action combinée de la loi et de l'éducation sur lequel nous reviendrons. Il ne s'agit pas pour Aristote de changer la nature de l'homme mais bien de l'éduquer par le biais des lois. *Pol.* II, 1263b36-1264a1 : « Il faut que la cité soit une multiplicité, comme on l'a dit plus haut, qui soit faite une et communautaire par le biais de

vertueux, il est tout de même nécessaire que le législateur et le pédagogue prennent aussi tôt que possible en charge les dispositions de l'individu afin que, de promesses, ces dispositions en partie ambivalentes ne s'inversent pas en menaces, cela signifie que cette nécessité n'en est que d'autant plus impérieuse pour les caractères naturellement peu portés à la vertu. L'insistance d'Aristote sur la nécessité d'une éducation morale du caractère dès le plus jeune âge¹, et en un sens quel que soit le naturel de ceux dont le pédagogue ou le législateur ont la charge, atteste bien de cet optimisme pédagogique qui, tout en reconnaissant l'impérieuse nécessité, affirme corrélativement la puissance de l'action en partie artificielle de l'homme sur son propre naturel. Pour le dire autrement la force de l'éducation et la manière dont elle parvient, si elle est conduite comme il se doit, à assumer ce que la nature ne parvient pas à accomplir spontanément nous semblent fondateur d'une forme d'optimisme pédagogique par lequel Aristote répond aux constatations pour le moins désabusées qu'il dresse sur l'état de fait auquel renvoie la figure d'un enfant que l'on n'éduquerait pas. En ce sens, et comme le souligne à juste titre P. Pellegrin : « L'enfance et la jeunesse apparaissent alors comme le temps de tous les dangers, *mais aussi* comme celui où une intervention éducative est encore possible. »²

Pour asseoir davantage cette hypothèse sur laquelle nous reviendrons plus longuement par la suite, et avant de rentrer dans le cas plus complexe des individus adultes ayant déjà bénéficié d'une forme d'éducation, revenons plus en détail sur le cas spécifique qui nous occupe, celui de l'éducation de l'enfant. L'anthropologie qu'Aristote déploie de l'enfant appelle nécessairement une éducation. Son âme désirante n'étant pas spontanément régulée elle porte en elle le risque d'une démesure qui compromet l'émergence en lui de la raison. Même le naturel le mieux disposé nécessite que les dispositions favorables qui l'habitent soient prises en charge. Car, abandonné à lui-même, même le meilleur enfant, docile, disposé à obéir à ceux qui en ont la charge et doté des vertus naturelles les plus prononcées, ne parviendra jamais à développer ce qu'il y a d'humain en lui. En quoi l'éducation qu'il doit recevoir consiste-t-elle alors, relativement à sa nature première et spontanée³ ?

l'éducation. Et il est étrange, assurément, que celui qui entend introduire dans la cité un système d'éducation en pensant ainsi la rendre vertueuse, soit de se servir des dispositions citées plus haut comme moyens de correction, et non des mœurs, de la philosophie et des lois, comme l'a fait le législateur à Lacédémone et en Crète en établissant une certaine communauté de biens par le biais de repas en commun. »

¹ Cf. *EN* II, 1, 1103b23-25 : « L'importance de contracter telle ou telle habitude dès la prime jeunesse n'est donc pas négligeable, mais tout à fait décisive, ou plutôt, c'est le tout de l'affaire. οὐ μικρὸν οὖν διαφέρει τὸ οὕτως ἢ οὕτως εὐθὺς ἐκ νέων ἐθίξεσθαι, ἀλλὰ πάμπολυ, μᾶλλον δὲ τὸ πᾶν. »

² P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 41. Nous soulignons.

³ L'idée n'est pas ici de rentrer dans le détail de tous les mécanismes pédagogiques qui conduisent l'enfant de son état à celui d'une vertu personnelle pleine et entière, mais de commencer à mettre au

Principalement en un travail de modération des ardeurs naturelles qui émanent de son âme appétitive. En effet, si « les appétits menacent même de bouter dehors le raisonnement [alors] ils doivent être mesurés, en petits nombre et ne contrarier en rien la raison – διὸ δεῖ μετρίως εἶναι αὐτὰς καὶ ὀλίγας, καὶ τῷ λόγῳ μηθὲν ἐναντιοῦσθαι¹ ». Pour penser ce contrôle de la partie appétitive, Aristote opère d'ailleurs explicitement une analogie entre la relation des parties de l'âme, et celle de l'enfant et du pédagogue qui en a la charge : « Tout comme l'enfant doit vivre aux ordres de son instructeur, exactement de la même façon, l'appétitif doit en effet respecter la raison. ὥσπερ δὲ τὸν παῖδα δεῖ κατὰ τὸ πρόσταγμα τοῦ παιδαγωγοῦ ζῆν, οὕτω καὶ τὸ ἐπιθυμητικὸν κατὰ τὸν λόγον. »² Cette explication d'Aristote, par laquelle il définit « ce que nous appelons être docile et tempéré – τὸ δὲ τοιοῦτον εὐπειθὲς λέγομεν καὶ κεκολασμένον³ » montre bien en quoi l'éducation de l'enfant commence nécessairement en raison de sa nature, par un travail sur sa docilité. L'enjeu est soit de cultiver la vertu naturelle en laquelle elle consiste ou de faire en sorte que l'enfant devienne docile à mesure que l'éducateur – puis l'enfant lui-même – parviennent à faire taire en lui le bruit et la fureur intempestive des passions. Le modèle par lequel Aristote pense cette qualité de docilité est d'ailleurs révélateur. La personnification des passions et la manière dont la raison peut, ou non, s'adresser à elles pour les commander et dont celles-ci peuvent lui désobéir permettent au Stagirite de déployer un modèle à la fois rhétorique et politique du processus de contrôle et d'orientation de celles-ci, qui n'est rien d'autre que l'éducation elle-même. Rhétorique dans la mesure où la partie désidérative est susceptible d'écouter la partie rationnelle de l'âme, « comme on écoute son père – τὸ δ' ὥσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν⁴ τ⁵ », et donc d'être persuadée par elle. Dans cette perspective l'éducation consiste à accroître cette capacité d'écoute, cette réceptivité aux différentes injonctions qui peuvent être adressées à l'âme de l'enfant, par son maître, son père ou la cité elle-même et les normes qu'elle porte. Aristote affirme même qu'il existe par nature, une disposition à l'écoute de cette parole, notamment lorsqu'elle émane du père et de son autorité. En effet lorsqu'il est question d'éducation « on peut compter au préalable sur l'affection des enfants et leur inclination naturelle à obéir à leurs parents. προὔπαρχουσι γὰρ

jour les interactions entre la παιδεία et la φύσις pour comprendre où et par quelles modalités doit se situer l'action du législateur et du pédagogue.

¹ *EN* III, 15, 1119b10-12.

² *EN* III, 15, 1119b13-15.

³ *EN* III, 15, 1119b12-13.

⁴ On retrouve l'adjectif ὑπηκόους en *EN* I, 13, 1102a8 pour désigner le rapport de docilité que le citoyen entretient avec la loi.

⁵ *EN* I, 13, 1103a2.

στέργοντες καὶ εὐπειθεῖς τῇ φύσει. »¹ Politique dans la mesure où la partie rationnelle de l'âme est conçue comme un principe, une autorité – τὸ ἄρχον² – qui est censée imposer ses commandements et sa loi à la partie qui lui est par nature inférieure. Dans cette perspective l'éducation consiste à apprendre à la partie désidérative à obéir à la raison et à suivre les prescriptions rationnelles, que celles-ci émanent de l'extérieur du sujet (du père, du maître ou de la loi³) ou qu'elles soient formulées en première personne par l'individu qui laisse s'exprimer en lui sa raison.

La docilité apparaît donc comme la première qualité à cultiver et à établir chez l'enfant pour rendre possible l'avènement en lui de la raison et ainsi empêcher sa « nature première » de prendre le pas définitivement sur la « nature seconde⁴ » qu'il est appelé à réaliser. Conçue à la fois comme une forme de réceptivité à l'éducation morale et politique⁵ et comme la première étape de tout processus pédagogique, c'est elle qui rend possible une forme de consentement aisé – εὐπειθὲς⁶ – aux normes, établies par l'éducateur et le législateur. Le véritable législateur – ὁ κατ' ἀλήθειαν πολιτικὸς⁷ – lui-même ne s'y trompe pas, lui dont le souhait est, selon Aristote de « rendre bon ses concitoyens et [d'] en faire des sujets dociles aux lois. βούλεται γὰρ τοὺς πολίτας ἀγαθοὺς ποιεῖν καὶ τῶν νόμων ὑπηκόους. »⁸

Pour ce faire l'éducation doit également consister, grâce à l'habitude, à faire en sorte que les tendances naturelles de l'enfant, une fois qu'elles ont été tempérées, puissent être

¹ EN X, 10, 1180b6-7.

² EN III, 12, 1119b7.

³ Autant de facteurs faisant office de « rationalité de substitution » pour reprendre l'expression de M. Cambron-Goulet, « (Ir)rationalité et éducation chez Aristote », *Philosophical Inquiry in Education*, vol. 24, n° 2, 2017, p. 123-133, p. 125. Nous reviendrons sur ce point déterminant.

⁴ Seconde chronologiquement mais première logiquement et ontologiquement.

⁵ Cette réceptivité plus ou moins grande à l'éducation se retrouve par analogie chez les animaux, et tout particulièrement chez les femelles des espèces animales qui sont, d'une manière générale, plus faciles à dresser, domestiquer, apprivoiser : « Dans toutes les espèces où il y a mâle et femelle, la nature a établi à peu près les mêmes dissemblances dans le caractère des femelles comparé à celui des mâles. C'est ce qu'on peut observer le plus clairement possible sur l'espèce humaine, sur les espèces un peu grandes, et sur les quadrupèdes vivipares. Le caractère de la femelle est toujours plus doux; elle s'apprivoise plus vite; elle souffre plus aisément l'attouchement de nos mains, et elle est plus docile à s'instruire – μαλακώτερον γὰρ τὸ ἦθος ἐστὶ τῶν θηλειῶν, καὶ τιθασσεύεται θᾶπτον, καὶ προσίεται τὰς χεῖρας μᾶλλον, καὶ μαθητικώτερον. Ainsi, les chiennes de Laconie sont de bien meilleure nature que les chiens mâles – οἷον καὶ αἱ Λάκαιναι κύνες αἱ θήλειαι εὐφυέστεραι τῶν ἀρρένων εἰσὶν » HA IX, 1, 608b11-12. Il est à noter qu'Aristote évoque ici toutes les espèces où il y a mâle et femelle. Cela souligne bien la continuité naturelle qui peut exister entre les hommes et les animaux sur ce point-là, et de ce fait l'ancrage « naturel » de la docilité, qui comme toute autre disposition nécessite avec le temps, d'être éduquée.

⁶ EN III, 12, 1119b7. On retrouve cet adjectif chez Platon dans des contextes similaires : *Phèdre*, 254a et 271d ; *Lois*, I, 632b ; IV, 715c, 718c ; X, 890c.

⁷ EN I, 13, 1102a8.

⁸ EN I, 13, 1102a9-10.

orientées dans le sens de la vertu. Sans rentrer pour l'instant dans l'étude de la manière dont, dans cette dynamique, le plaisir – consubstantiel à la nature humaine et particulièrement puissant chez l'enfant¹ – doit être utilisé par le pédagogue pour conduire à la vertu et éloigner du vice, il importe déjà de souligner tout de même que « l'éducation correcte consiste en cela. ἡ ὀρθὴ παιδεία αὕτη ἐστίν. »² Être guidé « dès la prime jeunesse – ἐκ νέων (...) à se réjouir et à se chagriner à bon escient – χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι οἷς δεῖ³ » est en effet crucial pour que la pratique des actions vertueuses relève d'un choix consenti et épanouissant pour l'homme. Et c'est d'ailleurs pour cette raison notamment que, tout comme l'établissement de la docilité, « plaisirs et chagrins sont la matière qui accapare toute l'attention de la vertu et de la politique – περὶ ἡδονᾶς καὶ λύπας πᾶσα ἡ πραγματεία καὶ τῆ ἀρετῆ καὶ τῆ πολιτικῆ⁴ ». Car « qui en fait bon usage, en effet, sera bon, et qui en fait mauvais usage sera mauvais. ὁ μὲν γὰρ εὖ τούτοις χρώμενος ἀγαθὸς ἔσται, ὁ δὲ κακῶς κακός. »⁵ Nous reviendrons dans le chapitre suivant sur la manière dont Aristote articule l'éducation et la nature en considérant le rôle du plaisir dans l'acquisition de la vertu.

(b) παιδεία et φύσις : contraindre, produire et réaliser la nature

Cet aperçu rapide sur la manière dont Aristote conçoit l'éducation morale de l'enfant, notamment dans le rapport que celle-ci entretient avec ses déterminations naturelles spontanées permet d'éclairer, au moins minimalement dans un premier temps, sa conception des rapports entre la παιδεία et la φύσις.

L'erreur consisterait, pour penser l'interaction de l'éducation et de la nature à prêter au Stagirite une forme de naturalisme naïf par lequel les tendances innées et spontanées de l'homme exprimeraient la norme ou le critère à l'aulne desquels l'action de l'éducateur devrait se régler. Comme le souligne L. Monteils-Laeng : « C'est en corrigeant, voire en surmontant ce qu'il est spontanément que l'on va éduquer l'enfant et non en laissant se développer en lui ses tendances spontanées. »⁶ En ce sens l'éducation apparaît comme un processus qui, bien que nécessité par la nature même de l'homme, reste résolument artificiel, voire même antinaturel⁷.

¹ EN II, 2, 1105a1-2 : « De plus, dès le berceau nous avons tous connu le plaisir, qui a grandi en nous. »

² EN II, 2, 1104b13.

³ EN II, 2, 1104b11-12.

⁴ EN II, 2, 1105a10-12.

⁵ EN II, 2, 1105a12-13.

⁶ L. Monteils-Laeng, art. cit., p. 673.

⁷ La place qu'Aristote accorde au plaisir dans la vie morale permettra, dans le chapitre suivant, d'atténuer en partie la force polémique de cette affirmation.

L'importance qu'Aristote accorde au rôle de l'habitude comme mécanisme artificiel et technique d'acquisition de la vertu en atteste dans le second livre de l'*EN*. Cette artificialité peut même être interprétée comme une forme de violence faite à la nature dans la mesure où elle consiste à contrarier, encore et toujours, des dynamiques, notamment passionnelles, qui s'ancrent rapidement et fortement dans le tempérament des individus. Le rôle de l'éducateur, relativement à ces passions est précisément « d'en rectifier les excès en mobilisant d'abord des techniques contraignantes, dont l'habituation, qui n'est rien d'autre que l'inculcation de pratiques vertueuses par une contrainte adoucie. Bien loin de compter sur une tendance spontanée à la vertu, Aristote invite à suppléer à son absence par une forme de violence. »¹ Cette idée que l'éducation est un processus difficile qui fait violence à une forme de nature spontanée est d'ailleurs déjà fortement présente dans la pensée de Platon. Le travail de conversion que le philosophe doit entreprendre pour détourner les prisonniers de la caverne relève bien de cette conception : « Il y a de la violence, de la contrainte (ἀναγκάζοι, 515e), conséquence de quelque artifice (διαμηχανήσασθαι, 518d) dans cette conversion qui est la négation de l'attitude naturelle. »²

Mais si la nature renvoie également, et sûrement avant tout, à la finalité de l'homme, il convient alors de souligner que la véritable éducation consiste en un certain accompagnement vers cette finalité qui la consacre comme processus de réalisation et de perfectionnement de l'homme et de sa nature. La violence reposerait alors non pas tant dans l'éducation mais dans l'absence d'éducation. Comme le signale P. Aubenque : « L'éducation est une antiviolence : elle restaure, contre la violence de la déraison, la véritable nature rationnelle de l'homme. »³ Dans cette perspective l'inachèvement de la nature appelle l'action volontariste et technique de l'éducation pour parachever cette dynamique immanente à l'homme⁴. Comme l'affirme Aristote : « Toute technique et toute éducation visent à remplir ce qu'il reste à accomplir dans la nature. πᾶσα γὰρ τέχνη καὶ παιδεία τὸ προσλειπὸν βούλεται τῆς φύσεως ἀναπληροῦν. »⁵ En ce sens le dynamisme de l'éducation rejoint et prolonge celui de la nature tout en contribuant à tempérer les tendances spontanées qui l'habitent afin d'en déployer toutes les déterminations essentielles : « L'idée de maturation est commune aux deux termes grecs,

¹ L. Monteils-Lang, art. cit., p. 673.

² P. Aubenque, art. cit., p. 94.

³ *Ibid.*, p.95

⁴ Cette idée que l'éducation accomplit et réalise la nature de l'individu est également présente chez Platon lorsqu'il affirme que les bonnes natures peuvent et doivent être perfectionnées ou plutôt « parachevées – τελειωθεῖσι – (...) par l'éducation – παιδεία ». (*Rép.* 487a).

⁵ *Pol.* VII, 17, 1337a2.

avec en plus cette connotation normative, présente à la fois dans φύσις et παιδεία, que cette maturation doit être préservée de toute entrave, mais aussi de tout foisonnement qui ne soit pas contrôlé par la forme même du τέλος (foisonnement qui, dans l'ordre biologique, produirait des monstres). »¹ Et c'est précisément cette forme du τέλος qui permet d'affirmer que, lorsqu'elle est pensée à l'aulne de la nature humaine, l'éducation reçoit alors une dimension normative forte². En effet seule une éducation véritable permet à l'homme de pleinement réaliser cette nature³ au départ déficiente. Comme le souligne G. Jeanmart : « La vertu ou l'excellence c'est de réaliser le plus complètement la nature humaine. Rendre les hommes meilleurs, ce qui est la tâche par excellence de l'éducateur, consiste à les conduire à la réalisation plus complète d'eux-mêmes. Ce n'est ni leur transmettre un ensemble doctrinal de vérités abstraites, ni les former à une technique ou à un art du profit. »⁴ L'on comprend mieux en quoi l'action du législateur en tant que pédagogue doit être pensée à l'aulne de sa capacité, par des moyens plus ou moins contraignants, à rendre les citoyens dont il a la charge, vertueux, c'est-à-dire capables de réaliser effectivement la plus haute destination à laquelle la nature les appelle. Comme le rappelle E. Weil : « l'État est bon s'il mène les citoyens vers la pleine réalisation de leur nature humaine, dans la mesure où chacun parmi eux est susceptible de recevoir la forme achevée de l'humanité. »⁵

Cette dernière précision, qui rappelle que la capacité à recevoir la forme achevée de l'humanité est relative à chacun des êtres humains, est déterminante. En effet si la nature peut être pensée et appréhendée dans des termes génériques et communs à tous les membres de l'espèce humaine, elle ne se déploie toujours réellement que dans certains profils anthropologiques, dont les caractéristiques morpho-psychologiques sont décrites et analysées par Aristote, et sur lesquels il convient maintenant de se pencher. En effet si, de la même manière que le tisserand ne produit pas lui-même sa laine⁶, le législateur et l'éducateur et plus généralement ceux qui contribuent à l'art politique reçoivent « de la nature – τῆς φύσεως⁷ » leur matériel, alors il est nécessaire d'étudier, pour filer la comparaison, la composition des

¹ P. Aubenque, art. cit., p. 98.

² A. Merker, *op. cit.*, p. 76 : « c'est aussi parce que cet être est en défaut que la nécessité même de ce qu'il faut est grevée d'une indétermination qui rend nécessaire une *prescription normative*. » C'est elle qui souligne.

³ M. Vegetti, art. cit., p.73 : « Ce qu'un homme est, c'est ce qu'un homme doit être s'il veut être un homme. »

⁴ G. Jeanmart, *op. cit.*, p. 65.

⁵ E. Weil, art. cit., p. 20.

⁶ Pour reprendre la comparaison qu'Aristote établit dans le chapitre 10 du livre I de la *Politique*.

⁷ *Pol.* I, 10, 1258a22.

« différentes sortes de laine – ἔρια¹ » qui constituent l'humanité elle-même. C'est à cette condition que l'on pourra « savoir laquelle est de bonne qualité et appropriée à son dessein, laquelle est défectueuse et inappropriée – γνῶναι δὲ τὸ ποῖον χρηστὸν καὶ ἐπιτήδειον, ἢ φαῦλον καὶ ἀνεπιτήδειον. »²

¹ *Pol.* I, 10, 1258a25.

² *Pol.* I, 10, 1258a26-27.

V. B. LES TYPES ANTHROPOLOGIQUES

Jusqu'ici, la nature a été considérée, pour reprendre l'expression de M. Vegetti, dans sa « structure ontologique¹ », c'est-à-dire dans la généralité de son fonctionnement et de son déploiement. Dans cette perspective la nature spécifiquement humaine a été exposée relativement à la nature animale – dont elle procède en partie et dont elle se démarque également – et elle est apparue comme une entité homogène, habitée par des dynamiques et déterminée par des principes communs à tous les êtres qui en relèvent. Pourtant, au sein de l'humanité elle-même, la nature s'incarne toujours dans différents profils biologiques et psychologiques dont les spécificités, structurelles pour Aristote, paraissent instaurer des groupes à la fois hermétiques et hétérogènes les uns par rapport aux autres. En effet, si les considérations liées à l'ethnie et à l'âge avaient déjà fait apparaître la relative hétérogénéité de la nature humaine, dans le temps et dans l'espace, l'affirmation aristotélicienne de la différence des sexes et celle de l'existence d'âmes par nature serviles contribuent à en renforcer la fragmentation et l'hétérogénéité. Plusieurs questions peuvent alors être soulevées : comment la nature se déploie-t-elle chez les esclaves et chez les femmes ? Quels types de vertus leurs natures rendent-elles possibles relativement à la vertu pleinement achevée à laquelle l'homme peut prétendre ? Et comment le législateur et l'éducateur doivent-ils les prendre en charge ? Là encore il s'agit de déterminer dans quelle mesure l'acquisition de la vertu de ces types psychologiques spécifiques est soumise aux conditions naturelles dans lesquelles ils déploient leur humanité. L'enjeu est on ne peut plus fondamental puisqu'il s'agit *in fine* de s'interroger sur la cohérence de l'anthropologie éthico-politique d'Aristote² : si l'homme – entendu dans ses caractéristiques spécifiques essentielles – est naturellement voué au bonheur, comment justifier ces apparentes inégalités ? Et ne viennent-elles pas remettre en cause ses affirmations relatives à sa fonction propre ?

¹ M. Vegetti, art. cit., p. 67.

² La critique d'incohérence, relativement à cette question épineuse du statut des femmes et des esclaves a été notamment formulée par C. Shields, *Aristote*, London and New York, Routledge, 2007, p. 372 : « If human happiness is objectively given by the demands of human flourishing, which is in turn to be explicated by species-wide essential attributes, then all members of the human species are on equal footing with respect to the prospects of virtue and justice. If Aristotle found received forms of oppression congenial, whether women or of slaves, then he also failed to respect the dictates of his own ethical and political theories. » Voir également la formulation du même problème : E. Barker, *op. cit.*, p. 365 ; O. Gigon, « Die Sklaverei bei Aristoteles », in R. Stark (ed.), *La Politique d'Aristote*, Genève, Fondation Hardt, 1964, p. 247-283, p. 258 ; R. Mulgan, *op. cit.*, p. 42-43 ; M. R. Johnson, *Aristotle on Teleology*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 238-243 ; M. Deslauriers, art. cit., p. 54-55.

Il convient donc à présent de faire porter l'analyse sur le statut anthropologique éthique et politique des femmes et des esclaves afin d'établir, non seulement ce qui les définit, mais également leur rôle dans l'économie générale de la production de la vertu au sein de la cité. Loin d'être anecdotiques ces différences sexuelles et psychologiques doivent faire l'objet d'une attention toute particulière de la part du politique dans la mesure où les individus qui les portent et les incarnent font partie intégrante de la cité. Aristote le dit d'ailleurs très explicitement lorsqu'il s'interroge sur les vertus spécifiques des esclaves, des enfants et des femmes dans le treizième chapitre du premier livre de la *Politique*. Après avoir affirmé la nécessité d'éduquer à la vertu dans l'esprit de la constitution les enfants et les femmes, il souligne ainsi que cette question importe « car les femmes constituent la moitié de la population libre – αἱ μὲν γὰρ γυναῖκες ἡμισυ μέρος τῶν ἐλευθέρων¹ » et que « des enfants viennent les membres de la communauté politique – ἐκ δὲ τῶν παίδων οἱ κοινωνοὶ γίνονται τῆς πολιτείας. »² Au-delà de la compréhension de la typologie des caractères et des âmes qu'Aristote expose il s'agira donc de penser à nouveau frais la manière dont le législateur doit articuler la sphère familiale et la sphère politique dans la cité.

V. B. 1. LES FEMMES

Préambule : Aristote et les femmes

Aborder la question de la place et du statut de la femme dans la philosophie aristotélicienne nous confronte d'emblée à un problème de taille : celui des accusations de sexisme et de misogynie dont sa pensée et son œuvre font l'objet³. Avant d'exposer les éléments d'analyse qui nous semblent pertinents dans le cadre de notre problématique il est donc

¹ *Pol.* I, 13, 1260b18-19.

² *Pol.* I, 13, 1260b19-20.

³ Certains à l'inverse considèrent qu'Aristote – même si c'est de manière implicite et volontairement déguisée – affirme l'égalité de l'homme et de la femme, voire même la supériorité intellectuelle de cette dernière. Voir par exemple H. L. Lévy, « Does Aristotle Exclude Women from Politics ? », *Review of Politics*, 52, 1990, p. 397-416. On retrouve certains des arguments déployés par H. L. Lévy dans les travaux de M. P. Nichols, *Citizens and Statesmen. A Study of Aristotle's Politics*, Savage, Maryland, 1992, p. 31-32 et de J. A. Swanson, *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 1992, chap. 3. Dans ces travaux, Aristote est considéré comme critique des mœurs et pratiques de son temps. Les incohérences supposées de ses positions n'auraient ainsi que pour but de révéler l'absurdité de l'esclavage et de l'infériorité, socialement et politiquement établie à l'époque, des femmes.

nécessaire de présenter rapidement les tenants et les aboutissants principaux de cette question afin de prévenir toute incompréhension relative à l'objet de notre travail¹.

Depuis plusieurs décennies – notamment sous l'influence des *gender studies* américaines – la littérature consacrée au statut des femmes dans la pensée aristotélicienne a pris une importance considérable². Comme le souligne P. Pellegrin, l'analyse du « sexisme » d'Aristote – c'est lui qui met le terme entre guillemets – est devenue « un quasi-genre littéraire³ ». A la suite du travail de S. M. Connel, nous pouvons distinguer dans cette littérature deux lignes principales d'interprétation : celle s'inscrivant explicitement et volontairement dans les théories et les courants féministes, et celle majoritairement portée par les historiens de la philosophie et les *scholars* clacissistes⁴.

La première ligne d'interprétation cherche à établir et à affirmer le caractère structurellement misogyne et sexiste de la pensée d'Aristote, tant d'un point de vue métaphysique que d'un point de vue biologique et politique. Les analyses « scientifiques » qu'il déploierait dans ses traités naturalistes relèveraient alors, dans cette perspective, d'une forme prononcée d'idéologie⁵, et viseraient à fonder dans la nature un système politique et social

¹ S. M. Connell, *Aristotle on Female Animals, A Study of the Generation of Animals*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 42 : « It is difficult when reading Aristotle to push aside the question of the extent and nature of his sexism. » Cette nécessité d'un préambule à toute réflexion portant sur le statut des femmes dans la pensée aristotélicienne est le fruit d'une certaine histoire et n'a pas toujours été soulignée par les commentateurs. Certains travaux plus anciens estiment que la question ne mérite pas d'être soulevée : A. L. Peck, *The Generation of Animals*, Cambridge, Harvard University Press, 1942 ; D. M. Balme, *De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I*, Oxford, Clarendon Press, 1972 ; J. Morsink, *Aristotle on the Generation of Animals : A philosophical Study*, Washington, DC, University Press of America, 1982. A l'inverse des travaux plus tardifs estiment que cette question ne peut être éludée : A. Coles, « Biomedical Models of Reproduction in the Fifth Century BC and Aristotle's *Generation of Animals* », *Phronesis*, 60, 1995, p. 48-88, ; D. M. Tress, « Aristotle Against the Hippocratics on Sexual Generation: A Reply to Coles », *Phronesis*, 44/3, 1999, p. 228-241 ; R. Mayhew, *The Female in Aristotle's Biology: Reason or Rationalization*, Chicago, University of Chicago Press, 2004 ; D. Henry, « How Sexist is Aristotle's Developmental Biology ? », *Phronesis*, 52, 2007, p. 251-269.

² Il est intéressant de noter que ce débat existait déjà au seizième siècle. On en retrouve la trace dans le troisième livre de l'ouvrage de B. Castiglione, *Le livre du courtisan*, à travers l'opposition des points de vue de Gasparo Pallavicino et de Julien de Médicis sur la possibilité qu'aurait la femme d'être un parfait courtisan. Aristote est convoqué, et interprété différemment par les deux hommes, pour récuser ou valider cette hypothèse. B. Castiglione, *Le livre du courtisan*, Paris, GF Flammarion, 1991, livre 3, p. 229-320.

³ P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 183.

⁴ Bien évidemment ces deux lignes admettent une infinité de variations et se chevauchent même chez certains interprètes. Sur un tel sujet il semble exister autant de positions que d'auteurs qui prennent la parole et nous simplifions ici volontairement le remarquable et minutieux travail d'analyse de S. Connell.

⁵ Au sens ici d'une déformation volontaire de la réalité, fruit d'une forme de mauvaise foi dictée par des intérêts particuliers. Sur cette définition de l'idéologie on peut se reporter à ce qu'en dit R. Mayhew, *op. cit.*, p. 5 : « Ideological bias always involves evasion and/or dishonesty – psychological or cognitive

oppressif à l'égard des femmes qu'Aristote soutiendrait et chercherait à pérenniser. La démarche générale de cette ligne interprétative consiste donc le plus souvent à exposer les éléments censés consacrer l'infériorité biologique de la femelle par rapport au mâle et à leur conférer un rôle fondateur et causal dans les considérations éthiques et politiques qu'Aristote déploie à propos des femmes. D'une infériorité biologique supposée de la femelle par rapport au mâle, notamment dans le processus de génération, à la justification d'une discrimination systématique des femmes dans la société athénienne, le lien de causalité serait manifeste et fondé. La misogynie occidentale trouverait donc dans la pensée d'Aristote à la fois son origine¹ et son fondement².

Face aux tenants de cette lecture résolument féministe, les historiens de la philosophie ont, quant à eux, mis l'accent sur la nécessité, pour aborder ces textes problématiques, à la fois de contextualiser historiquement et scientifiquement les propos d'Aristote et de faire droit à la complexité des affirmations aristotéliennes, notamment au sujet du rôle en partie actif de la femelle dans la génération. Certains interprètes vont plus loin, en niant l'existence de toute forme de sexisme dans la pensée aristotélienne³, ou en récusant tout bonnement la pertinence d'une approche féministe des textes antiques pour comprendre la position aristotélienne⁴. Face à ces trois approches, S. Connell, qui se situe résolument dans une perspective d'histoire de la philosophie, estime que seule la première démarche permet à la fois de considérer l'intérêt

states that are under one's control. To accuse a thinker of ideological rationalisation is to imply that he could have done otherwise, that he could have come to other conclusions if he had not evaded, been dishonest... »

¹ R. Bleier, *Science and Gender: A Critique of Biology and Its Theories on Women*, New York, Pergamon Press, 1984, p. 197, fait ainsi de la philosophie d'Aristote « the very source of patriarchal thought ».

² Cela conduit certaines philosophes féministes à affirmer la nécessité de récuser toute l'œuvre d'Aristote : M. C. Horowitz, « Aristotle on Woman », *Journal of the History of Biology*, 9, p. 183-213 ; C. Whitbeck, « Theories of Sexual Difference », *The Philosophical Forum*, vol. 5, ½, 1973-1974, repr. in C. C. Gould et M. W. Wartofsky (eds.), *Women and Philosophy: Toward a Theory of Liberation*, New York, G. P. Putnam's Sons, 1976, p. 54-80 ; S. B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves*, New York, Schocken Books, 1975 ; L. Lange, « Women Is Not a Rational Animal : On Aristotle's Biology of Reproduction », in S. Harding et M. B. Hintikka (eds.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and the Philosophy of Science*, Dordrecht, Holland: D. Reidel, 1983, p. 1-16 ; E. Cantarella, *Pandora's Daughters*, trans. M. B. Fant, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1987.

³ A. Saxonhouse, « Aristotle: Defective Males, Hierarchy, and the Limits of *Politic* », 1985, chap. 4 in *Women in the History of Political Thought: Ancient Greece to Machiavelli*, Westport, Conn., Praeger, repr. in C. Pateman et M. L. Shanley (eds.), *Feminist Interpretations and Political Theory*, Cambridge, Polity Press, 1991, p. 32-52.

⁴ R. Mulgan, « Aristotle and the Political Role of Women », *History of Political Thought* 15/2, 1994, p. 179-202 ; F. Sparshott, « Aristotle and the Political Role of Women », *Philosophical Inquiry*, 7/3-4, 1985, p. 177-200.

philosophique des perspectives genrées sur la philosophie aristotélicienne et de rendre justice à la lettre du texte et à son inscription dans un contexte historico-politique.

Or deux éléments principaux ressortent de son travail, relativement à notre problématique. En étudiant dans le détail *La Génération des animaux*, et en prenant soin de ne pas tomber dans l'écueil d'une sélection ou d'une omission idéologique de tel ou tel texte¹, S. Connell parvient tout d'abord à montrer que le rôle qu'Aristote attribue à la femelle dans la génération est bien plus complexe, signifiant et actif que les interprétations féministes souvent caricaturales l'affirment. Si cette précision ne l'amène pas à récuser l'idée qu'Aristote établit bien une hiérarchie entre les sexes, elle la conduit pour autant à rappeler que le Stagirite « espouses a reciprocal or complementary model of the sexes, meaning that in some respects their contributions are comparable and not exclusive of the properties of the other (not like pure form and pure matter, which would be impossible in his ontology in any case). »² La reconduction systématique et absolue de la femelle à la passivité, à la privation, à la matière ou encore à l'émotion, ne rend donc pas justice à la lettre même du texte aristotélicien et ne permet pas, notamment, de rendre raison du rôle déterminant qu'elle joue dans le processus reproductif et dans l'économie générale du vivant.

Le second élément déterminant de l'analyse de S. Connell consiste à remettre en cause le lien de causalité trop systématique qui est établi entre les analyses biologiques qu'Aristote propose de la femelle et les jugements qu'il porterait sur la place actuelle des femmes dans la cité et leur capacités éthiques et politiques. Alors que la plupart des interprètes féministes arguent de la supposée infériorité biologique des femelles dans le règne animal pour expliquer les jugements qu'Aristote porte sur les femmes athéniennes, l'auteur souligne que cette jonction entre les corpus n'a rien d'une évidence et qu'elle n'est jamais ni assumée ni explicitée par Aristote : « Aristotle himself does not posit or argue for a connection between women's biological or physical role in generation and their social role. »³ Pour le dire en des termes très généraux, et finalement très peu aristotéliciens, cette association erronée contribue à considérer

¹ Ce sont cette sélection partielle et partielle ainsi qu'un manque de rigueur dans la lecture précise du texte, qui, selon elle, discréditent le travail des féministes sur les textes d'Aristote. S. Connell, *op. cit.*, p. 33 : « A general lack of attention to detail is apparent in many feminist critiques and leaves them open to the legitimate criticisms of specialists. »

² S. Connell, *op. cit.*, p. 4-5.

³ *Ibid.* p. 33. Elle prolonge sur ce point les analyses H. L. Levy, art. cit., p.398 et de M. Deslauriers, « Sex and Essence in Aristotle's *Metaphysics* and Biology », in C. Freeland (ed.), *Feminist Interpretations of Aristotle*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1998, p. 138-167.

qu'il y aurait pour Aristote du plan de la nature au plan de la culture une corrélation non seulement évidente et nécessaire¹ mais également systématique ; ce que S. Connell récuse.

Faut-il alors considérer que le rôle et le statut des femmes ne sont fondés sur aucune forme de conception de leur physiologie ou de leur psychologie ? L'affirmation de l'illégitimité de la reconduction systématique des déterminations biologiques à la position sociale pourrait, de prime abord, aisément s'expliquer par la spécificité de la nature humaine, exposée précédemment. En tant que l'espèce humaine est caractérisée à la fois par sa rationalité et par son caractère politique, elle s'inscrit dans un ordre de la réalité qui dépasse et transcende ces déterminismes. Les femmes, qui appartiennent de plein droit à cette espèce – dont elles constituent la moitié de la population – seraient en ce sens, tout comme les hommes, susceptibles de s'élever au-dessus de leur biologie. Pour le dire en une formule : les hommes et les femmes ne sont pas des mâles et des femelles comme les autres². Un des écueils des interprétations féministes est d'ailleurs de considérer comme nécessairement équivalentes à la « nature » des femmes toutes les déterminations biologiques qu'Aristote attribue aux femelles animales. En procédant de la sorte elles gommant ce qui est, littéralement, leur *spécificité*. Comme le souligne J. Karbowski, à juste titre selon nous, « in constructing our account of Aristotle's ethico-political anthropology we must take care to integrate the rational *and* political aspects of human nature³ ».

Mais cette inscription rationnelle et politique doit-elle en retour amener à nier complètement le rôle causal que joueraient certaines caractéristiques biologiques ou psychologiques propres à la femme au sein de l'humanité ? En d'autres termes, s'il faut suivre S. Connell dans son affirmation qu'Aristote ne transpose jamais mécaniquement des

¹ Cette manière intellectuelle de procéder est, même dans un agenda féministe, selon S. Connell, une mauvaise manière d'aborder le problème S. Connell, *op. cit.*, p. 51 : « Creating or reconstructing connections between biology and politics tends to give the impression that Aristotle denigrated the female at all levels of existence. These feminist strategies must now be abandoned not only because they come up with inaccurate portrayals of Aristotle's views but also because they do not help to achieve what they set out to. It is not possible, in the way that they thought, to show how wrong Aristotle is (about being sexist) through his own works. » Les travaux de N. Tuana, et de J. Green relèvent selon elle de cette logique erronée. N. Tuana, « The Weaker Seed : The Sexist Bias of Reproductive Theory » in N. Tuana (ed.), *Feminism and Science*, Bloomington, Indiana University Press, 1989, p. 147-171 ; *Women and the History of Philosophy*, New York, Parangon Press, 1992 ; « Aristotle and the Politics of Reproduction », in B. Bar On (ed.), *Critical Feminist Readings on the History of Western Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1994 p. 189-206. J. M. Green, « Aristotle on Necessary Verticality, Body Heat and Gendered Proper Places in the Polis: A Feminist Critique », *Hypathia*, 7, 1992, p. 70-96.

² On retrouve une idée similaire chez J. Swanson, *op. cit.*, p. 51 : « In sum, Aristotle seems to be claiming that, although there are male and female qualities, actual men and women manifest various combinations of these qualities. »

³ J. Karbowski, art. cit., p. 346.

observations biologiques concernant les femelles au plan social et qu'on ne peut donc démontrer que des déterminations matérielles justifient ou légitiment selon lui telle ou telle position sociale, faut-il pour autant renoncer à l'idée de mettre au jour une *nature* spécifiquement féminine qui aurait une fonction et un rôle dans l'économie générale de sa pensée politique ? Tout l'enjeu et la difficulté de cette réflexion sont de tenir une ligne de crête entre ce qui nous paraît constituer deux excès. Le premier consiste, comme le font les lectures féministes imprécises et caricaturales à établir de la taille du cerveau à la place de la femme dans l'οἶκος une causalité unilatérale, nécessaire et fondatrice et à reconduire toute caractérisation « naturelle » de la femme à des considérations strictement biologiques¹. Le second consiste, au motif de faire droit à la fois à la complexité de la conception aristotélicienne de la procréation et à l'absence de corrélation explicite entre le rôle de la femme dans la génération et sa place dans la société, à en venir à renoncer à chercher à comprendre en quel sens la *nature* de la femme explique en partie certains traits de son caractère et *in fine* la place qu'elle occupe dans l'économie générale de la cité. C'est, selon nous, en tenant cette ligne de crête – et sans rentrer dans le débat finalement assez stérile pour la compréhension du texte aristotélicien lui-même des causes de sa « misogynie » ou de son « sexisme » – que l'on parviendra à comprendre la complexité de l'anthropologie aristotélicienne. C'est à cette condition qu'apparaîtra nettement le rôle que peut et doit jouer la femme selon Aristote dans le processus pédagogique et la façon dont le législateur doit prendre en compte cette donnée pour réaliser la tâche qui lui est assignée.

(a) La fin de la Nature et la complémentarité des sexes

Pour ne pas tomber dans le double écueil exposé, il est essentiel de souligner encore et toujours l'extraordinaire richesse et la formidable complexité du concept de φύσις dans la pensée du Stagirite et la signification bien particulière qu'il revêt lorsque, dans un contexte éthique et politique, il sert à qualifier la juste place ou le comportement adéquat d'un individu. Proposer une lecture en partie naturaliste de la place de la femme dans la cité implique donc de faire droit à cette complexité, notamment en ne perdant jamais de vue la perspective foncièrement finaliste dans laquelle Aristote inscrit ses réflexions sur la femme. Or la considération de sa finalité implique – d'un point de vue biologique comme d'un point de vue

¹ Cette reconduction systématique est parfaitement exprimée par la formule efficace : « Destiny is anatomy » de T. W Laqueur, *Making Sex : Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1990, p. 25.

politique – de la considérer dans la relation qu'elle entretient nécessairement – et en ce sens naturellement – avec le mâle. Sur ce point, les analyses de S. Connell sont particulièrement précieuses puisque précisément elles ne cessent de souligner la structurelle et nécessaire complémentarité des sexes et par là même le caractère fantasmé d'une infériorité physique voire même ontologique de la femme. *La Métaphysique* le rappelle d'ailleurs nettement au livre I : la différence sexuelle, qui consacre une contrariété entre le mâle et la femelle chez tous les animaux, n'est pas une différence selon la substance – οὐ κατὰ τὴν οὐσίαν¹. Et cette conception ontologique est d'ailleurs également exprimée très clairement dans le corpus biologique². Si cette complémentarité et la forme d'égalité qui en résulte sont parfaitement établies d'un point de vue physiologique il nous semble nécessaire de tenter de comprendre alors jusqu'à quel point elle se retrouve transposée – encore une fois sans tenter à tout prix d'en exposer une causalité qu'Aristote lui-même n'explicite pas ou peu – sur un plan éthico-politique. En d'autres termes, il s'agit de s'interroger sur la manière dont la complémentarité des sexes, qui semble métaphysiquement compatible avec l'affirmation de l'égalité substantielle de l'homme et de la femme, produit des déterminations éthiques, au sens étymologique et caractérologique du terme, qui jouent un rôle réel et déterminant dans la sphère sociale et politique.

Pour le comprendre il faut tout d'abord rappeler le caractère éminemment fonctionnel de la conception aristotélicienne de la nature et la manière dont elle parvient, avec les moyens qui sont les siens, à réaliser autant que possible, le meilleur. En effet, la nature semble avoir, dans cette perspective, confié un rôle aux différentes composantes de l'humanité qui lui permet d'atteindre à l'excellence par la réalisation de sa fonction propre. Loin d'être parfaitement univoque, cette fonction semble donc se décliner en différentes aptitudes – que l'on retrouve à un niveau biologique dans la procréation – qui manifestent toutes une forme d'excellence et qui permettent au tout d'atteindre la sienne. Comme Aristote le souligne dans *La locomotion des animaux* : « L'une de ces caractéristiques est que la nature ne fait rien en vain mais, en chaque espèce animale, en réalisant toujours le meilleur selon ce que permet son essence. C'est pourquoi si telle réalisation est préférable, elle est aussi et par là même conforme à la nature. ἡ φύσις οὐθὲν ποιεῖ μάτην, ἀλλ' ἀεὶ ἐκ τῶν ἐνδεχομένων τῆ οὐσία περὶ ἕκαστον γένος ζῴου τὸ

¹ *Mét.* I, 9,

² *GA* I, 23, 730b33-35 : « Ainsi, chez tous les animaux capables de se déplacer, femelle et mâle sont séparés, c'est-à-dire qu'il existe un animal femelle et un autre mâle, quoiqu'ils soient identiques par l'espèce, par exemple l'un et l'autre sont des êtres humains ». Comme le souligne M. Deslauriers, art. cit., p. 139 : « Aristotle does have a positive, reasoned, philosophical commitment to the essential sameness of male and female in any species, which works against any misogynist prejudice ».

ἄριστον· διόπερ εἰ βέλτιον ᾧδί, οὕτως καὶ ἔχει κατὰ φύσιν. »¹ Dans cette perspective la complémentarité des sexes, et les rôles que la nature leur assigne est donc en termes aristotéliens la voie la plus excellente pour permettre à l'homme, en tant qu'espèce, d'atteindre à la perfection à laquelle il est en un sens appelé. En ce sens la collaboration de l'homme et de la femme, dans la procréation notamment, ne manifeste ni ne consacre une forme d'infériorité quelconque de l'un sur l'autre. Elle est au contraire l'expression de la manière dont la Nature parvient par la diversité morphologique du mâle et de la femelle à se perpétuer et donc à se réaliser. Et si « la Nature donne à chaque agent les moyens qui lui conviennent en vue d'accomplir sa tâche pour le bien du tout² » cela signifie que les différences morphologiques et psychologiques que la Nature manifeste doivent trouver, d'une manière ou d'une autre, leur pleine réalisation dans la manière dont le corps social et politique est correctement ordonné à l'excellence de l'espèce humaine.

C'est précisément sur ce point que la question se complexifie : si la complémentarité des sexes se manifeste biologiquement et ne permet pas pour autant de consacrer l'infériorité de la femelle sur le mâle, et si cette complémentarité est précisément la meilleure voie de réalisation de la nature au niveau biologique, pourquoi Aristote aurait-il besoin de faire apparaître une forme d'infériorité éthique de la femme pour penser la réalisation de l'humanité dans la vie politique ? Si le mâle et la femelle ont chacun une fonction spécifique dans la procréation, l'affirmation de la différence de fonctions pour l'homme et pour la femme dans l'économie générale du foyer et de la cité doit-elle nous conduire à ratifier l'idée que l'accomplissement de la fonction de celle-ci relève d'une excellence inférieure à celle de celui-ci ? Et si oui, sur quels fondements ?

Aristote semble amorcer un élément de réponse dans un texte déterminant pour notre problématique, situé dans le dernier chapitre du livre I de la Politique, dans lequel il évoque la spécificité de la vertu, de la fonction et donc de l'excellence propre de la femme. Ce texte servant très régulièrement à affirmer une forme structurelle d'infériorité éthique de la femme, il est essentiel de l'étudier quelques instants.

¹ *LA* 2, 704b12-18. Sur ce passage important de *LA* et son interprétation dans la compréhension générale du finalisme zoologique : P.-M. Morel, « “La nature ne fait rien en vain” – Sur la causalité finale dans la *Locomotion des animaux* d'Aristote », *Philosophie antique*, 16, 2016, p. 9-30.

² P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 185.

(b) L'âme de la femme : un problème d'autorité ?

Le livre I de la *Politique*, comme cela a déjà été établi, a principalement pour fonction de définir la spécificité du pouvoir politique par rapport aux autres types de pouvoir et par là même d'établir la spécificité de ce qui fonde tel ou tel individu à commander. Au chapitre treize Aristote, après avoir exposé la particularité de l'autorité paternelle et maritale en vient donc à s'interroger sur la vertu dont sont susceptibles les membres subordonnés et constitutifs du foyer : les femmes, les enfants et les esclaves. Sont-ils capables de développer des vertus de caractère telles que le courage ou la tempérance de la même manière que l'homme ? Aristote le dit très explicitement, que l'on réponde positivement ou négativement à une telle question, « les deux hypothèses soulèvent des difficultés – ἔχει γὰρ ἀπορίαν ἀμφοτέρως¹ ».

D'un côté, affirmer qu'ils sont susceptibles de posséder des vertus à un degré d'excellence similaire à celui de l'homme qui commande conduirait à remettre en cause la hiérarchie naturelle du foyer. A l'inverse, prétendre qu'ils ne sont pas susceptibles de ce type de vertu semble également aller à l'encontre du caractère rationnel de ces êtres dont l'humanité ne semble pas, pour Aristote, faire débat. Au-delà du cas des enfants, des esclaves et des femmes, Aristote en est conscient, c'est la distinction même entre celui qui commande et celui qui est commandé, et leurs vertus spécifiques, qui sont en jeu. Peut-on expliquer l'obéissance des uns tout en leur déniaient une capacité à la vertu ? Comment cette reconnaissance peut-elle ne pas remettre en cause la distinction spécifique qu'il a établie précédemment entre l'obéissance et le commandement ? C'est dans le contexte de ce questionnement, et pour y apporter une réponse, qu'Aristote affirme que les membres constitutifs de ces relations de pouvoir sont tous susceptibles de posséder ces vertus de caractère, mais qu'ils les possèdent sous des modalités différentes. En effet si « c'est d'une manière différente que l'homme libre commande à l'esclave, l'homme à la femme, l'homme à l'enfant – ἄλλον γὰρ τρόπον τὸ ἐλεύθερον τοῦ δούλου ἄρχει καὶ τὸ ἄρρεν τοῦ θήλεος καὶ ἀνὴρ παιδός² » les vertus que ces commandements appellent seront aussi spécifiques à ces sujets. Elles reposent *in fine* sur une psychologie propre à ces individus : « Tous ces gens possèdent les différentes parties de l'âme, mais ils les possèdent différemment : l'esclave est totalement dépourvu de la faculté de délibérer, la femme la possède mais sans autorité, l'enfant la possède mais inachevée. καὶ πᾶσιν ἐνυπάρχει μὲν τὰ μόρια τῆς ψυχῆς, ἀλλ' ἐνυπάρχει διαφερόντως. ὁ μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ

¹ *Pol.* I, 13, 1259b26.

² *Pol.* I, 13, 1260a9-10.

ἔχει τὸ βουλευτικόν, τὸ δὲ θῆλυ ἔχει μὲν, ἀλλ' ἄκυρον, ὁ δὲ παῖς ἔχει μὲν, ἀλλ' ἀτελής. »¹ Si l'inachèvement de la partie délibérative de l'âme de l'enfant est facilement compréhensible et si nous nous attarderons par la suite sur la nature de l'âme servile, ce que dit Aristote de la partie délibérative de l'âme de la femme a posé et pose toujours pour les interprètes de nombreuses difficultés.

Comment expliquer ce manque d'autorité – ἄκυρον – de la faculté de délibérer – τὸ βουλευτικόν – de l'âme féminine ? Faut-il voir dans ce manque d'autorité une forme d'infériorité éthique ? Et peut-on en rendre compte par des déterminations proprement physiologiques ? La question a fait l'objet d'un nombre important d'interprétations de la part des commentateurs qui portent toutes sur le sens à donner à l'adjectif ἄκυρος et qui reviennent *in fine* à s'interroger sur le caractère intrinsèque ou extrinsèque de la cause de ce manque d'autorité. L'enjeu de ce moment de la réflexion, qui peut paraître éloigné de la problématique qui nous occupe, est de déterminer les causalités spécifiques du naturel féminin afin d'établir les modalités du juste rapport que l'homme et les femmes doivent entretenir dans le foyer et dans la cité. Car si le législateur et le pédagogue doivent ajuster et ordonner leurs activités à la nature spécifique des âmes dont ils ont la charge, l'identification des caractéristiques propres à l'âme féminine devient cruciale².

(1) Une causalité intrinsèque ?

Certains³ estiment que le manque d'autorité de l'âme de la femme relève d'une causalité intrinsèque et qu'il exprime de ce fait avant tout une relation intra-personnelle. Cela signifie que c'est dans l'âme de la femme elle-même qu'il faut trouver la cause de ce manque d'autorité, et plus précisément dans l'incapacité de la partie rationnelle de son âme à s'imposer à la partie

¹ *Pol.* I, 13, 1260a10-14.

² L'analyse des enjeux domestiques, éthiques et politiques de cette question en V. B. 1. (d) nous permettra de mieux justifier encore la nécessité de ce long détour par l'étude de l'âme féminine.

³ C'est notamment la position défendue par : W. W. Fortenbaugh, *Aristotle*, New York, Harper and Rowe, 1975, p. 53-61 et « Aristotle on Slaves and Women », in J. Barnes, M. Schofield, et R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle – 2 : Ethics and Politics*, London, Duckworth, 1977, p. 135-139 ; L. Bradshaw, « Political Rule, Prudence and the “Woman Question” in Aristotle », *Canadian Journal of Political Science*, 24, 3, p. 557-573 ; D. Modrak, « Aristotle: Women, Deliberation and Nature », in B. Bar-On (ed.), *Engendering Origins: Critical Feminist Readings in Plato and Aristotle*, Albany, State University of New York Press, 1994, p. 207-222 ; J. Karbowski, art. cit., p. 323-350. Cette interprétation est souvent celle retenue par les lectures féministes puisqu'elle semble permettre de fonder physiologiquement et psychologiquement l'infériorité éthique de la femme. Voir par exemple H. N. Parker, « Aristotle's Unanswered Questions: Women and Slaves in *Politics* 1252a-1260b », *EuGeStA*, n° 2, 2012, p. 71-122.

irrationnelle. C'est parce que sa raison ne serait pas assez forte pour contrôler les désirs et les passions qui l'agitent qu'elle ne règnerait pas souverainement sur elle-même comme l'homme serait susceptible de le faire. D'un point de vue physiologique on pourrait donc expliquer cette relative acrasie¹ par une prédominance naturelle excessive des affects ou, symétriquement, par une faiblesse constitutive de la partie rationnelle de son âme. Comme l'explique W. W. Fortenbaugh : « Her deliberative capacity lacks authority because it is often overruled by her emotions or alogical side. Her decisions and actions are too often guided by pleasures and pains, so that she is unfitted for leadership and very much in need of temperance. »² La faiblesse de la femme serait dans cette perspective bien plus morale qu'intellectuelle et appellerait la direction du mari, incapables qu'elles seraient de s'en tenir avec fermeté à ce qu'elle a délibéré. La conséquence ou la traduction sociale et politique de cette forme d'infirmité comparative serait le caractère restreint du domaine sur lequel son autorité pourrait en définitive réussir à s'affirmer. En raison de cette nature démesurément émotionnelle, l'autorité de la femme s'arrêterait ainsi aux frontières de l'οἶκος et n'aurait pas, en un sens presque littéral, droit de cité.

(2) Une causalité extrinsèque ?

D'autres estiment en revanche que le manque d'autorité qu'Aristote désigne ici est interpersonnel, c'est-à-dire qu'il renvoie à l'incapacité qu'a la femme d'imposer ses décisions *aux autres* (en l'occurrence les hommes), non pas en raison de caractéristiques propres à son âme mais en raison de conventions sociales et politiques³ plus ou moins ancrées et en ce sens plus ou moins naturalisées car intériorisées. Comme l'explique R. Mulgan : « Women play a marginal role in his ethical and political thought, just as they did in the male-centred society of his day. Their subordination within the household was looked on by Aristotle and his contemporaries as both natural and uncontroversial. »⁴ L'utilisation de l'adjectif ἄκυρος

¹ Faut-il alors considérer, dans cette perspective, la femme comme un être structurellement acratique ? Pas nécessairement, du moins pas si l'on considère qu'il ne faut pas établir les mêmes standards de la vertu pour les hommes et pour les femmes. C'est notamment la position de J. Karbowski, art. cit., p. 327, n. 12, *contra* M. Deslauriers, art. cit., p. 223. Ce qui relève de l'acrasie pour l'homme ne relève pas nécessairement de l'acrasie pour la femme, tout comme ce qui relève de la lâcheté pour un homme ne relève pas de la lâcheté pour la femme. Nous reviendrons sur ce point important dans les pages suivantes.

² W. W. Fortenbaugh, art. cit., p. 138. Voir également N. D. Smith, « Plato and Aristotle on the Nature of Women », *Journal of the History of Philosophy*, 21, 1983, p. 467-478, p. 475-477.

³ D. Schaps, *Economic Rights of Women in Ancient Greece*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1979, p. 48, et A. Saxonhouse, art. cit., p. 49.

⁴ R. Mulgan, art. cit., p. 200

renverrait dans cette perspective à la figure du κύριος, autorité tutélaire chargé à cette époque de la gestion de l'οἶκος¹. Ce serait ainsi la loi grecque et les coutumes même de la cité qui affaibliraient l'autorité des décisions féminines, sans que cet affaiblissement puisse être fondé en nature par une quelconque déficience psychologique ou physiologique. Cette absence de déficience *en droit* n'est pas d'ailleurs exclusive selon certains² de l'affirmation de l'incapacité délibérative de la femme *de fait*. En ne recevant pas une éducation qui la rendrait apte à de telles décisions la femme serait en ce sens rendue incapable, par habitude et donc par la société et ses conventions, d'une forme aboutie et pleine de délibération³.

D'autres tenants de cette lecture qui ne loge pas le manque d'autorité *dans* l'âme de la femme affirment que c'est davantage le refus de l'homme de se soumettre à l'autorité de la femme, pour des raisons de caractère, qui explique *in fine* la difficulté que rencontre cette dernière à imposer ses décisions dans la sphère politique⁴. Comme l'explique H. L. Levy « the resistance to the wife's deliberation is in the irrational part of the husband's soul⁵ ». Dans cette perspective ce serait donc le caractère excessif et démesuré de l'homme lui-même qui contribuerait à délégitimer ou à rendre inefficace – sans autorité – la parole de la femme. La référence qu'Aristote fait au vers de l'*Ajax* de Sophocle, – « Pour une femme sa parure c'est son silence – γυναικὶ κόσμον ἢ σιγὴ φέρει⁶ » – quelques lignes après avoir affirmé le manque d'autorité de la partie délibérative de l'âme de la femme peut d'ailleurs tout à fait être interprétée en ce sens. Alors que la référence à ce vers est souvent interprétée comme la manifestation éclatante de la misogynie du Stagirite et de sa volonté de réduire la femme au silence, une analyse rapide du contexte dans lequel Sophocle prête à Ajax cette formule, permet au contraire de récuser une telle interprétation et d'en proposer une lecture radicalement différente.

¹ Sur la figure et l'institution du κύριος et sa fonction de représentant légal des membres de l'οἶκος : D. Schaps, *op. cit.*, chap. 4, « Economic Authority of the Kyrios », p. 48-60 et V. Sebillotte Cuchet, « Familles et société à Athènes à l'époque classique : un éclairage par les études de genre », 2017, hal-01618996.

² C'est notamment la thèse défendue par T. Saunders, *Politics: Books I and II*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 99.

³ Cela conduit même certains interprètes à affirmer qu'*en droit* les femmes pourraient tout à fait, dans l'anthropologie aristotélicienne, devenir des citoyennes de plein droit. Voir par exemple comme H. L. Lévy, art. cit.

⁴ A. Saxonhouse, art. cit., p. 74 ; H. L. Levy, art. cit., p. 404 ; C. Zuckert, « Aristotle on the Limits and Satisfactions of Political Life », *Interpretation*, 11, 2083, p. 185-206 ; S. G. Salkever, « Women, Soldiers and Citizens: Plato and Aristotle on the Politics of Virility », *Polity*, 19, 1986, p. 232-253.

⁵ H. L. Levy, art. cit., p. 405.

⁶ Sophocle, *Ajax*, v. 293. Cité en *Pol. I*, 13, 1260a30.

Lorsqu'il prononce cette phrase à l'endroit de sa femme Tecmesse¹, Ajax est tout à la colère et à la folie dans lesquelles Athéna l'a placé. Furieux de n'avoir remporté, face à Ulysse, le bouclier de son défunt ami Achille, il massacre les bêtes des armées grecques en les prenant pour des compagnons de l'homme aux mille ruses. De retour chez lui, il refuse de prêter attention aux conseils avisés et raisonnables de sa femme et s'enferme dans une forme de folie qui le conduit à vouloir faire du mal à son propre fils² et qui l'amène *in fine* à se donner la mort. Toute la pièce est construite autour du travail de persuasion raisonnable que Tecmesse entreprend, notamment avec l'aide du Chœur, pour éviter cette issue fatale. Elle incarne donc la figure de la prudence – vertu qu'Ajax d'ailleurs lui reconnaît quand il réalise qu'elle a volontairement mis à l'écart son fils au moment de sa folie³ – et symbolise parfaitement l'échec d'un discours pourtant rationnel et raisonnable qui n'arriverait pas à se faire entendre d'une âme en proie à la colère excessive, à la démesure et à l'irrationalité de la folie.

Si l'on interprète la référence d'Aristote dans son contexte la lecture que l'on fait de ce vers est alors complètement inversée puisque ce n'est plus du tout la femme qui symbolise le triomphe problématique des passions sur la raison. C'est au contraire la colère de l'homme et la violence irrationnelle de son emportement qui empêchent celle-ci de se faire entendre, alors même que sa sagesse lui donnerait toute légitimité pour s'exprimer. Bien loin d'exprimer littéralement la position misogyne d'Aristote cette référence renverrait plutôt à une forme de constat du manque d'autorité de la délibération de la femme face à la virulence et à l'emportement dont l'homme est susceptible en raison de son caractère et de son ardeur – θυμός. Dans cette perspective affirmer que la délibération de la femme est sans autorité car non prise en considération – et qu'en ce sens elle n'est pas efficace – ne signifierait aucunement qu'elle n'est pas susceptible d'une délibération structurellement semblable à celle de l'homme.

Que sa cause se loge dans les conventions sociales ou dans l'âme de l'homme les explications extrinsèques permettent en tout cas de préserver l'idée d'une absence de déficience psychologique ou physiologique structurelle de la femme.

Comment départager alors ces deux interprétations en apparence incompatibles ?

¹ C'est, dans la pièce, Tecmesse qui rapporte au chœur cette parole qu'Ajax lui a adressée avant de sombrer dans sa folie meurtrière.

² *Idem*, v. 530-536.

³ *Idem*, v. 532 : « Ἐπίνεσ' ἔργον καὶ πρόνοιαν ἦν ἔθου – J'approuve ta conduite et ta prudence ». Trad. M. Artaud.

(3) La différence d'âge ?

L'interprétation qui loge le manque d'autorité de la femme dans l'âme de la femme elle-même, si elle peut paraître séduisante pour ceux qui estiment qu'Aristote affirme et fonde biologiquement l'infériorité éthique de la femme, semble problématique au regard des textes eux-mêmes. En effet nulle part Aristote, comme l'a parfaitement établi S. M. Connell, reconduit spécifiquement la femme au débordement des émotions ou à l'irrationalité excessive des passions. Et si les passions – et plus généralement le désir – chez tous les êtres humains, relèvent d'une dynamique structurellement excessive¹, les hommes n'y sont pas moins sujets que les femmes, comme la référence à Ajax semble d'ailleurs le signaler. L'analyse que nous proposerons par la suite du comportement passionnel de la foule – οἱ πολλοί – permettra également de le démontrer amplement.

A l'inverse, si la lecture extrinsèque du manque d'autorité de la femme est également séduisante, en ce qu'elle permet de faire droit à la rationalité de l'âme de la femme plusieurs fois affirmée par le Stagirite et à la liberté dont les femmes sont investies dans le corpus éthico-politique, elle cadre moins bien avec la manière dont Aristote semble présenter en *Pol.* I, 13 des dispositions *inhérentes* à l'âme de la femme et à celle de l'esclave.

La question devient alors celle de la possibilité de rendre compte de ce manque d'autorité qu'Aristote affirme par une raison intrapersonnelle qui ne soit pas pour autant l'expression d'une déficience psycho-physiologique. C'est ce que tentent de faire notamment les interprètes qui expliquent ce manque d'autorité par l'âge des membres du foyer au moment de leur mariage et par la différence qui sépare le mari de sa femme sur ce point. En effet la pratique du mariage – γάμος – est réglée, pour les femmes sur l'âge de leur maturité sexuelle – ἥβη² – (soit entre 12 et 14 ans environ, en fonction des cités) et pour les hommes sur une longue initiation qui commence à partir de la puberté et qui s'étend jusqu'à l'âge des trente ans environ. En effet ce n'est qu'après que le jeune homme a participé aux assemblées, à la guerre et aux tribunaux que l'ἐγγύη – le mariage destiné à produire des γνήσιοι, c'est-à-dire des héritiers légitimes – peut formellement avoir lieu³. Cette immaturité serait donc à la fois

¹ C'est la nature même du désir en l'homme qui veut cela : *Pol.* II, 7, 1267a41-1267b1-5.

² Sur cette notion technique qui ne se réduit bien évidemment pas à la constatation médicale d'une capacité reproductive : A. S. Chankowski, *Étude d'une institution civique dans les cités grecques des îles de la Mer Egée et de l'Asie Mineure*, Paris, De Boccard, 2010 (et tout particulièrement le premier chapitre).

³ Aristote lui-même formule d'ailleurs, à partir de ces considérations, les préceptes relatifs au mariage qui doivent avoir cours dans la société conforme à ses vœux. *Pol.* VII, 16, 1335a28-29 : « C'est pourquoi

structurelle, en ce que le mari par son âge toujours plus avancé sera nécessairement en un sens toujours plus expérimenté que sa femme, et conjoncturelle, en ce que l'expérience dans la délibération pour la femme peut tout à fait s'acquérir jusqu'à un certain point avec le temps, l'éducation et l'exercice. Comme le souligne R. Mulgan : « The wife is treated in the same way as a junior citizen, equal to her ruler husband but without the experience to rule. Aristotle thinks of the husband's superior fitness for rule as similar to the superior claims of the mature over the immature. »¹ Cette immaturité relative justifierait ainsi le manque d'autorité de la femme relativement à son κύριος ou à son mari tout en expliquant pourquoi ce dernier doit également reconnaître à sa femme l'autorité et la compétence qui lui reviennent dans la gestion de l'οἶκος.

(4) Une question indécidable ?

Face à toutes ces interprétations, force est de constater qu'il est sûrement impossible de trancher définitivement la question du sens de cet adjectif et de mettre au jour une causalité unilatérale ou univoque qui rendrait compte exhaustivement du manque d'autorité de la partie délibérative de l'âme de la femme. L'absence de traitement systématique de cette question complexe dans le corpus aristotélicien doit donc amener, avec P. Pellegrin, à soutenir pour l'instant que « ce serait se vanter ou mentir que de prétendre comprendre pleinement cette affirmation. »² Comme le dit également justement M. Deslauriers : « The naturalness of conventional household relations was *assumed* by Aristotle, not *demonstrated*. »³

A défaut de pouvoir départager ces différentes interprétations, il est sûrement possible en revanche d'éclairer à nouveau frais le sens de cette expression en se penchant sur ce qui fonde, dans leurs tempéraments naturels respectifs, l'homme à commander et corrélativement la femme à exercer les prérogatives qui sont les siennes dans le cadre du foyer. Encore une fois il s'agit de prendre en considération la complémentarité des fonctions que la Nature assigne à l'homme et à la femme et de l'intégrer dans un schéma finaliste qui rende justice au fait que c'est toujours l'un par l'autre et en ce sens l'un grâce à l'autre qu'ils peuvent atteindre à la fonction et au bien auquel la Nature les appelle *ensemble*. Car Aristote semble, si ce n'est expliquer ou justifier clairement, du moins affirmer avec vigueur cette forme de continuité de

il convient de marier les femmes autour de l'âge de dix-huit ans et les hommes de celui de trente-sept ou un peu moins. »

¹ R. Mulgan, art. cit., p. 194.

² P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 187.

³ M. Deslauriers, art. cit., p. 68. Formule reprise par S. Vergnières, *op. cit.*, p. 172.

la complémentarité biologique dans le cadre éthico-politique. Ainsi affirme-t-il dans l'*EN* à propos de l'amitié entre l'homme et la femme :

« Par ailleurs, entre le mari et la femme, l'amitié constitue aussi, semble-t-il, une donnée naturelle. Car l'être humain, par nature, est un être fait pour le couple, plutôt que pour la communauté politique. 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 que faire société. Ainsi donc, tandis que chez les autres animaux la vie en commun se limite à cette exigence, les hommes, eux, constituent des familles, non seulement pour se reproduire, 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. ἀνδρὶ δὲ καὶ γυναικὶ φιλία δοκεῖ κατὰ φύσιν ὑπάρχειν: ἄνθρωπος γὰρ τῆ 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. »¹

La question devient alors celle de la compréhension de la nature de cette différence fonctionnelle et de son ancrage dans des tempéraments naturels, qui expriment et rendent possible à la fois son accomplissement.

(c) Tempéraments, excellences spécifiques et domaine de compétences

(1) Acquérir et conserver

Il semble donc que la Nature ait destiné l'homme et la femme à accomplir deux fonctions différentes. Au chapitre quatre du livre III de la *Politique*, alors qu'Aristote s'interroge sur la différence entre la vertu de l'homme de bien et celle du citoyen, il rappelle

¹ *EN* VIII, 12, 1162a16-24.

l'essentielle relativité des excellences humaines : la vertu du gouvernant n'est pas le même que celle du gouverné, et le courage de l'homme n'est pas le même que le courage de la femme. Cela ne signifie pas que la *définition* du courage n'est pas la même dans les deux cas – la vertu qui conduit au choix du juste milieu entre la lâcheté et la témérité dans une situation donnée – mais que le critère par lequel on jugera du courage d'une femme ne peut pas être le même que celui à l'aulne duquel on jugera celui de l'homme. En effet « un homme passerait pour lâche s'il n'était courageux qu'au sens où une femme est courageuse, et une femme pour effrontée si elle n'avait que la réserve d'un homme de bien – δόξαι γὰρ ἂν εἶναι δειλὸς ἀνὴρ, εἰ οὕτως ἀνδρεῖος εἶη ὥσπερ γυνὴ ἀνδρεία, καὶ γυνὴ λάλος, εἰ οὕτω κοσμία εἶη ὥσπερ ὁ ἀνὴρ ὁ ἀγαθός¹ ». Et Aristote de préciser alors : « puisque même dans l'administration familiale l'homme et la femme diffèrent : son rôle à lui est d'acquérir, son rôle à elle de conserver – ἐπεὶ καὶ οἰκονομία ἐτέρα ἀνδρὸς καὶ γυναικός: τοῦ μὲν γὰρ κτᾶσθαι τῆς δὲ φυλάττειν ἔργον ἐστίν. »² La vertu de la femme n'est donc pas d'un rang inférieur à celle de l'homme, mais elle est l'excellence d'une fonction qui lui est propre. Cette distinction des fonctions est d'ailleurs spécifique à l'espèce humaine et légitime selon Aristote la récusation de l'analogie que Platon³ établit entre le mâle et la femelle d'une part et l'homme et la femme d'autre part : « La comparaison avec les bêtes pour établir que les femmes doivent avoir les mêmes fonctions que les hommes est étrange : les bêtes, elles n'ont pas de maison à tenir. ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἐκ τῶν θηρίων ποιῆσθαι τὴν παραβολήν, ὅτι δεῖ τὰ αὐτὰ ἐπιτηδεύειν τὰς γυναικας τοῖς ἀνδράσιν, οἷς οἰκονομίας οὐδὲν μέτεστιν. »⁴

C'est donc la distinction même entre le foyer et la cité – qui est le propre de l'homme comme animal politique – qui fonde, relativement aux animaux, la diversité et la complémentarité des fonctions de l'homme et de la femme. Dès lors, sauf à considérer que la Nature n'a pas fourni à l'homme et à la femme les moyens de réaliser les fonctions qui leurs sont propres, il doit être possible d'établir comment le tempérament naturel de l'un et de l'autre sont ordonnés à l'établissement du bien du foyer *et* de la cité. Autrement dit il s'agit de comprendre ce qui favorise naturellement chez la femme l'activité de conservation – φυλάττω – et ce qui en l'homme lui permet et le pousse à acquérir – κτάομαι – et d'établir comment l'articulation de ces deux fonctions rend possible le bien de la cité.

¹ *Pol.* III, 4, 1277b21-23.

² *Pol.* III, 4, 1277b24-25.

³ Que l'on retrouve en *Rép.* V, 451d.

⁴ *Pol.* II, 5, 1264b4-6.

(2) La question centrale du θυμός

Pour saisir cette distinction et la manière dont elle s'ancre dans des tempéraments naturels il convient de se pencher sur ce qui, chez l'homme, fonde son autorité et son commandement et qui pourrait, négativement, expliquer l'absence d'autorité de la partie délibérative de l'âme chez la femme. Or, au septième chapitre du livre VII de la *Politique*, alors qu'il étudie le caractère des peuples selon le climat sous lequel ils vivent, Aristote affirme que : « le goût du commandement et de la liberté vient chez tous les hommes de cette faculté [qu'est le cœur], car le cœur est autoritaire et indomptable. και τὸ ἄρχον δὲ καὶ τὸ ἐλεύθερον ἀπὸ τῆς δυνάμεως ταύτης ὑπάρχει πᾶσιν: ἀρχικὸν γὰρ καὶ ἀήττητον ὁ θυμός. »¹ Il semble ainsi loger dans une certaine faculté la propension de l'homme au commandement dont le défaut serait pour la femme la cause de son incapacité à imposer son autorité.

En quel sens le θυμός pourrait-il alors fonder la différence naturelle entre l'homme et la femme relativement au commandement et à leur capacité politique ? Cette question, éminemment complexe, a fait l'objet d'une analyse approfondie de M. Deslauriers². Sa thèse, que nous partageons, est que c'est précisément la différence de degré dans la prédominance du θυμός chez l'homme et chez la femme qui explique et légitime à la fois la relative incapacité politique des dernières et la propension des premiers à gouverner la cité. Pour le comprendre il est nécessaire, en quelques lignes, de rappeler la nature et le rôle qu'Aristote assigne à cette faculté³.

Le θυμός désigne chez Aristote une réalité particulièrement complexe qui renvoie à la fois à un phénomène physiologique, à un désir et à une passion, et qui joue un rôle déterminant dans la moralité de l'homme et dans sa capacité proprement politique.

D'un point de vue physiologique le θυμός est caractérisé par sa capacité à produire et à préserver la chaleur du corps. Dans certains cas, notamment lorsque le sang de l'animal ou de l'individu est particulièrement fibreux, cette même chaleur contribue en retour à renforcer les dispositions et les effets du θυμός sur l'organisme et sur le caractère⁴. Chez les animaux une disposition physiologique plus ou moins ardente se manifeste, au niveau du tempérament, par

¹ *Pol.* VII, 7, 1328a5-7.

² Voir notamment : M. Deslauriers, « Political Rule over Women in *Politics* », in T. Lockwood and T. Samaras (eds.), *Aristotle's Politics: A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 55-75 et M. Deslauriers, « *Thumos* in Aristotle's *Politics* VII, 7 », *Polis*, 36, 2019, p. 57-76.

³ Nous reprenons ici la structure de l'argumentaire de M. Deslauriers, exposé dans son article de 2019, « *Thumos* in... », art. cit.

⁴ *PA* II, 4, 650b33-651a5.

une plus ou moins grande propension à la colère, à l'impétuosité et à l'excitation¹. Chez les hommes, une telle disposition – que l'on retrouve notamment parmi les peuples d'Europe – produit un caractère difficilement gouvernable car rebelle et épris de liberté. Le θυμός est donc également associé par Aristote à certaines vertus et ne relève pas exclusivement d'un processus physiologique. Comme le souligne M. Deslauriers « the heat *thumos* transmits to the blood manifests itself ultimately in phenomena that are psychological rather than physical: desire, affect, virtue, vice, and ultimately rational capacities for decision-making and rule² ».

Comme réalité psychologique, le θυμός relève d'une forme de désir logé dans la partie non-rationnelle de l'âme dont les objets sont l'honneur, la victoire et la richesse. De ce fait, il est associé par Aristote à la passion qu'est la colère – ὀργή – et au désir de vengeance qu'elle suscite lorsque l'honneur est bafoué ou qu'une injustice est commise. Ce désir ne concerne d'ailleurs pas uniquement l'individu mais également ceux qu'il considère comme ses amis. Aristote le souligne lorsqu'il révèle l'origine « thumotique » de l'affection que les concitoyens se portent : « c'est en fait le cœur qui porte les gens à aimer, car c'est la faculté de l'âme par laquelle nous aimons. ὁ θυμός ἐστὶν ὁ ποιῶν τὸ φιλητικόν: αὕτη γὰρ ἐστὶν ἡ τῆς ψυχῆς δύναμις ἣ φιλοῦμεν. » On en trouve d'ailleurs selon lui un signe manifeste dans le fait que « le cœur s'exalte plus contre des intimes et des amis que contre des inconnus quand il s'estime négligé par eux. πρὸς γὰρ τοὺς συνήθεις καὶ φίλους ὁ θυμὸς αἴρεται μᾶλλον ἢ πρὸς τοὺς ἀγνώτας, ὀλιγωρεῖσθαι νομίσας. »³

En ce sens le θυμός a une fonction sociale, éthique et politique déterminante : il contribue à rapprocher les citoyens, à nourrir en eux le sentiment de l'honneur et le sens de la justice et participe par là même au déploiement de la vertu en l'homme, et tout particulièrement à l'établissement en lui – même s'il s'en démarque – du courage. En effet c'est bien parce qu'en un sens le courage procède du θυμός qu'on associe ce dernier à cette vertu : « En effet, semblent être courageux aussi ceux qui, par ardeur, se comportent comme les bêtes sauvages chargeant les chasseurs qui les ont blessées. La raison en est que les courageux sont aussi du genre ardent. L'ardeur en effet est un facteur qui incite très fort à affronter les dangers. ἀνδρεῖοι γὰρ εἶναι δοκοῦσι καὶ οἱ διὰ θυμὸν ὥσπερ τὰ θηρία ἐπὶ τοὺς τρώσαντας φερόμενα, ὅτι καὶ οἱ ἀνδρεῖοι

¹ Tempérament que l'on retrouve par exemple chez le sanglier. Sur cet exemple : C. Viano, « Sur le caractère ardent du sanglier selon Aristote. Éthique et physiologie du *thumos*. », *Anthropozoologica*, n° 30, 1999, p. 23-32.

² M. Deslauriers, art. cit., p. 62

³ *Pol.* VII, 7, 1328a1-3.

θυμοειδής: ἰητικώτατον γὰρ ὁ θυμὸς πρὸς τοὺς κινδύνους. »¹ Et si le θυμός n'est pas une condition suffisante de l'établissement du courage – puisque celui-ci émane d'un processus de délibération et d'une visée du bien alors que celui-là recherche plus confusément une forme d'honneur – sa prégnance en l'homme en est pourtant une condition nécessaire.

Si le θυμός n'est pas une condition suffisante du courage c'est parce qu'il est, en tant qu'impulsion provenant de la partie non-rationnelle de l'âme, toujours susceptible d'une forme de démesure qui peut même conduire celui qui se laisse aveuglément guider par lui – comme par ses appétits – à sa propre perte. Ainsi Aristote affirme que l'ardeur excessive peut pervertir même les meilleurs des hommes². Pour autant, le θυμός est également susceptible de se soumettre à la raison et d'être en ce sens éduqué par lui, quand bien même ce mouvement d'obéissance ne lui serait pas spontané. Les images que déploie Aristote pour illustrer le rapport entre le cœur et la raison sont particulièrement parlantes : « L'ardeur en effet a l'air d'entendre un peu la raison, mais de travers, comme les serviteurs pressés qui avant d'avoir entendu tout ce qu'on leur dit, sortent au pas de course puis exécutent fautivement ce qu'on leur prescrit, ou comme les chiens qui, avant de voir s'ils n'ont pas affaire à un ami, se mettent à aboyer au seul bruit perceptible. ἔοικε γὰρ ὁ θυμὸς ἀκούειν μὲν τι τοῦ λόγου, παρακούειν δέ, καθάπερ οἱ ταχεῖς τῶν διακόνων, οἱ πρὶν ἀκοῦσαι πᾶν τὸ λεγόμενον ἐκθέουσιν, εἶτα ἀμαρτάνουσι τῆς προστάξεως, καὶ οἱ κύνες, πρὶν σκέψασθαι εἰ φίλος, ἂν μόνον ψοφήσῃ, ὑλακτοῦσιν. »³ De ce fait, même si l'ardeur est davantage rationnelle que l'appétit – ἐπιθυμία –, elle doit tout de même faire l'objet d'une éducation et d'un contrôle par les jugements rationnels ordonnés au choix de l'action vertueuse. Elle est donc susceptible d'une forme de médiété, nécessaire à l'établissement de toute disposition vertueuse. Entre l'indifférence totale aux outrages ou aux injustices subies, et l'irascibilité exacerbée de celui qui s'irrite plus qu'il ne faut, plus rapidement aussi et contre plus de gens qu'il ne faut⁴, l'ardeur médiocre – qu'Aristote nomme douceur – πραότης⁵ –, dispose l'individu comme il se doit à la vertu morale, tant en ce qui regarde le courage que la justice.

Et c'est précisément pour cette raison que les tempéraments ardents sont davantage disposés au gouvernement d'eux-mêmes et des autres. En effet, si le θυμός est à la source du goût et de la capacité à commander et l'expression d'un désir de liberté⁶, on comprend en quoi

¹ *EN* III, 8, 1116b24-27.

² *Pol.* III, 11, 1287a29-34.

³ *EN* VI, 6, 1149a24-31.

⁴ *EE* II, 3, 1221a15-17

⁵ *EE* II, 3, 1220b37.

⁶ *Pol.* VII, 7, 1328a5-7.

la prise de décision en première personne en constitue à la fois la réponse et la manifestation. Le caractère impétueux ne se laisse pas aisément guider par autrui et souhaite donc, par esprit d'indépendance et de liberté, être lui-même à l'origine de ses actions et de ses décisions. Comme le souligne M. Deslauriers « to have a capacity for rule is to be capable of decision, that is, to set the ends of action for oneself and others. Rule is itself one form of an even more general activity, acting as a source or origin. »¹ Ceux qui, à l'inverse des Grecs, ne possèdent pas – ou du moins insuffisamment – cette impulsion du θυμός risquent donc de toujours rester dans une forme d'esclavage relatif, incapables qu'ils sont de prendre avec autorité les décisions concernant la conduite de leur vie. C'est le cas non seulement des peuplades d'Asie, qui ont « l'âme intelligente et habile, mais sans courage – διανοητικὰ μὲν καὶ τεχνικὰ τὴν ψυχὴν, ἄθυμα δέ² » et qui de ce fait « demeurent dans la soumission, c'est-à-dire l'esclavage – ἀρχόμενα καὶ δουλεύοντα διατελεῖ³ », mais également semble-t-il, selon Aristote, des femmes.

(3) Les femmes, le θυμός et l'autorité de la décision

En effet, lorsqu'il s'interroge sur le tempérament des femmes, Aristote leur attribue un degré de θυμός inférieur à celui des hommes, qui explique en partie la raison pour laquelle elles sont de manière générale moins courageuses et moins promptes à se porter au-devant des dangers. Cette caractéristique n'est d'ailleurs pas propre aux femmes, mais est partagée par l'ensemble des femelles dans le monde animal. En effet « Toutes les femelles sont moins courageuses que les mâles, sauf pour l'ourse et la panthère : les femelles de ces espèces semblent être plus courageuses. Mais, dans les autres familles, les femelles sont plus douces, plus rusées, moins simples, plus vives et plus avisées pour l'élevage des petits, alors que les mâles au contraire, sont plus courageux, plus sauvages, plus simples et moins roués.»⁴ Et si ces caractéristiques se retrouvent chez la majorité des femelles, on les retrouve d'une manière encore plus manifeste chez la femme, parce que la nature humaine est précisément la plus achevée relativement à tous les autres animaux.

Il semble donc que le degré plus ou moins prononcé de θυμός chez les hommes et chez les femmes soit à l'origine de différences de caractère bien établies par Aristote. Parce que leur corps est plus froid que celui des hommes, et en ce sens moins impétueux, elles sont à la fois

¹ M. Deslauriers, art.cit., p. 72.

² *Pol.* VII, 7, 1327b27-28.

³ *Pol.* VII, 7, 1327b28-29.

⁴ *HA IX*, 1, 608a37-608b4.

moins courageuses – relativement à l’homme – et en même temps plus avisées pour ce qui concerne le soin donné à la progéniture. Et si c’est bien le *θυμός* qui rend possible la prise de décision et le gouvernement des autres, on comprend également pourquoi la partie délibérative de l’âme de la femme manque d’autorité. Proche des âmes asiatiques, elle partage avec elles une certaine retenue, une certaine docilité et, en un sens, un manque d’audace qui expliquent la difficulté structurelle qu’elle peut avoir à imposer à elle-même et aux autres, une décision ferme et définitive relativement à la vie politique. Comme l’explique M. Deslauriers : « Since *thumos* is the source of the capacity to rule, which is to say, to determine the ends for oneself or another, the lower degree of *thumos* he attributes to women might be responsible for the incapacity of women. »¹ On comprend alors en quoi les femmes sont naturellement plus disposées que les hommes à l’activité de conservation et à la gestion corrélative du foyer qu’une telle activité implique. Par nature moins audacieuses, la fonction domestique leur convient mieux. À l’inverse, la fonction politique et la fonction guerrière qui nécessitent plus de courage et une plus grande audace siéent davantage aux hommes et à leur tempérament naturel. Comme le souligne D. Dobbs : « The inflections of human excellence in men and women comport perfectly with their differing temperaments and household functions. »² Le non-respect de cette distinction fonctionnelle est d’ailleurs la cause de nombreux maux. Aristote le constate dans le cas de Sparte, où « beaucoup d’affaires étaient administrées par les femmes » : « L’audace n’étant d’aucune utilité dans la vie quotidienne (si elle en a une, c’est pour la guerre), dans ce domaine aussi les femmes des Laconiens leur ont été cause des plus grands dommages. »³ Le contre-exemple spartiate montre bien que la définition et la délimitation de l’excellence naturelle de la femme impliquent des enjeux fondamentaux non seulement pour le foyer mais également pour la cité. Mais avant d’analyser plus en détails les conséquences éthiques, domestiques et politiques de cette anthropologie de la femme, deux dernières remarques s’imposent.

Il convient tout d’abord de préciser qu’en aucune manière ce manque d’autorité naturel de la partie délibérative de l’âme de la femme constitue une forme d’infériorité intellectuelle. Les femmes ne sont pas déficientes intellectuellement⁴ – elles possèdent la raison comme les

¹ M. Deslauriers, art. cit., p. 76.

² D. Dobbs, art. cit., p. 82.

³ *Pol.* II, 9, 1269b34-37.

⁴ Certains estiment même que d’un point de vue intellectuel, selon Aristote, les femmes sont plutôt supérieures aux hommes. H. L. Lévy, art. cit., p. 399 : « women are superior in every intellectual characteristic worth noting. » Aristote précise ainsi en *HA* IX, 1, 608a28 que les femelles sont « plus aptes à l’apprentissage – μαθηματικώτερον » que les mâles.

hommes – et leur infériorité sur ce point, si on accepte l’hypothèse avancée précédemment, relève davantage de déterminations de caractère. Sans aller jusqu’à dire que l’éducation de leur caractère pourrait en droit leur permettre d’agir comme des hommes dans la sphère politique, cette précision permet tout de même de mettre corrélativement en avant la dimension en partie conjoncturelle de l’autorité masculine qui, en un sens, *s’apprend* dans les fonctions sociales et politiques qui leurs sont confiées. Comme le précise M. Deslauriers : « Women, as citizens without the right to hold office or lead a public life, will not have the opportunity to establish the bonds of affection with other citizens that are fundamental to political participation. So both the physiology and their political activities allow them to experience and to manifest thumotic desires in ways that are integral to the activities of ruling. »¹

Par ailleurs, il faut également souligner que l’absence d’autorité de la partie délibérative de la femme ne semble en aucun cas impliquer pour Aristote l’absence de délibération à proprement parler. Le manque d’autorité de la femme porte sur sa capacité à affirmer sa décision et non sur l’activité même qui mène au choix. Sur ce point encore il nous semble nécessaire de suivre M. Deslauriers. A propos des femmes elle affirme en effet : « They will be capable of considering practical questions, including moral and political questions, and of formulating useful opinions about those questions, but less capable of decision and action. »²

Il est enfin nécessaire de rappeler, comme nous l’avons déjà fait auparavant, que le caractère plus ardent de l’homme et corrélativement le tempérament moins impétueux de la femme ne relèvent pas d’une nécessité absolue, stricte, et parfaitement déterminée dans tous les individus qui relèvent de cette distinction. Le domaine de la nature est en effet soumis à une forme de contingence qui permet de nuancer, en droit, toute affirmation trop caricaturale ou déterministe concernant ce que la nature plus ou moins féminine ou masculine de tel ou tel individu doit impliquer. En effet la prédominance du *θυμός* dans telle ou telle physiologie et son expression dans le tempérament relevant d’une multiplicité de facteurs à la fois climatiques, ethnographiques, physiologiques, psychologiques et même politiques, on doit être amené à considérer avec prudence l’idée d’une fixité absolue et arrêtée de cette détermination dans l’individu, notamment dans le temps³. En ce sens il est tout à fait possible d’envisager des femmes possédant un degré de *θυμός* plus important que certains hommes, et de trouver certains hommes dont le *θυμός* serait en un sens faible par rapport à d’autres femmes. Cette précision est d’ailleurs déterminante puisqu’elle permet de rappeler que, lorsqu’il interroge la

¹ M. Deslauriers, art. cit., p. 75.

² M. Deslauriers, art. cit., p. 75.

³ M. Leunissen, art. cit., p. 524.

complémentarité des fonctions de l'homme et de la femme, dans le foyer et dans la cité, Aristote réfléchit souvent en termes relatifs et non en termes parfaitement absolus. Le juste équilibre – c'est-à-dire l'équilibre naturel – entre l'homme et la femme concernant le θυμός est par conséquent toujours relatif à l'état physiologique et psychologique de chacun des membres du couple. La nature plus ou moins ardente de l'homme doit donc toujours être pensée relativement à celle de la femme sur laquelle son autorité est ou doit être affirmée. Comme le précise D. Dobbs : « The male's more thymotic nature *relative to his natural mate* ensures that he will be the one better fit to lead their partnership. Likewise, the female proceeds in accord with nature when she rejects as a mate any male endowed with less *thymos* than herself. »¹ L'idée qu'il puisse exister selon Aristote des unions contre-nature² relativement à cette capacité à commander en atteste.

L'étude du θυμός révèle ainsi en quel sens la distinction fonctionnelle entre l'homme et la femme est fondée en nature, tout en permettant de comprendre pourquoi la partie délibérative de l'âme de la femme est dite sans autorité. La prédominance relative du θυμός en l'homme le distingue de la femme en ce qu'elle le pousse à affirmer son autorité à l'extérieur du foyer et qu'elle lui permet ainsi non seulement de se gouverner mais également de gouverner les autres. Le manque d'autorité de la femme peut donc aussi être pensé relativement à la sphère d'exercice de son pouvoir : celle du foyer, dont l'éminence est moindre que celle de la cité dans laquelle l'homme déploie ses vertus propres.

(d) Enjeux éthiques, domestiques et politiques pour le législateur et l'éducateur

(1) Les dérives patriarcales et matriarcales³

¹ D. Dobbs, « Family Matters: Aristotle's Appreciation of Women and the Plural Structure of Society », *American Political Science Review*, 90, 1, 1996, p. 75-98, p. 84.

² En *Pol.* I, 12, 1259b1-3 Aristote affirme : « En effet, le mâle est par nature plus apte à être un guide que la femelle, excepté dans les cas où leur union a eu lieu contrairement à la nature » (Tricot, p. 72.) Les traductions de cette phrase divergent mais la signification, *in fine* nous semble la même. P. Pellegrin (p.143) estime qu'Aristote évoque plutôt ici que l'union, le caractère contre-nature d'une « constitution » masculine qui ne parviendrait pas à imposer son autorité à la femme. Reeve adopte une perspective similaire : « For a male, unless he is somehow constituted contrary to nature » (p.21). Barker et Barnes quant à eux évoquent une situation plus générale et traduisent respectivement : « except where there is some departure from nature » (p. 33) et « for although there may be exceptions to the order of nature » (p. 20). Aubonnet n'est pas plus précis en traduisant « sauf exception contre nature » (p. 28).

³ Nous mesurons la dimension anachronique des adjectifs. Nous les assumons à défaut d'avoir trouvé une expression plus adaptée pour décrire des formes de pouvoir dans lesquelles selon Aristote l'homme ou la femme s'arrogent des prérogatives qui ne sont pas naturellement les leurs.

Quels sont les enjeux éthiques, domestiques et politiques de cette anthropologie de la femme ? En d'autres termes, dans quelle mesure la spécificité de la nature féminine doit-elle être prise en compte par le législateur et le pédagogue ? Si les femmes, comme Aristote le précise, constituent bien la moitié de la population libre de la cité, il est en effet déterminant de régler comme il se doit la question de leur place et de leur rôle dans la communauté politique.

Nous avons déjà établi que le geste fondamental de la *Politique* aristotélicienne consiste en la délimitation inédite de l'espace proprement politique. En démarquant la cité des communautés qui la constituent mais auxquelles elle n'est pas réductible, Aristote contribue également à donner un statut particulier au foyer dont la fonction, contre le communisme platonicien, est à la fois spécifiée et réaffirmée. C'est donc dans ce contexte qu'il convient de resituer la fonction qu'il attribue à la femme dans l'οἶκος, afin de préciser également le rôle qu'elle joue dans l'économie générale de l'établissement du bien commun.

Que ce soit au chapitre quatre du livre III de la *Politique*¹ ou au chapitre douze du livre VIII de l'*EN*², Aristote affirme à plusieurs reprises la complémentarité des fonctions de la femme et de l'homme. Là où celui-ci déploie son excellence dans le cadre politique de la cité, celle-là réalise sa fonction propre dans le cadre domestique. L'un doit acquérir et gouverner, l'autre organiser la vie domestique et conserver. La femme possède donc des tâches propres qui lui permettent – comme toute réalité dotée d'un certain ἔργον – de réaliser, lorsqu'elle s'en acquitte vertueusement, pleinement sa nature et son excellence. Cette précision, qui peut sembler relever de l'évidence, est importante dans la mesure où l'affirmation du manque d'autorité de la partie délibérative de son âme a souvent conduit à se méprendre sur les capacités – tant intellectuelles que morales – de la femme et à considérer qu'elle ne serait pas susceptible d'une vertu véritable. Si cette vertu est en un sens absolu moins éminente que celle qui se déploie dans l'activité politique de l'homme – puisque la fin de l'οἶκος est elle-même moins éminente que celle de la cité³ – ce n'est pas pour autant que la capacité délibérative qui convient à sa fonction ne la rend pas capable, relativement à sa nature, d'une excellence achevée. Et cette excellence est d'ailleurs une excellence spécifiquement domestique à laquelle l'homme lui-même ne peut pas prétendre, et qu'il ne doit pas tenter d'exercer, au risque de confondre des

¹ *Pol.* III, 4, 1277b24-25.

² *EN* VIII, 12, 1162a16-24.

³ M. Deslauriers, art. cit. p. 229 : « chez les femmes, la faculté de délibérer n'opère que dans un domaine particulier, la famille, qui existe en vue d'un autre domaine, la cité. Parce que la famille est en vue de la cité, la cité est meilleure que la famille, et donc le pouvoir dans celle-là domine le pouvoir dans celle-ci. »

domaines qui ne doivent pas l'être. En effet, si la distinction entre le foyer et la cité est déterminante pour l'accès de l'homme à l'excellence achevée, toute configuration politique qui amènerait à brouiller cette distinction risque toujours de compromettre l'établissement du bien commun. Deux lieux de l'analyse aristotélicienne permettent de l'établir fermement : la critique qu'il opère du régime Lacédémonien relativement à la place qu'y occupent les femmes¹ et la critique plus générale d'un mode tyrannique de gouvernement domestique, assimilé à une forme illégitime de patriarcat.

Lorsqu'il critique le régime de Sparte, Aristote souligne à plusieurs reprises le problème de la place que les femmes y occupent et cela lui permet de dresser le portrait d'une cité dans laquelle le rapport entre le foyer et la cité – et le rapport entre les hommes et les femmes – est mal accordé. « De même, en effet, qu'homme et femme sont des parties de la famille, il est évident qu'il faut considérer la cité comme partagée à peu près en deux entre l'ensemble des hommes et celui des femmes, de sorte que dans celles des constitutions qui adoptent de mauvaises dispositions concernant les femmes, il faut considérer que la moitié de la cité vit hors la loi. ὡσπερ γὰρ οἰκίας μέρος ἀνὴρ καὶ γυνή, δῆλον ὅτι καὶ πόλιν ἐγγυὸς τοῦ δίχα διηρῆσθαι δεῖ νομίζειν εἰς τε τὸ τῶν ἀνδρῶν πλῆθος καὶ τὸ τῶν γυναικῶν, ὥστ' ἐν ὅσας πολιτείαις φαύλως ἔχει τὸ περὶ τὰς γυναῖκας, τὸ ἡμισυ τῆς πόλεως εἶναι δεῖ νομίζειν ἀνομοθέτητον. »² Ayant négligé les femmes et leur éducation, le législateur spartiate leur a permis de développer un mode de vie « sans règle, dans un dérèglement total et dans la mollesse – ἀκολάστως πρὸς ἅπασαν ἀκολασίαν καὶ τρυφερῶς³ » qui porte d'autant plus préjudice à la cité que, comme dans le cas des peuples militaristes et belliqueux, ce sont à Sparte, « les femmes qui commandent – γυναικοκρατούμενοι⁴ ». Pour pallier l'absence des hommes, les femmes ont donc pris un pouvoir qu'elles ne peuvent assumer dans de bonnes conditions et qui, au-delà de cette incapacité, les empêche de mener à bien la fonction domestique qu'elles sont censées remplir. C'est d'ailleurs pour cette raison que cette situation, non seulement n'est pas conforme à ce qui doit être, mais conduit également aux plus grands maux. Aristote le souligne : lorsqu'en 370 av. J.C. les Thébains ont envahi la Laconie, les femmes Spartiates « non seulement n'étaient d'aucune utilité contrairement aux femmes d'autres cités, mais elles causèrent plus de trouble que les ennemis. χρήσιμοι μὲν γὰρ οὐδὲν ἦσαν, ὡσπερ ἐν ἐτέραις πόλεσιν, θόρυβον δὲ

¹ Pour un aperçu historique et philosophique de la place des femmes dans la société spartiate : P. Cartledge, « Spartan Wives: Liberation or Licence ? », *The Classical Quarterly*, vol. 31, n° 1, 1981, p. 84-105.

² *Pol.* II, 9, 1269b14-19.

³ *Pol.* II, 9, 1269b22-23.

⁴ *Pol.* II, 9, 1269b24-25.

παρεῖχον πλείω τῶν πολεμίων. »¹ Et la faute n'en incombe d'ailleurs pas qu'aux femmes mais également aux hommes et à leur relative servitude. En n'assumant pas la fonction de commandement que la Nature requiert d'eux les soldats spartiates – rendus trop dociles par une obéissance militaire répétée – contribuent également à déséquilibrer ce que la complémentarité des sexes et des fonctions qui y sont associées appelle pour le bien même de la cité².

Dans cette perspective l'équilibre consiste donc à faire droit aux excellences spécifiques de l'homme et de la femme, et de mettre en place un dispositif à travers lequel l'exercice de la vertu de celle-ci n'est pas empêché ou compromis par l'exercice du pouvoir de celui-là. Or c'est précisément à une telle situation qu'aboutit tout système dans lequel la distinction entre la fonction de l'homme et celle de la femme n'est pas assez marquée. L'analyse critique qu'Aristote propose du mode de vie des cyclopes en atteste en ce qu'elle révèle en quoi l'autorité exercée exclusivement par l'homme sur tous les pans du foyer constitue une forme déviée du juste gouvernement domestique. Dans le monde sans cité des cyclopes le pouvoir et l'autorité sont la prérogative exclusive des chefs de famille qui imposent donc une forme de patriarcat, le chef de famille « dictant ses propres lois à ses enfants et à son épouse – θεμιστεύων παίδων ἢ δ' ἀλόχου³ ». Pour Aristote une telle situation relève d'un despotisme illégitime qui consiste – comme le font les barbares – à considérer que la relation et l'autorité entre l'homme et la femme relèvent du même type que celles entre le maître et l'esclave. En effet, alors même que « c'est par nature que se distinguent le féminin et le servile – φύσει μὲν οὖν διώρισται τὸ θῆλυ καὶ τὸ δοῦλον – (car la nature ne fait rien chichement – οὐθὲν γὰρ ἡ φύσις ποιῆῃ τοιοῦτον) (...). Chez les barbares, pourtant, le féminin et le servile ont le même rang. ἐν δὲ τοῖς βαρβάροις τὸ θῆλυ καὶ τὸ δοῦλον τὴν αὐτὴν ἔχει τάξιν. »⁴ Cette situation fait violence à la vertu dont est susceptible la femme et à la liberté qu'elle peut légitimement revendiquer. Et c'est d'ailleurs en raison de cette liberté plusieurs fois affirmée par Aristote que la relation entre l'époux et la femme est dite politique⁵. La comparaison qu'Aristote établit entre les différentes communautés familiales et les types de régime politique dans l'*EN* le confirme : « de son côté, l'association d'un mari et de sa femme paraît évidemment aristocratique, parce que c'est sur le

¹ *Pol.* II, 9, 1269b38-39.

² La nécessité de l'éducation des hommes en apparaît que plus nettement. Elle n'est pas uniquement nécessaire *pour* les hommes et leur réalisation. Elle est aussi la condition de possibilité du bien des autres membres de la cité.

³ *EN* X, 10, 1180a29-28. Aristote cite ici Homère, *Od.* IX, 115.

⁴ *Pol.* I, 2, 1252a34-1252b6.

⁵ *Pol.* I, 12, 1259a39-1259b1 : « Car l'autorité qu'on exerce sur sa femme et celle qu'on exerce sur ses enfants concernent dans les deux cas des êtres libres, mais ce n'est pourtant pas la même forme d'autorité : sur la femme s'exerce une autorité politique, sur les enfants une autorité royale. »

mérite que repose l'autorité du mari et elle s'exerce dans les matières où il est besoin de l'homme, tandis que tout ce qui convient à une femme est laissé de son ressort à elle. ἀνδρὸς δὲ καὶ γυναικὸς ἀριστοκρατικὴ φαίνεται: κατ' ἀξίαν γὰρ ὁ ἀνὴρ ἄρχει, καὶ περὶ ταῦτα ἃ δεῖ τὸν ἄνδρα: ὅσα δὲ γυναικὶ ἀρμόζει, ἐκείνη ἀποδίδωσιν. »¹ Pour que la relation entre l'homme et la femme ne soit pas déviée il est nécessaire que le premier n'empiète pas sur les prérogatives de la seconde et que revienne à chacun la part d'autorité et de pouvoir qui lui est due². Dans le cas contraire, c'est-à-dire « s'il décide en souverain de tout, le mari transforme la communauté en oligarchie, parce que c'est contrairement au mérite qu'il fait cela et non en vertu d'une supériorité. ἀπάντων δὲ κυριεύων ὁ ἀνὴρ εἰς ὀλιγαρχίαν μεθίστησιν: παρὰ τὴν ἀξίαν γὰρ αὐτὸ ποιεῖ, καὶ οὐχ ἧ ἁμείνων. »³ Comme le précise P. Pellegrin : « quand l'homme entend se substituer à sa femme pour décider de tout, notamment de la part “féminine” de l'administration familiale, on a une forme déviée de la relation conjugale. »⁴ La confusion des excellences – qui consiste *in fine* à ne pas prendre en considération la différence fonctionnelle naturelle que manifeste la complémentarité des sexes – porte donc en elle la déviation de la relation que le mari et la femme doivent entretenir par nature et pénalise à la fois l'homme, la femme, le foyer et la cité en les empêchant de remplir leur fonction⁵. L'homme est en effet absorbé par la gestion d'affaires pour lesquelles il ne possède pas d'excellence spécifique et la femme quant à elle ne peut déployer sa vertu. Le foyer en devient alors un lieu déséquilibré de despotisme et la cité est délaissée par ceux qui sont censés la gouverner. Dans cette perspective le souci de l'éducation à la vie politique des citoyens mâles – vie politique qui est le lieu d'expression, de structuration et *in fine* d'éducation de leur caractère thumotique⁶ – apparaît comme la condition de possibilité pour les femmes d'un exercice pleinement déployé de leur excellence domestique

¹ EN VIII, 12, 1160b32-35.

² S. Vergnières, *op. cit.*, p. 175 : « La justice domestique fait de la relation entre époux une véritable communauté ; celle-ci vise un intérêt commun, la procréation des enfants et l'assistance réciproque pour la vie quotidienne ; comme dans toute communauté inégalitaire non despotique, l'exercice de l'autorité, s'il confère honneur à celui qui en est chargé, est mené au profit du subordonné. Le commandement bien compris est donc moins un droit qu'un devoir. »

³ EN VIII, 12, 1160b35-1161a1.

⁴ P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 186. R. Mulgan, art. cit., p. 193 : « It is certainly true that, in the *NE*, Aristotle expects the wife to have a share of ruling in the domestic sphere and that the husband who tries to make all the decisions is not acting in terms of their respective worth. »

⁵ Cela conduit Aristote à affirmer en *Ec.* I, 4, 1344a8-9 que le premier devoir du mari est de « ne pas commettre d'injustice » envers sa femme.

⁶ Pour reprendre l'audacieuse formule de D. Dobbs, art. cit., p. 87 : « Citizenship is more like a therapy than a trophy. » L'apprentissage de la vie politique par l'homme, conditionné par son obéissance, rejaillit ensuite sur le foyer. Comme le souligne D. Nagle, *op. cit.*, p. 271 : « Experience gained by the *kurios* in public realm in the art and science of politics would have had the effect of strengthening his ability to manage well the internal political or constitutional arrangements of the household. »

propre¹. L'éducateur et le législateur doivent donc prendre un soin tout particulier à établir les femmes au rôle et à la place qui est la leur, pour leur plus grand bien comme pour celui de la cité². En éduquant correctement les femmes³ et les hommes le législateur rend possible l'articulation harmonieuse de leurs différentes excellences. Il répond ainsi aux dynamiques naturelles qui caractérisent leurs tempéraments respectifs en les orientant et en contribuant à leur pleine et vertueuse réalisation. Comme le souligne D. Dobbs : « The household community and the *polis* make unique and complementary contributions to the common good of education. In the best *politeia*, therefore, the civic community would neither dominate nor absorb functions that are more fittingly performed by the household. Instead the *polis* would serve to bring the household to its own perfection, reinforcing in this way the plural structure of society. »⁴

Entre la forme excessive de matriarcat auquel conduit l'arrangement constitutionnel de Sparte et le patriarcat despotique des sociétés des Cyclopes, il s'agit donc d'établir pour le législateur et l'éducateur de la cité un juste milieu qui fasse droit aux contributions respectives de la cité *et* du foyer dans l'établissement du bien commun⁵. Cette articulation des deux communautés fondamentales est d'ailleurs d'autant plus importante qu'elles jouent l'une comme l'autre un rôle particulièrement décisif dans l'éducation des individus⁶.

¹ S. Vergnières, *op. cit.*, p. 176 : « Malgré leur différence de statut, l'esclave et la femme ont un point commun : ils n'ont pas de rapport direct à la loi de la cité ; de ce fait, pour ce qui est de leur bien-être et de leur vertu ils dépendent étroitement de l'*êthos* du maître de maison. Cela n'en rend que plus important, dans l'esprit d'Aristote, le rôle qu'il faut accorder à l'éducation et à la loi dans la vie d'un homme libre. »

² C'est d'ailleurs dans cette perspective qu'Aristote établit des préceptes importants relativement au mariage entre les hommes et les femmes. Leur union doit effectivement, être réalisée dans une chronologie qui favorise la procréation d'enfants viables et robustes mais qui préserve également l'harmonie du couple lui-même. *Pol.* VII, 16, 1335a5-35.

³ Aristote ne dit presque rien sur l'éducation que doivent recevoir les femmes dans la *Politique*. Sur cette question peu documentée dans la perspective aristotélicienne : D. B. Nagle, *The Household as the Foundation of Aristotle's Politics*, New York, Cambridge University Press, 2006, p. 308-310, « The *Paideia* of Women ».

⁴ D. Dobbs, art. cit., p. 77. C'est en effet l'autarcie de la cité qui, *in fine*, consacre le foyer dans sa pleine et entière dimension puisque celui-ci est ontologiquement second par rapport à celle-là : *Pol.* I, 2, 1253a18-25. Voir également D. Nagle, *op. cit.*, p. 271 : « The household in the *polis* would have had opportunities to develop morally in ways denied to households in non-*polis* states. Even the most poorly equipped *polis* household, speaking in terms of the natural endowment of its members, would have had far greater opportunity for moral growth than would its opposite number in a non-*polis* state. »

⁵ A propos de ces deux excès, D. Dobbs, art. cit., p. 77 reprend l'image de Charybde et Scylla en soulignant que l'excès spartiate paraît pour Aristote moins dommageable que celui des Cyclopes : « Just as Odysseus heeded Calypso's warning to steer toward Scylla in order to avoid Charybdis (*NE* 1109a32 ; *Odyssey* 12.219, 108), so too in his discussion of education does Aristotle tack toward the Scylla of Spartan civic education in order to avoid the Charybdis of cyclopean patriarchy. »

⁶ D. Nagle, *op. cit.*, p. 263 : « The actual inculcation of *polis* values was the province of the two traditional institutions, the *oikos* and the *polis*. »

(2) L'éducation des enfants au sein du foyer

En effet l'analyse de la juste place que doit occuper la femme dans le foyer permet de rappeler le rôle important qu'elle joue dans l'éducation des enfants, c'est-à-dire des futurs citoyens. Ce rôle est évidemment corrélé à l'importance du foyer lui-même qui, alors qu'il est dissous chez Platon¹, est réhabilité et revalorisé dans la philosophie politique du Stagirite. Investi d'un certain nombre de missions vitales pour la sauvegarde et le salut moral de la cité, il est au cœur des premiers apprentissages² mais également de l'éducation morale des enfants qui doit commencer, comme nous l'avons déjà vu, dès le plus jeune âge. En effet : « L'importance de contracter telle ou telle habitude dès la prime jeunesse n'est donc pas négligeable, mais tout à fait décisive, ou plutôt, c'est le tout de l'affaire. οὐ μικρὸν οὖν διαφέρει τὸ οὕτως ἢ οὕτως εὐθὺς ἐκ νέων ἐθίζεσθαι, ἀλλὰ πάμπλου, μᾶλλον δὲ τὸ πᾶν. »³ C'est ce qu'explique parfaitement B. Nagle dans son ouvrage *The Household as the Foundation of Aristotle's Politics* : « For [Aristotle], the household remained essential to the *paideia* of the young (...). As an educational institution, the household had the advantage of creating an affectionate environment that sustained the unity of the *oikos* and assisted its members in the acquisition of virtues and the discharge of their duties. »⁴ Dans cette perspective la femme, sous la supervision du κύριος, assume un rôle pédagogique et moral déterminant⁵ qui justifie d'ailleurs selon Aristote qu'elle bénéficie elle-même d'une éducation morale en bonne et due forme⁶. A vrai dire, à part quelques conseils généraux relatifs à leur alimentation et à la bonne conduite de certaines activités ou jeux, Aristote ne dit pas grand-chose de la manière dont cette éducation et cette instruction doivent être conduites dans le foyer lui-même. Pendant le premier

¹ R. Mulgan, *op. cit.*, p. 47 souligne ainsi que l'affirmation platonicienne de l'égalité politique entre l'homme et la femme implique corrélativement et nécessairement la suppression du foyer dans lequel celle-ci possède un rôle différent de celui de l'homme, qui pourrait justifier leur statut différent dans la vie politique de la cité : « Plato's justification of the equality of women is closely connected with, indeed is only made possible by, his abolition of the household. »

² Aristote semble bien opérer une distinction – sur laquelle nous reviendrons – entre la μάθησις entendue comme instruction reçue dans un cadre scolaire et la παιδεία conçue comme formation morale se déployant aussi bien dans l'οἶκος que dans la πόλις.

³ *EN* II, 1, 1103b23-25.

⁴ D. Nagle, *op. cit.*, p. 296-297.

⁵ Rôle que l'on retrouve affirmé en amont même de la naissance de l'enfant, à travers les prescriptions qu'Aristote établit relativement à la grossesse des femmes dans le chapitre seize du septième livre.

⁶ *Pol.* I, 13.

âge l'essentiel consiste à jouer et à laisser le corps de l'enfant se développer¹ tout en préservant la moralité de son développement et en le préparant aux activités qu'il mènera adulte². Ce sont des magistrats spécifiques qui, dans l'État idéal, s'assurent que ces activités et jeux sont mis en place conformément à l'esprit de la constitution³ mais concrètement ce sont bien les parents eux-mêmes qui prennent en charge l'éducation de leurs enfants : « car à cet âge, et jusqu'à sept ans, ils sont nécessairement élevés à la maison. ταύτην γὰρ τὴν ἡλικίαν, καὶ μέχρι τῶν ἑπτὰ ἐτῶν, ἀναγκαῖον οἴκοι τὴν τροφήν ἔχειν. »⁴ Cela implique d'ailleurs, puisque l'éducation est domestique, « de faire en sorte que [les enfants] soient le moins possible avec des esclaves. τὴν τ' ἄλλην καὶ ὅπως ὅτι ἥκιστα μετὰ δούλων ἔσται. »⁵ En effet les exposer à des comportements serviles risque toujours – en raison du caractère mimétique de la nature humaine elle-même, sur lequel nous reviendrons – de leur faire adopter des attitudes serviles. Comme le souligne Nagle : « Slavishness was to be avoided in the first seven years by having parents, supervised to an extent by state officials, raise their own children themselves. »⁶ Dans cette perspective le rôle de la mère est crucial puisqu'elle constitue un des modèles privilégiés auquel les enfants se conformeront et ce d'autant plus que l'efficacité de son autorité est proportionnelle à l'affection qu'elle suscite naturellement chez ses enfants. En effet, dans l'éducation familiale « on peut compter au préalable sur l'affection des enfants et leur inclination naturelle à obéir à leurs parents. προϋπάρχουσι γὰρ στέργοντες καὶ εὐπειθεῖς τῇ φύσει. »⁷ Elle porte en ce sens, avec son mari et les autres membres adultes libres du foyer la responsabilité⁸ de la moralité de ceux qui constituent les futurs citoyens (et les futurs parents) de la cité.

¹ *Pol.* VII, 17, 1336a23-28 : « A l'âge suivant, jusqu'à cinq ans, où il n'est pas encore bon de pousser l'enfant vers une étude quelconque ou vers des tâches indispensables pour ne pas gêner sa croissance, il faut lui permettre une mobilité suffisante pour lui éviter l'inertie physique, mobilité qu'il faut susciter par des activités variées et notamment par le jeu. » C'est une idée que l'on trouve déjà chez Platon en *Lois* 643b.

² *Pol.* VII, 17, 1336a32-34 : « Toutes ces activités doivent préparer la voie aux occupations ultérieures ; c'est pourquoi il faut que les jeux soient, en majorité, des imitations des activités sérieuses ultérieures. »

³ *Pol.* VIII, 1, 1337a13 ou 14 : « Il faut, en effet, dispenser une éducation adaptée à chaque constitution, car les mœurs propres de chacune ont d'ordinaire pour effet à la fois de la préserver et de l'établir dès l'origine ; par exemple des mœurs démocratiques dans le cas d'une démocratie, des mœurs oligarchiques dans celui d'une oligarchie. Et les mœurs les meilleurs sont toujours cause d'une meilleure constitution. » D. Nagle, *op. cit.*, p. 272 : « In an ideal system, parents would not be simply imposing their own wills on their respective subjects but the right system of the community achieves congruence between household *epimeleia* and state *epimelia*. »

⁴ *Pol.* VII, 17, 1336a41-1336b2. Sur ce point Aristote se démarque donc du Platon des *Lois* pour qui l'éducation des très jeunes enfants doit avoir lieu dans des écoles publiques spécifiques.

⁵ *Pol.* VII, 17, 1336a40-41.

⁶ D. Nagle, *op. cit.*, p. 261.

⁷ *EN* X, 10, 1080b6-7.

⁸ On trouve un exemple de cette responsabilité chez Xénophon, *L'Économique* IX, 14-15 (trad. E. Talbot) lorsqu'Ischomaque présente à Socrate l'organisation de sa maison et la manière dont il la

L'étude du statut anthropologique de la femme a permis de mettre au jour la richesse de la conception aristotélicienne de la nature humaine, structurée par la complémentarité biologique et fonctionnelle des sexes. La transcription politique de cette complémentarité permet d'éclairer le rôle qu'Aristote attribue à la femme dans le foyer comme dans la cité et met en valeur la fonction pédagogique, morale et économique dont elle est investie sous l'autorité du *κύριος*. En assignant à la femme un rôle différent de celui de l'homme, Aristote consacre le foyer comme un espace propre, dont la disparition serait pour la cité – et la perspective de bonheur qu'elle porte – fatale. Lieu des premiers apprentissages et de la première structuration morale des futurs citoyens l'*οἶκος* apparaît ainsi comme un lieu déterminant de la cité aristotélicienne, dans lequel la place et le rôle de la femme sont réaffirmés.

V. B. 2. L'ESCLAVE

La distinction biologique des sexes – que l'on retrouve universellement dans le règne animal selon Aristote – permet de partager facilement et avec une forme d'évidence la nature humaine entre hommes et femmes. Les analyses précédentes ont montré comment Aristote pense cette contrariété et en déploie un certain nombre d'implications éthiques et politiques. Mais selon le Stagirite la contrariété sexuelle et la complémentarité à laquelle elle donne naissance ne constituent pas le seul critère de partition de la nature humaine. En effet si la différence entre les sexes est un des moyens privilégiés par la Nature de permettre la pleine réalisation de l'humanité, celle-ci doit également être articulée à une autre différence naturelle qui consacre une distinction entre celui qui est « capable de prévoir par la pensée – τὸ δυνάμενον τῆ διανοία προορᾶν¹ » et celui qui ne l'est pas et dont la fonction est d'exécuter les tâches que prévoit pour lui le premier. Si le premier, « par nature apte à commander – ἄρχων φύσει² », est dit « maître par nature – δεσπότης φύσει³ » le second, dont le statut est subordonné, est considéré par le Stagirite comme « esclave par nature – φύσει δοῦλον⁴ ».

gouverne : « Après tout cela, Socrate, je dis à ma femme que tout cet appareil ne nous servirait de rien, si elle ne veillait point elle-même au maintien de l'ordre. Je lui appris que, dans les villes bien policées, les citoyens ne croient pas suffisant de se donner de bonnes lois ; ils choisissent pour conservateurs de ces lois des hommes qui, sentinelles vigilantes, approuvent ceux qui les observent et punissent ceux qui les transgressent. Je recommandai à ma femme de se considérer comme la conservatrice des lois dans notre ménage. »

¹ *Pol.* I, 2, 1252a31-32.

² *Pol.* I, 2, 1252a32.

³ *Ibid.*

⁴ *Pol.* I, 2, 1252a33-34.

Comment rendre compte de cette nature servile ? La naturalité de la distinction entre maître et esclave relève-t-elle du même type que celle qui caractérise la complémentarité biologique et fonctionnelle de l'homme et de la femme ? Et comment cette distinction intervient-elle dans l'économie générale de la production de la vertu, tant dans le foyer que dans la cité ? Tout comme pour la femme il s'agit de comprendre quelles sont les spécificités physiologiques et psychologiques de l'esclave mais également de s'interroger sur le caractère plus ou moins fixe de ces déterminations afin d'évaluer dans quelle mesure l'acquisition de sa vertu est conditionnée ou paradoxalement empêchée par sa nature. Mais là où la question se posait pour la femme dans un horizon anthropologique bien défini et délimité – la femme dont la vertu est éminente et parfaitement réalisée ne pouvant pour autant devenir un homme ou prétendre à la vertu proprement masculine – la potentielle plasticité de la nature de l'esclave doit amener à se poser la question, *en droit*, du degré de vertu auquel il pourrait prétendre, notamment par rapport aux autres hommes libres. Loin d'être anecdotique cette question prend un relief tout particulier à la considération de la difficulté pour Aristote lui-même d'établir de manière nette les critères qui distinguent *de fait* l'homme libre de l'homme naturellement servile. Le problème se redouble d'ailleurs lorsque l'on analyse les jugements dépréciatifs qu'Aristote pose sur la masse – οἱ πολλοί – dont le comportement et les mœurs s'apparentent fortement, du moins en apparence, à ceux des êtres déclarés serviles par nature. Au-delà de la problématique politique et sociale relative au statut des esclaves et à leur place dans la cité – notamment dans celle dont Aristote décrit les principes aux livres VII et VIII de la *Politique* – il s'agit donc de s'interroger sur la manière dont l'action du législateur ou celle du maître peuvent ou non – et jusqu'où, il conviendra de le déterminer – façonner et conduire, c'est-à-dire *in fine* éduquer, le naturel servile. En contre-point, une telle réflexion permettra de continuer à préciser les contours de la conception aristotélicienne de la liberté et la place qui lui revient dans les processus pédagogiques authentiques.

Pour répondre à ces questions, il s'agira de se pencher sur la nature de l'âme servile et sur ce qui semble lui faire défaut afin d'en exposer les implications politiques et éthiques. Cela permettra d'éclairer à nouveau frais le rapport qu'Aristote établit entre la φύσις et la παιδεία dans la perspective de sa réflexion sur l'activité nomothétique du véritable politique.

Préambule

Il convient, avant de rentrer dans le détail de l'analyse, de préciser deux aspects du problème en revenant rapidement sur la perspective que les commentateurs adoptent lorsqu'ils

abordent la question de l'esclavage, et sur la différence de perspective qui distingue Aristote et la pensée moderne quant à la définition de la liberté.

Tout comme le statut problématique de la femme, l'analyse aristotélicienne de l'esclave a fait l'objet d'une très abondante littérature secondaire ces dernières décennies¹, dans laquelle Aristote est présenté tour à tour – et pour prendre les deux extrêmes de ce spectre très large² – comme le plus dangereux des idéologues ethno-centré³ ou comme un progressiste libéral déployant stratégiquement entre les lignes⁴ les éléments conceptuels qui permettent de remettre radicalement en cause l'esclavage tel qu'il est pratiqué à son époque, voire l'esclavage tout court. Sans rentrer dans l'analyse détaillée de toutes ces interprétations il convient de souligner qu'un certain nombre d'entre elles estiment que la position d'Aristote est structurellement incohérente et qu'elle vient heurter des principes ou des idées qu'il expose dans le reste de son œuvre. Cette incohérence est soit interprétée comme le signe des biais idéologiques⁵ et culturels qu'Aristote refuse ou ne parvient pas à interroger⁶, soit au contraire comme la preuve

¹ La plupart des interprètes estiment d'ailleurs que les femmes et les esclaves sont considérés par Aristote de la même manière. Cela ne nous semble pas rendre justice au traitement spécifique qu'Aristote opère de ces profils anthropologiques loin d'être similaires.

² La position médiane est occupée par les commentateurs qui estiment qu'Aristote, sans être un partisan forcené de l'esclavage de son temps, ne remet pas pour autant radicalement en cause l'institution même. Il serait en ce sens un partisan de la réforme plus qu'un défenseur du *statu quo* sur cette question : W. L. Newman, *op. cit.*, vol. 1, p. 151 ; E. Barker, *op. cit.*, LVII.

³ H. N. Parker, art. cit., p.112 va même jusqu'à faire de la pensée d'Aristote « the intellect in the service of injustice ». Voir également E. A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics*. London, K. Cape, 1957, p. 340 : « The *Politics* is an arid treatise, intensely condensed and codified, the work of a mind that has now perfected its own self-analysis and brought every one of its prejudices and moods to total abstraction. »

⁴ Pour certains ce manque de critique explicite de l'institution de son temps relève d'une forme de lâcheté intellectuelle ou morale (H. L. Levy, art. cit., p. 401) ou d'une forme de prudence diplomatique (W. Ambler, « Aristotle on Nature and Politics: the Case of Slavery », *Political Theory*, vol. 15, n° 3, August 1987, p. 390-410).

⁵ La justification naturaliste de cette pratique sociale a amené P. Pellegrin à affirmer le caractère idéologique, au sens marxiste du terme, de l'analyse aristotélicienne. P. Pellegrin, « La théorie aristotélicienne de l'esclavage : tendances actuelles de l'interprétation », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 172, 1982, p. 345-357, p. 350 : « le livre I de la *Politique* a une fonction idéologique au sens marxiste du mot. Il s'agit bien, en dernier ressort, de justifier, en prétendant la fonder sur des faits *naturels* donc incontestables la pratique *sociale* de l'esclavage. (...) le discours des classes dominantes a toujours présenté l'oppression non seulement comme nécessaire (naturelle), mais comme profitable à ceux qui la subissent. » Il a en partie nuancé son propos dans *L'excellence menacée*, p. 134, en soulignant le caractère en partie verbal de cette querelle qui l'a opposé notamment à l'époque à M. Schofield.

⁶ G. E. R. Lloyd, *op. cit.*, p. 251 : « This teaching has often been cited as a particularly striking and as example of a great philosopher being misled into taking a temporary, man-made institution for something natural and permanent. And so indeed it is. » ; N. D. Smith, « Aristotle's Theory of Natural Slavery », *Phoenix*, vol. 37, n° 2, Summer, 1983, p. 109-122, p. 109, p.122 : « In book I of the *Politics*, Aristotle develops a theory of natural slavery that is supposed both to secure the morality of enslaving such people and to provide the foundation for the uses of slaves he advocates in later books. (...)

qu'Aristote est conscient que « l'esclave par nature » dont il décrit les caractéristiques n'existe pas et ne peut exister¹. Cette incohérence volontaire serait alors pour certains l'expression d'une contradiction dans la possibilité même d'une forme naturelle *et* légitime d'esclavage². Elle permettrait pour d'autres de souligner le décalage qui existe entre l'esclavage injuste tel qu'il est effectivement pratiqué et ce qui pourrait être un esclavage naturel³.

D'autres, à l'inverse de ceux qui précèdent, postulent une forme de cohérence générale de la pensée aristotélicienne de l'esclavage. Cette cohérence est d'ailleurs parfois elle aussi interprétée comme la marque du désaccord d'Aristote avec les pratiques de son temps. En construisant un concept clair, cohérent et rationnel de l'esclave par nature Aristote opérerait la meilleure critique qui soit, dans une perspective naturaliste, de l'esclavage conventionnel⁴. Pour d'autres en revanche, la cohérence de la pensée aristotélicienne ne doit pas amener à trancher la question du rapport (critique ou légitimiste) d'Aristote à l'esclavage de son temps pour la

Aristotle's theory fails. » ; E. Lévy, « La théorie aristotélicienne de l'esclavage et ses contradictions », in M.-M. Mactoux et E. Geny (éd.), *Mélanges Pierre Levêque. Tome 3 : Anthropologie et société*, Besançon, Université de Franche-Comté, 1989, p. 197-213, p. 213 : « Aristote a été finalement amené à fonder en théorie les préjugés de son époque. » R. Mulgan, *op. cit.*, p. 44 : « he tolerates a theory of slavery which is radically incoherent » ; P. D. Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to St. Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 107 : « Natural slavery as presented by Aristotle is a battered shipwreck of a theory. » ; R. O. Schlaifer, « Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle », *HSCP* 47, 1936, p. 165-204, réimpr. in M. I. Finley (ed.), *Slavery in Classical Antiquity*, Cambridge, W. Heffer & Sons, 1960, p. 93-132. P. DuBois, *Slaves and Other Objects*, Chicago, University of Chicago Press, 2003, p. 191 : « In fact, there is no coherent, consistent justification for natural slavery in Aristotle's work. (...) The discussion of "natural" slaves is scattered, relatively incoherent, and dispersed in Aristotle's reasoning about slaves and free men. » ; C. H. Kahn, « Comments on M. Schofield », in G. Patzig (ed.), *op. cit.*, p. 28-31 ; B. Williams, *Shame and Necessity*, Berkeley, University of California Press, 1993, p. 115-116 ; P. A. Brunt, « Aristotle and Slavery », *Studies in Greek History of Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 434-488 ; E. Wood and N. Wood, *Class Ideology and Ancient Political Theory*, New York, Oxford University Press, 1978, p. 230-233 ; J. Waldron, « One the Objectivity of Morals: Thoughts on Gilbert's *Democratic Individuality* », *California Law Review*, 80, 1992, p. 361-411. Cela conduit certains à considérer que l'étude de la position aristotélicienne présente avant tout un intérêt historique : J. Ferguson, *Aristotle*, Boston, Twayne, 1972, p. 140 ; G. E. R. Lloyd, *op. cit.*, p. 264 ; C. Veloso, *art. cit.*, p. 514.

¹ M. Schofield, « Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery », p. 1-27, in G. Patzig (ed.), *op. cit.*, p.133 ; G. W. Leibniz, « Meditation on the Common Concept of Justice » et « On Natural Law », in P. Riley (ed.), *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 62-64, p. 78. Cette position est en partie reprise par A. M. Trott, *op. cit.*, p. 175-201, qui affirme que, dans les termes aristotéliciens, les qualités requises de l'esclave naturel impliquent que celui qui possède de telles qualités ne l'est pas.

² W. W. Fortenbaugh, *art. cit.*

³ W. T. Bluhm, « Aristotle's Theory of Slavery », article présenté à la réunion annuelle de l'*American Political Science Association*, Washington, DC, 1980.

⁴ M. Nussbaum, *op. cit.* ; J. Lear, *op. cit.*, p.197 ; M. P. Nichols, *op. cit.* ; J. Frank, *A Democracy of Distinction: Aristotle and the Work of Politics*, Chicago, II: University of Chicago Press, 2005, p. 26 ; W. Ambler, *art. cit.*, se distingue partiellement de l'avis des trois interprètes précédents en affirmant que la critique d'Aristote de l'institution de son temps n'a pas pour finalité l'institution ou la défense d'un esclavage naturel pour autant.

simple et bonne raison que ce n'est pas du tout la question qui l'occupe dans le livre I. Cette ligne, inaugurée par un article déterminant de M. Schofield¹ sur la question, affirme que l'exposition du naturel servile et de l'autorité domestique qu'il appelle doivent se comprendre dans la perspective de la compréhension de la nature de l'autorité et de la relation politique. L'étude de l'esclavage ne serait en ce sens pas menée pour elle-même, aurait essentiellement une fonction instrumentale et ne permettrait pas de déduire la position d'Aristote quant à l'esclavage pratiqué à son époque². Comme le souligne P. Pellegrin : « L'esclavage serait donc, dans *Les Politiques*, une sorte de faire-valoir théorique pour la question essentielle de cet ouvrage, celle du *pouvoir politique*. »³ Cette perspective particulière expliquerait la méthodologie spécifique que le Stagirite déploie en construisant⁴ un concept d'esclave par nature et en essayant de savoir, ensuite, s'il existe dans la réalité des hommes répondant à un tel concept. C'est résolument dans cette ligne que nous souhaitons placer nos réflexions.

Avant de rentrer dans le détail de l'analyse il convient également de souligner que toute étude sur ce sujet est nécessairement en partie brouillée par une différence radicale entre la manière dont la modernité aborde la question de l'esclavage et le regard que porte Aristote sur ce qu'est la liberté dans son rapport à la servilité. Alors que la pensée moderne fait de la liberté une donnée par nature et inaliénable – tout individu étant défini essentiellement par une liberté dont il dispose à la naissance *en droit* par le seul fait de naître homme – Aristote quant à lui ne considère pas la liberté *potentiellement* mais ne l'attribue qu'à celui dont il constate qu'il mène

¹ M. Schofield, art. cit.

² M. Schofield, art. cit., p. 22 : « There is a sort of insulation of theory from reality in *Pol. A.* (...) The Theory does not explicitly or otherwise pretend to be a theory directly or indirectly concerned with contemporary slavery » ; P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 133 : « Aristote ne nous propose en aucun cas une analyse objective et/ou axiologique de l'esclavage qui lui est contemporain. De sorte qu'une fois qu'on a lu le « traité sur l'esclavage » que l'on trouve dans le livre I des *Politiques*, on ne sait pas vraiment ce qu'Aristote pense de l'esclavage de son temps, lesquelles de ses formes sont les plus acceptables et lesquelles le sont le moins, la manière dont il faut en user avec les esclaves, etc. »

³ P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 134. C'est lui qui souligne. M. Heat, « Aristotle on Natural Slavery », *Phronesis* 53, 2008, p. 243-270, p. 244 : « The question of slavery arises in *Politics* I, where it is incidental to his main concern, the diversity of political authority » ; E. Schütrumpf, « Aristotle's Theory of Slavery. A Platonic Dilemma », *Ancient Philosophy* 13, (1), 1993, p. 111-123, p. 121 : « It should not be surprising, then, that Aristotle's theory of slavery... is almost completely irrelevant for the understanding of the reality of social conditions in ancient Greece. »

⁴ L'idée que le concept d'esclave est « construit » par Aristote a été défendue et développée pour la première fois par V. Goldschmidt, « La théorie aristotélicienne de l'esclavage et sa méthode », in *Zetesis. Album Amicorum (Mélanges E. de Strycker)*, Antwerpen, De Nederlandsch Boekhandel, 1973, p. 147-163 (repris dans *Écrits*, tome I : *Études de philosophie ancienne*, Paris, Vrin, 1984, p. 63-79). Sur cette méthode spécifique, et dans la continuité du travail de V. Goldschmidt : J. A. Karbowski, « Aristotle's Scientific Inquiry into Natural Slavery », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 51, n° 3, Juillet 2013, p. 331-353.

en acte une vie qui correspond à ce qu'est la liberté véritable et authentique. Comme le souligne R. Bodéüs dans une étude déterminante qu'il a consacrée à cette question : « La liberté à ses yeux n'est pas un simple point de départ qu'il faut préserver, mais un point d'arrivée, dont il faut favoriser l'atteinte. »¹ De ce fait la conception qu'il déploie de la servitude se passe tout à fait bien d'hypothétiques droits naturels universels qui récuseraient la possibilité et la légitimité de toute forme d'esclavage en affirmant que la nature fait de tous les hommes des individus libres². A cette différence notable d'approche se superpose une différence quant à la définition de la liberté elle-même. Alors que la modernité renvoie spontanément la liberté à l'expression d'une autonomie individuelle radicale par laquelle l'homme libre est celui qui fait ce que bon lui semble, Aristote récuse cette conception qu'il assimile à une vision démocratique, et en ce sens erronée, de la liberté³. Pour ce dernier la liberté véritable et authentique est l'objet d'un apprentissage, d'une conquête et est le fruit d'une nécessaire et stricte éducation. Par-là elle admet des degrés, tout comme la servitude elle-même. Elle se manifeste, comme nous avons pu le voir précédemment en analysant la figure du législateur par excellence, dans des activités et des attitudes vertueuses qui se prennent elles-mêmes pour fins⁴ et qui expriment les plus hautes vertus que l'homme est susceptible d'atteindre et de réaliser.

Cette double différence explique pourquoi le traitement aristotélicien de l'esclavage est souvent l'objet d'un certain nombre d'incompréhensions de la part de commentateurs et de contemporains qui aimeraient qu'Aristote juge *en droit* ce qui relève avant tout selon lui d'une constatation *de fait*. En effet, peu d'hommes semblent, dans la perspective aristotélicienne, capables de l'exigence éthique fondamentale que représente une vie vertueuse et authentiquement libre. Comme le souligne G. Jeanmart : « la liberté est si peu une donnée naturelle que l'esclave, selon Aristote, est précisément celui qui en reste en quelque sorte à l'état de nature. »⁵ Comprendre le statut et les caractéristiques de l'esclave par nature implique donc de prendre au sérieux la constatation empirique d'Aristote qu'un certain nombre d'hommes semblent dénués de tout ce qui rend possible une forme même minimale de liberté,

¹ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 99. L'étude, qui tient lieu de chapitre V a pour titre : « De l'âme servile au citoyen affranchi des lois ».

² G. Jeanmart, *op. cit.*, p. 69 : « Pour Aristote, la nature, qui fait de nous tous des êtres rationnels, (et donc égaux en ce sens), ne nous rend pas, pour cela, également libres, c'est-à-dire ne nous donne pas la même faculté d'user de cette rationalité en déterminant les fins de nos actions et les moyens d'atteindre ces fins. »

³ Sur la conception démocratique de la liberté : texte Aristote.

⁴ *Pol.* VIII, 3, 1338b2-4 : « rechercher partout l'utilité est ce qui s'accorde le moins avec les grandes âmes et la vertu des gens libres. »

⁵ G. Jeanmart, *op. cit.*, p. 69.

et de considérer attentivement la justification rationnelle qui tente d'établir la juste place que ces hommes occupent dans l'économie générale de la nature et de la cité¹.

(a) Les caractéristiques du naturel servile

(1) La difficile reconnaissance du naturel servile

Le premier élément central et problématique de la définition de la servilité dans la pensée aristotélicienne renvoie à son caractère *naturel*. En effet dans l'étude qu'il conduit Aristote insiste à plusieurs reprises sur le fait que l'asservissement par la force ou par les conventions légales ne suffisent pas à justifier ou à attester la nature réellement servile d'un individu. Lorsqu'il présente les termes du débat sur la légitimité de l'esclavage² Aristote souligne, avec ceux qui remettent en cause le droit du plus fort et l'asservissement du vaincu qui en est la conséquence, qu'en « aucun cas celui qui ne mérite pas la servitude ne peut être tenu pour esclave – τὸν ἀνάξιον δουλεύειν οὐδαμῶς ἂν φαίη τις δοῦλον εἶναι³ ». En d'autres termes c'est bien à la condition *naturelle* de l'esclave qu'il s'intéresse, condition irréductible au statut juridique auquel tout homme peut, par accident, être réduit si par exemple il lui arrive d'être mis sur le marché à la suite d'une capture⁴. Si l'esclavage peut être contre-nature lorsqu'il consiste à asservir des individus qui ne le méritent pas, cela signifie corrélativement qu'il pourrait être juste à chaque fois qu'il asservit ceux dont l'état *naturel* relève d'une telle condition. Or à la question de savoir si de tels êtres existent par nature Aristote répond très nettement : et la raison et les faits l'enseignent⁵. En effet « c'est dès leur naissance qu'une distinction a été opérée chez certains les uns devant être commandés, les autres commander. καὶ εὐθὺς ἐκ γενετῆς ἔνια διέστηκε τὰ μὲν ἐπὶ τὸ ἄρχεσθαι τὰ δ' ἐπὶ τὸ ἄρχειν. »⁶ Si c'est dès la

¹ Il est donc nécessaire de prendre au sérieux l'affirmation d'Aristote selon laquelle de tels êtres existent. Nous suivons sur ce point, si ce n'est dans ses conclusions, au moins dans sa démarche, S. Clark. S. Clark, « Slaves and Citizens », *Philosophy*, vol. 60, n° 231, Jan. 1985, p. 27-46, p. 33 : « Aristotle's conviction that there were natural slaves is not well supported by appeals to ethnological data. But we should not dismiss them so abruptly as custom dictates, with bland declarations that "of course there are no nature slaves in the world" (W. Fortenbaugh, art. cit., p. 135). (...) It is no obvious to me that there are no people like that, though I would be more hesitant than Aristotle in labelling their condition natural or innate. »

² Sur l'identité des débatteurs potentiels : G. Cambiano, « Aristotle and the anonymous opponents of slavery » in M. I. Finley (ed.), *Classical Slavery*, London, 1999, p. 28-52.

³ *Pol.* I, 6, 1255a25-26.

⁴ Aristote pense sûrement au cas de Platon lui-même.

⁵ *Pol.* I, 5, 1254a20-21.

⁶ *Pol.* I, 5, 1254a23-24.

naissance – εὐθὺς ἐκ γενετῆς – que se fait cette distinction, faut-il penser alors qu'une telle nature relève d'une causalité biologique congénitale ? Ou doit-on considérer, en gardant à l'esprit le dynamisme téléologique qui anime toute réalité « par nature » dans la pensée du Stagirite, que c'est plutôt au terme d'un certain processus en partie artificiel (dont il conviendra de déterminer la teneur) que la nature de l'esclave est manifestée, voire réalisée ? Dans cette perspective on pourrait considérer que l'esclave est naturellement esclave au même titre que l'homme est naturellement politique, c'est-à-dire au prix d'une intervention – ou d'une absence d'intervention – tout aussi artificielle que déterminante¹ dans la pleine réalisation de l'homme. La question est cruciale puisqu'en s'interrogeant sur l'origine de cette apparente déficience anthropologique il s'agit de comprendre si l'on *naît* esclave ou si on le *devient*. Or si de nombreux commentateurs tranchent cette question sans aucun débat – l'esclave serait tel en vertu d'une logique quasiment génétique² et son défaut analogue à celui de l'aveugle par nature³ – une telle affirmation mérite sûrement une interrogation plus approfondie, ne serait-ce qu'au regard de l'absence de transmission héréditaire du caractère servile⁴ et de la difficulté qu'Aristote lui-même souligne de repérer *en fait* les individus qui relèvent d'une telle conformation.

En effet, lorsqu'il s'interroge sur les caractéristiques morpho-psychologiques de l'esclave par nature Aristote reconnaît qu'il est extrêmement malaisé – pour ne pas dire impossible – d'établir à l'état natif comme à l'âge adulte (sauf exception particulièrement prononcée) des critères manifestes et objectifs de la servilité. Car si l'on peut imaginer que la nature souhaite marquer de son empreinte l'homme qu'elle destine à la servilité en lui donnant un corps apte aux travaux indispensables et aux besognes pénibles, Aristote reconnaît immédiatement que « pourtant le contraire, aussi, se rencontre fréquemment : tels ont des corps d'hommes libres, tels en ont l'âme – συμβαίνει δὲ πολλάκις καὶ τοῦναντίον, τοὺς μὲν τὰ

¹ C'est cette intervention dans un processus décrit comme naturel qui justifie le fait qu'il faille louer l'action des fondateurs de cité et des premiers législateurs. *Pol.* I, 2, 1253 : « C'est donc par nature qu'il y a chez tous la tendance vers une communauté de ce genre, mais le premier qui l'établit fut cause des plus grands biens. »

² H. N. Parker, art. cit., p. 108 : « the lack of a *bouleutikon* part of the soul in the slave and the lack of *proairesis* is an inborn natural defect. » Dans une telle perspective la nature aristotélicienne est assimilée au règne parfait de la nécessité. Voir par exemple R. Kraut, *op. cit.*, p. 282. Contre cette assimilation : J. Frank, « Citizens, Slaves and Foreigners: Aristotle on Human Nature », *American Political Science Review*, vol. 98, n° 1, feb. 2004.

³ *EN* III, 5, 1114a26.

⁴ *Pol.* I, 6, 1255a39-b4 : « En parlant ainsi, les tenants de cette thèse ne font rien d'autre que de distinguer par la vertu et le vice l'esclave de l'homme libre, les gens bien nés des gens mal nés ; ils estiment, en effet, que de même qu'un homme vient d'un homme et une bête d'une bête, de même un homme de bien vient de gens de bien. Or souvent la nature a l'intention d'agir ainsi, mais ne le peut pas. »

σώματα ἔχειν ἐλευθέρων τοὺς δὲ τὰς ψυχάς¹ ». Et puisqu'il semble tout aussi complexe, si ce n'est plus, d'observer et d'évaluer la qualité de l'âme d'un homme, force est de constater que l'esclavage est une condition qui, tout en relevant pour le Stagirite d'une forme d'évidence intellectuelle et empirique, ne se manifeste pas pour autant avec tant de clarté que cela dans l'individu concret².

Mais s'il est extrêmement difficile et incertain d'établir le caractère servile d'un corps et d'une âme, comment alors reconnaître ceux que la nature a destinés au commandement et ceux qu'elle a destinés à être commandés ? A cette question la réponse aristotélicienne pourrait être empirique et en un sens dénuée de toute forme d'*a priori* : seraient déclarés esclaves par nature ceux dont les activités manifestent une nature servile au cours de leur existence. Au même titre qu'est citoyen celui qui participe dans les faits au gouvernement et aux affaires de la cité, l'esclave serait alors celui qui dans son action ou ses activités révèle le caractère servile de sa nature, dont on ne peut préjuger. C'est notamment la position de J. Frank : « Because it is difficult to see and therefore to know whether a soul is well ordered, evidence of a disordered soul is provided by the activities in which the person engages. »³ Une telle idée concorde assez bien avec le principe aristotélicien selon lequel les activités que nous pratiquons contribuent de manière déterminante à façonner notre être lui-même. Car si c'est en jouant de la cithare que l'on devient cithariste et que c'est en posant des actes de courage que l'on devient courageux, il est très probable que s'affermisse en nous un caractère servile à mesure que nous pratiquons des activités qu'Aristote considère comme telles⁴. Il met d'ailleurs en garde à plusieurs reprises les hommes libres contre les activités serviles auxquelles ils risqueraient de s'adonner⁵. Si

¹ *Pol.* I, 5, 1254b32-34. Aristote précise d'ailleurs que l'existence manifeste d'une telle supériorité physique mettrait un terme définitif au débat. M. Harvey, « Deliberation and Natural Slavery », *Social Theory and Practice*, vol. 27, 1, 2001, p. 41-64, p. 47-48 : « As one might expect, Aristotle's argument for a master/slave distinction based upon physical criteria is notoriously weak. (...) due to nature's apparent inconsistency, physical criteria do not pass muster in that they fail to offer any epistemically reliable way to recognize differences in kind between master and slave. »

² Cette difficulté heurte d'ailleurs l'idée évoquée par Aristote lui-même que l'expérience témoigne amplement de la différence entre le maître et l'esclave : P. A. Brunt, *op. cit.*, p. 379. Faut-il pour autant faire de l'exception la règle ? E. Lévy, art. cit., p. 202 pense que V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 162 et J. Brunshwig, *op. cit.*, p. 26 vont trop loin sur ce point : « souvent ne veut pas dire *le plus souvent* ».

³ J. Frank, art. cit., p. 94, p. 96 : « If citizen activity (including how this activity is guided by a polity's social and political institutions but nothing accidental, forced, or necessary) defines the nature of a citizen, then slave activity (similarly understood) should define the natural slave. » Position adoptée également par A. M. Trott, *op. cit.*, p. 182-187.

⁴ A. M. Trott, *op. cit.*, p. 183 ; P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 137 : « Or personne n'est plus conscient qu'Aristote de l'influence du mode de vie d'un homme sur son idéologie : agir en "vil artisan", c'est, très rapidement adopter les valeurs d'un vil artisan. »

⁵ *EN* III, 13, 1118a23-b4 ; 1118b21 ; IV, 14, 1128a22 ; *Pol.* VIII, 2, 1337b11-14. Il est intéressant de noter cependant que le caractère servile de certaines activités n'est pas intrinsèque mais dépend de qui

l'analogie avec la citoyenneté est fondée, cela signifierait alors que l'esclavage relèverait davantage d'une forme de défaut d'éducation – l'esclave étant celui qui n'a pas reçu l'éducation d'un homme libre – que d'une forme de déficience congénitale. L'esclave ne serait alors pas tel tant par sa naissance que par ses pratiques¹. Cette interprétation n'est pas sans poser un certain nombre de problèmes : comment expliquer la différence qu'Aristote établit alors entre ceux qui, tout en étant libres, adoptent des activités ou des comportements serviles et ceux qu'il semble considérer comme esclave *par nature* ? Faut-il penser qu'*en droit* tout individu peut échapper à la servilité du moment qu'il reçoit l'éducation appropriée ? Ou faut-il postuler à l'inverse l'existence de déficiences qui, sans être nécessairement transmises biologiquement, grèvent structurellement toute possibilité d'émancipation et de liberté authentique ?

Pour répondre à de telles interrogations il est nécessaire de commencer par déterminer le type de déficience qui caractérise l'esclave par nature. Identifier ce défaut précisément est crucial puisque sa nature conditionne la possibilité ou non d'agir sur les conséquences d'une telle déficience, de pallier les insuffisances qu'elle cause et – pourquoi pas – d'agir sur l'origine même du mal s'il venait à être identifié comme à la portée de l'action du maître, de l'éducateur, du législateur, voire de l'esclave lui-même.

(2) Un défaut d'intelligence ?

Les deux textes qui exposent le plus explicitement la déficience particulière de l'esclave ont conduit un certain nombre d'interprètes à considérer que c'est un défaut d'intelligence qui explique sa servilité naturelle. Le premier caractérise en effet l'esclave par nature par son absence de « capacité à prévoir par la pensée – τὸ δυνάμενον τῆ διανοίᾳ προορᾶν² ». Le second expose, d'un point de vue psychologique, la structure de l'âme de ce dernier en affirmant que « l'esclave est totalement dépourvu de la faculté de délibérer – ὁ μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει

les pratique, dans quel but, et dans quelles conditions. *Pol.* VIII, 2, 1337b8-21 : « Or on doit considérer comme signe d'un artisan toute tâche, tout art, toute connaissance qui aboutissent à rendre impropres à l'usage et la pratique de la vertu le corps, l'âme ou l'intelligence des hommes libres. C'est pourquoi les arts de ce genre qui affligent le corps d'une disposition plus mauvaise, nous les disons dignes des artisans et nous le disons de même des activités salariées. Car ils rendent la pensée besogneuse et abjecte. Et même pour les sciences libérales, il n'est, d'un côté, pas indigne d'un homme libre de s'adonner à certaines d'entre elles jusqu'à un certain point, mais, d'un autre côté, y être trop assidu pour en acquérir une connaissance précise expose aux dommages qu'on a dits. Il y a aussi une grande différence selon le but que l'on a dans l'action ou l'étude : si c'est pour soi-même, ses amis ou en visant la vertu, ce n'est pas indigne d'un homme libre, mais le faire pour d'autres, cela semblera souvent agir comme un homme de peine et un esclave. »

¹ Position défendue notamment par G. Jeanmart, *op. cit.*, p. 61.

² *Pol.* I, 2, 1252a31-32.

τὸ βουλευτικόν¹ ». La conjonction de ces deux affirmations a conduit à ramener le défaut intellectuel de prévoyance à l'absence de faculté délibérative et à affirmer que l'esclave serait un être à qui la rationalité elle-même ferait globalement défaut² et qui par nature souffrirait d'une forme congénitale de débilité. L'esclave serait ainsi comme un retardé ou un handicapé mental³, empêché structurellement de mener à bien l'activité délibérative en quoi consiste la pensée, à savoir déterminer des moyens en vue d'atteindre des fins et se projeter intellectuellement dans une action ou une activité bien conduite. Dans cette perspective, on comprend en quoi l'accompagnement par le maître de l'esclave serait à la fois bien fondé, juste et légitime dans le cadre de la relation despotique. En palliant le défaut d'intelligence de l'esclave, le maître se comporte charitablement : il lui permet de participer à une vie économique et domestique à laquelle il ne pourrait par lui-même participer activement, en raison de cette déficience mentale.

Cette déficience intellectuelle – qui s'apparente à une négation de la possibilité de la rationalité – implique, selon certains, qu'Aristote récuse l'humanité même des esclaves par nature⁴. P. DuBois affirme ainsi que l'esclave par nature est « fuzzily undistinguishable from animals »⁵ là où d'autres confèrent à l'esclave un statut de sous-humain⁶. Cette déshumanisation trouverait d'ailleurs son expression la plus nette dans la réification qu'Aristote proposerait de l'esclave en faisant de lui un instrument, un outil – ὄργανον⁷ – de son maître.

Cette interprétation se heurte pourtant à plusieurs déclarations explicites d'Aristote⁸. En effet que ce soit dans l'*EN* ou dans la *Politique*, Aristote affirme à de nombreuses reprises

¹ *Pol.* I, 13, 1260a12. Nous reviendrons par la suite sur la traduction débattue de cette proposition.

² Cette identification du défaut de l'esclave à une déficience intellectuelle se retrouve notamment chez E. Barker, *op. cit.*, p. 365 ; R. G. Mulgan, *op. cit.*, p. 43 ; W. D. Ross, p. 242.

³ Les études anglo-saxonnes évoquent des « mildly autistic Athenians », « mentally retarded people », « feeble-minded people » ou encore « learning disabled people ».

⁴ C'est notamment la position de A. M. Trott, *op. cit.*, p. 182 et de N. D. Smith, art. cit., p. 112-113, même si les deux auteurs estiment que cette inhumanité bestiale affirmée de l'esclave par nature sert la cause abolitionniste d'Aristote en révélant l'impossibilité dans les faits de l'existence de tels êtres humains. Il est d'ailleurs, soit dit en passant, surprenant que la déficience intellectuelle ou mentale d'un individu puisse être interprétée par certains commentateurs contemporains comme une marque d'exclusion de l'humanité elle-même...

⁵ P. DuBois, *op. cit.*, p. 191.

⁶ M. Schofield, art. cit., p. 139 : « Natural slaves are effectively conceived as subhuman » ; J. Lear, *op. cit.*, p. 199, « Natural slaves are not fully human » ; P. D. Garnsey, *op. cit.*, p. 113 : « It seems that natural slavery is some kind of subhuman condition » ; H. N. Parker, art. cit., p. 100 : « the brute fact that you are a slave proves that you are a less-than-human creature who lacks any deliberative faculty. »

⁷ *Pol.* I, 4. Sur ce statut particulier d'instrument non pas de production – ποιησις – mais d'action – πράξις : P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 138-141.

⁸ Pour une récusation systématique de cette position : C. F. Goodey, « Politics, Nature and Necessity: Were Aristotle's Slaves Feeble Minded ? », *Political Theory*, April 1999, vol. 27, n° 2, p. 203-224.

l'humanité de l'esclave et son caractère – si ce n'est en totalité, au moins en partie – rationnel. En effet si l'esclave est « l'être humain d'un autre – ἄλλου ἄνθρωπος¹ » il n'en reste pas moins un être humain. Le fait qu'Aristote évoque l'amitié que le maître et l'esclave, en tant qu'hommes, sont susceptibles d'entretenir, confirme également l'humanité de ce dernier². Et s'il ne semble pas posséder un usage plein et parfaitement intégré de la raison, Aristote est pour autant très clair sur ce point : ils ont tort « ceux qui prétendent que les esclaves ne possèdent pas la raison et qui recommandent de n'utiliser avec eux que l'impératif – οὐ καλῶς οἱ λόγου τοὺς δούλους ἀποστεροῦντες καὶ φάσκοντες ἐπιτάξει χρῆσθαι μόνον³ ». L'esclave peut d'ailleurs participer de cette raison en la percevant chez les autres⁴ et accomplir en ce sens – même si c'est selon des modalités bien particulières d'exercice de la faculté rationnelle – la fonction propre de l'homme⁵. Si le défaut de l'esclave est réel, il n'est donc pas pour autant légitime d'assimiler ce défaut à une absence totale de rationalité ou à une incapacité structurelle à participer, d'une manière ou d'une autre, à une activité impliquant la raison.

Par ailleurs, la haute intelligence qu'Aristote prête à un certain nombre de peuples qu'il considère comme serviles, invite à interroger l'assimilation souvent rapide qui est faite entre esclavage, déficience cognitive et défaut logé au niveau de la faculté délibérative de l'âme. En effet lorsqu'il évoque les différentes qualités des peuples en fonction du climat sous lesquels ils vivent Aristote affirme des peuplades d'Asie qu'elles ont « l'âme intelligente et habile, mais sont sans courage, c'est pourquoi elles demeurent dans la soumission, c'est-à-dire

¹ *Pol.* I, 4, 1254a15.

² *Pol.* I, 6, 1255b12-14 : « C'est pourquoi il y a avantage et amitié réciproques entre un esclave et son maître quand tous deux méritent naturellement leur statut. » ; *EN* VIII, 13, 1161b5-8 : « Ainsi donc, en tant qu'esclave, il n'est pas en mesure de susciter l'amitié, mais seulement en tant qu'homme. Il semble en effet que chaque homme puisse avoir un rapport de justice avec quiconque a la capacité de s'engager comme lui sous la même loi et la même convention. Une amitié aussi est dès lors possible avec lui, dans la mesure où il est un homme. »

³ *Pol.* I, 13, 1260b5-6. Cette position est traditionnellement assimilée à celle de Platon en *Lois* VI, 777e.

⁴ *Pol.* I, 5, 1254b20-23 : « Est, en effet, esclave par nature celui qui peut appartenir à un autre (et c'est pourquoi il appartient de fait à un autre) et qui n'a la raison en partage que dans la mesure où il la perçoit chez les autres mais en la possède pas lui-même ». Nous reviendrons sur ce point déterminant dans la suite de nos analyses.

⁵ M. Deslauriers, art. cit., p. 214-221 ; W. Fortenbaugh, art. cit., p. 136 ; M. Heat, art. cit., p. 259, n. 60 ; J. Karbowsky, art. cit., p. 346 ; C. Witt, « Form, Normativity and Gender in Aristotle : A Feminist Perspective », in C. A. Freeland (ed.), *Feminist Interpretations of Aristotle*, University Park, Pennsylvania University Press, p. 118-137, p. 129 ; J. Chuska, *Aristotle's Best Regime: A reading of Aristotle's Politics VII, 1-10*, Lanham, MD, University Press of America, 2000, p. 289-295. Tous ces auteurs soulignent, avec quelques nuances, que la possession de la forme humaine – et la fonction qui y correspond – admet des degrés de réalisation qui permettent de légitimer l'appartenance des hommes libres et des esclaves à une même espèce sans nier pour autant les différences qualitatives qui existeraient entre les différents degrés de réalisation de leur fonction et donc de l'humanité qu'elle exprime.

l'esclavage – διανοητικὰ μὲν καὶ τεχνικὰ τὴν ψυχὴν, ἄθυμα δέ, διόπερ ἀρχόμενα καὶ δουλεύοντα διατελεῖ. »¹ Cet exemple manifeste que la servilité ne peut pas être reconduite à un pur et simple défaut d'intelligence, celle-ci cohabitait – et sûrement à un degré de technicité important – avec un état général de servitude qui justifie même l'asservissement de ces peuples barbares par les Grecs. Sans aller jusqu'en Asie, le rôle qu'Aristote attribue aux esclaves par nature dans l'économie domestique permet d'ailleurs également de remettre en cause l'idée que le défaut des esclaves relève d'un manque d'intelligence. En effet si ces derniers étaient assimilés par Aristote à des déficients mentaux on aurait du mal à comprendre comment ils pourraient occuper avec efficacité et habileté² les rôles qu'il leur attribue dans la gestion de l'οἶκος³. Comment un homme totalement dépourvu de rationalité ou profondément abruti, et ce de manière congénitale, pourrait-il mener à bien les tâches, mêmes simples et minimales, comme le calcul, que requiert l'intendance d'une maison⁴ ? Comme le dit justement E. Garver, en une formule efficace : « A clever slave is no contradiction in terms. »⁵

Mais si l'esclavage naturel ne se fonde pas sur une déficience intellectuelle, comment l'expliquer ? Et surtout comment rendre raison de l'affirmation relative au défaut, manifeste selon Aristote, de sa faculté délibérative ?

(3) La question de la délibération

La clé de la résolution de cette question repose dans la compréhension de la nature de l'activité délibérative elle-même et dans la différence qu'Aristote opère entre deux formes de délibération. Dans l'*EN* Aristote définit la délibération – βούλευσις – comme l'acte par lequel l'individu détermine les moyens qui permettent d'atteindre la fin qu'il s'est fixée :

¹ *Pol.* VII, 7, 1327b27-29.

² Sur l'habileté : *EN* VI, 13, 1144a24-29.

³ On retrouve la même idée dans le fait qu'Aristote, dans la cité selon ses vœux, exprime le souhait que les fermiers soient des esclaves naturels en *Pol.* VII, 10.

⁴ M. Harvey, art. cit., p. 51 : « It seems highly implausible, to say the least, that Aristotle could have maintained that a natural slave is one who is completely devoid of *any* instrumental reasoning capacities whatsoever. Indeed, such an entity would be little more than a zombie and essentially worthless to the household. » A. Shulsky, « The “Infrastructure” of Aristotle's *Politics* », in C. Lord and D. K. O'Connor (eds.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, Berkeley, University of California Press, 1991, p. 74-111 : « Such a person would be practically useless as a slave and could not be said to be a partner in the master's life. »

⁵ E. Garver, « Aristotle on Natural Slaves: Incomplete *Praxeis* and Incomplete Human Beings », *Journal of the History of Philosophy*, 1994, 32, p. 173-195, p. 178. Voir également J. K. Ward, « *Ethnos* in the *Politics*: Aristotle and Race », in J. K. Ward et T. L. Lott (eds.), *Philosophers on Race: Critical Essays*, Malden, Blackwell, 2002, p. 14-37, p. 26.

« un médecin qui délibère en effet ne se demande pas s'il doit apporter la guérison, ni un orateur s'il doit se montrer convaincant, ni un politique s'il doit produire une bonne législation, et personne d'autre ne s'interroge sur la fin. Au contraire, une fois qu'on a posé la fin, on regarde la question de savoir comment et par quels moyens on peut l'atteindre et si plusieurs moyens paraissent en mesure de l'atteindre, on examine quel est le plus facile et le plus beau. οὔτε γὰρ ἰατρὸς βουλευέται εἰ ὑγιάσει, οὔτε ῥήτωρ εἰ πείσει, οὔτε πολιτικὸς εἰ εὐνομίαν ποιήσει, οὐδὲ τῶν λοιπῶν οὐδεὶς περὶ τοῦ τέλους: ἀλλὰ θέμενοι τὸ τέλος τὸ πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται σκοποῦσι: καὶ διὰ πλειόνων μὲν φαινομένου γίνεσθαι διὰ τίνος ῥᾶστα καὶ κάλλιστα ἐπισκοποῦσι. »¹

La délibération est donc l'activité qui consiste à ajuster des moyens à une fin qui ne semble pas posée par l'activité délibérative elle-même mais qui permet de l'atteindre efficacement et dans les conditions qui sont toujours particulières. Elle est donc déterminée par la recherche des moyens mais elle implique également la possibilité et donc la capacité de saisir et de poser des fins. Est-il possible de dénier totalement à l'esclave par nature cette capacité comme semble le faire Aristote ? Les éléments exposés précédemment semblent rendre une telle hypothèse hautement improbable dans la mesure où l'esclave paraît à même d'opérer des activités intellectuelles consistant à ajuster, ne serait-ce que minimalement, des moyens à des fins, quand bien même ces fins lui seraient dictées de l'extérieur par le maître de l'οἶκος. Comme le dit P. A. Brunt : « slaves must be capable of deliberation to the extent required of any *technê*. They must show some foresight even in cooking a meal ! »² Pour comprendre en quel sens la faculté délibérative peut lui faire défaut il est nécessaire dès lors de distinguer, à la suite d'Aristote, deux formes de délibération : une que l'on pourrait qualifier de technique – en ce qu'elle n'implique pas de considération morale relativement aux fins posées – et une délibération que l'on pourrait qualifier d'architectonique ou éthique – qui est, elle, relative aux finalités morales de la raison pratique, soucieuse du bien, de la vertu et du beau³.

¹ EN III, 5, 1112b12-17.

² P. A. Brunt, *op. cit.*, p. 362. Voir également E. Garver, *op. cit.*, p. 178 : « Slaves have the reasoning ability necessary for *technê*, and so obviously deliberative well in a narrow sense of performing instrumental reasoning. »

³ Cette distinction entre deux types de délibération est admise par un certain nombre de commentateurs, même si ceux-ci les nomment parfois différemment : M. Harvey, art. cit., p. 43 et E. Garver, *op. cit.*, p. 178 distinguent un sens « étroit (*narrow*) » et un sens « large (*broad*) » de la délibération aristotélicienne. D. Wiggins, « Deliberation and Practical Reason », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 76, 1975, p. 29-51, p. 37 et J. McDowell, « Deliberation and Moral Development in Aristotle's Ethics », in S. Engstrom and J. Whiting (eds.), *Aristotle, Kant and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 19-35 évoquent « a technical and a non-

Le premier type de délibération est exposé par Aristote au troisième livre de l'*EN* et peut être reconduit à une forme instrumentale de la rationalité¹ en ce qu'elle consiste à déployer des moyens efficaces indépendamment de la moralité des fins auxquelles ils permettent de parvenir. En d'autres termes, et pour le dire en une formule reprise à D. Dobbs : la rationalité instrumentale d'un individu semble lui permettre d'être *efficace*, sans impliquer qu'il soit nécessairement *raisonnable* pour autant dans son comportement ou son action². Le parallèle entre les esclaves et les non-Grecs qu'Aristote considère comme des barbares permet d'éclairer ce point. Si ces derniers sont capables d'une habileté technique qui manifeste leur capacité à déployer une forme de rationalité instrumentale – après tout, les armées de Xerxès ont envahi efficacement la Grèce par exemple – ils ne semblent pas pour autant susceptibles de la seconde forme de délibération dont Aristote expose la forme au livre VI.

Celle-ci est plus haute que la première en ce qu'elle engage la vertu morale et les fins éminentes de l'activité humaine³. Elle ne relève donc pas uniquement d'une rationalité instrumentale mais d'une rationalité morale par laquelle les hommes parviennent à choisir les *bons moyens* en vue *des bonnes fins*. Comme le précise P. Pellegrin, la délibération éthique « ne se contente pas de déterminer les moyens mais ordonne aussi l'ensemble de ces moyens à la réalisation d'un bien éthique. »⁴ C'est d'ailleurs pour cette raison que la délibération en son sens le plus éminent peut être dite « architectonique » au sens aristotélicien du terme⁵ : elle concerne la raison pratique qui, architectoniquement, établit pour la vie de l'homme, dans sa globalité⁶, les finalités qu'il doit viser pour bien-vivre – εὖ ζῆν – et atteindre le

technical deliberation ». P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 135 distingue une délibération « technique » et une délibération « éthique » ; M. Walsh, « Aristotle's Conception of Freedom », *Journal of the History of Philosophy*, 35, 1997, p. 495-507, p. 497 reconduit cette distinction à celle entre habileté – δεινότης – et prudence. Pour évoquer la délibération éthique D. Dobbs, art. cit., p. 83 parle de « sound deliberation ».

¹ A. M. Trott, *op. cit.*, p. 184 considère que cette rationalité instrumentale ne relève pas de la délibération.
² D. Dobbs, art. cit., p. 83-84 : « Being efficient is not quite the same thing as being reasonable. (...) Excellence in *technê* is possible quite apart from any search for noble and beautiful instrumentalities. »

³ C'est ce qui explique l'incapacité des barbares comme des esclaves à atteindre le bonheur auquel les Grecs libres peuvent prétendre : celle-ci s'enracine dans leur incapacité à déployer une délibération digne de ce nom qui est fondatrice à la fois de leur liberté et de leur vertu. *Pol.* III, 9 1280a32-34.

⁴ P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 135. M. Heat, art. cit., p. 250 : « A practical reasoner must consider, not just what *can* be done to implement a goal, but what can be done consistently with the action still being fine, since virtuous action is performed because of (or for the sake of) *to kalon*. Practical reasoning must integrate a multiplicity of morally relevant considerations. »

⁵ *EN* I, 2, 1094a26-28 ; VI, 7, 1141b21-24 ; *EE* I, 6, 1217a6-7.

⁶ J. Karbowsky, art. cit., « Slaves... », p. 327 : « Aristotle only wants to deny them the ability to deliberate practically *about the shape of their lives as a whole*. » C'est nous qui soulignons. S. Clark, art. cit., p. 33 souligne qu'il manque aux esclaves la capacité délibérative qui leur permettrait de mener « a life in accordance with a rational plan ».

bonheur – εὐδαιμονία. En effet : « Il semble alors que le propre d'un homme sagace soit la capacité de parfaitement délibérer quand est en jeu ce qui est bon pour lui et utile, si l'enjeu n'est pas de trancher une question particulière – par exemple, quelles sortes de choses contribuent à la santé, ou à la vigueur – mais la question générale de savoir ce qui permet de vivre bien. (...) Par conséquent, d'une façon générale aussi, sera sagace l'individu qui sait délibérer. δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν, πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως. (...) ὥστε καὶ ὅλως ἂν εἴη φρόνιμος ὁ βουλευτικός. »¹ Aristote le souligne d'ailleurs à nouveau six chapitres plus tard : « Si donc les hommes prudents ont pour caractère propre le fait d'avoir bien délibéré, la bonne délibération sera une rectitude en ce qui concerne ce qui est utile à la réalisation d'une fin, utilité dont la véritable conception est la prudence elle-même. εἰ δὴ τῶν φρονίμων τὸ εὖ βεβουλευσθαι, ἡ εὐβουλία εἴη ἂν ὀρθότης ἢ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὗ ἢ φρόνησις ἀληθῆς ὑπόληψις ἐστίν. »² Si la délibération architectonique est l'activité par excellence du prudent et de l'homme libre, on comprend en quoi par contraste l'absence d'une telle activité pourrait caractériser l'âme servile. Quand bien même l'esclave serait capable, sous certaines conditions, d'une délibération technique, il ne parvient pas à intégrer à sa délibération la visée de la fin belle et bonne.

Comment accorder cette distinction avec le texte de *Pol.* I, 13 ? Deux voies sont possibles, entre lesquelles il est sûrement impossible de trancher définitivement. La première consiste à considérer que, dans le contexte dans lequel il développe cette idée, Aristote parle déjà d'une forme particulière de la rationalité, à savoir la rationalité pratique, distincte de la rationalité technique et instrumentale, déjà évoquée, et de la rationalité théorique dont les barbares et les esclaves semblent également capables³. Cette solution, retenue notamment par M. Heat, R. Kraut⁴, J. Karbowsky⁵, ou encore P. Pellegrin peut s'autoriser du contexte dans lequel Aristote énonce cette idée : l'établissement de la différence qui existe entre le

¹ *EN VI*, 5, 1140a25-31. On peut remarquer, à la suite de R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 81 la similitude de cette expression pour désigner le prudent, et celle qui caractérise négativement, en *Pol.* I, 13, l'incapacité de l'esclave.

² *EN VI*, 11, 1142b31-33.

³ Les barbares, en plus de la rationalité technique, disposent d'une forme de rationalité théorique. Les Égyptiens ont inventé les mathématiques (*Mét.* A, 1, 981b13-25) et les Babyloniens sont décrits par le Stagirite comme de bons astronautes (*DC II*, 12, 292a7-9). La prudence, Aristote le précise au cinquième chapitre du livre six n'est d'ailleurs ni une science, ni une technique.

⁴ R. Kraut, *op. cit.*, p. 283-294.

⁵ J. Karbowsky, art. cit., p. 344, n. 53 : « Aristotle points out that natural slaves lack the “deliberative” part of reason but he most likely means that they lack the capacity for architectonic practical reflection/deliberation, because he subsequently acknowledges that some natural slaves at least have proficiency in technical deliberation. »

commandant et le commandé d'un point de vue de la vertu. Or la vertu qui distingue principalement le commandant et le commandé (puisqu'elle est propre au premier) est précisément celle qui manifeste au plus haut point l'excellence de la raison pratique, à savoir la prudence. La faculté délibérative dont serait totalement dépourvu l'esclave par nature ne pourrait que renvoyer alors, dans le contexte, à la délibération relevant de la raison pratique.

La seconde solution, retenue par R. Bodéüs, D. Dobbs¹, G. Jeanmart² ou encore L. Rodrigue³ consiste à traduire légèrement différemment l'adverbe ὅλως dans la proposition : « ὁ μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν⁴ ». Il ne s'agirait pas alors pour Aristote de signifier que la partie délibérative est *totalem* absente de l'âme de l'esclave, mais de souligner que l'esclave ne possède pas *totalem* la capacité délibérative propre aux hommes libres. Incapable de fixer pour sa vie une finalité stable et vertueuse, l'esclave par nature, pour des raisons que nous allons expliquer par la suite, ne serait pas en mesure d'être prudent, c'est-à-dire de délibérer globalement et correctement sur le sens moral de son existence. Il faudrait alors assumer une lecture différente de l'adverbe pour éviter de laisser entendre ou de suggérer que l'esclave naturel est incapable de toute forme de délibération⁵ (que celle-ci soit théorique, technique ou pratique).

Quelle que soit la solution retenue par les commentateurs évoqués, ceux-ci s'accordent tous, *in fine* pour affirmer que ce qui manque à l'esclave relève d'une forme de rationalité qui est étroite en un sens, mais qui joue un rôle architectonique dans la conduite de la vie. D'où vient dès lors le défaut de sa faculté délibérative ? Comme le dit Aristote : « Pour tout le monde le succès réside dans deux choses : l'une est de poser correctement le but et la fin de ses actions, l'autre de trouver les actions menant à cette fin. ἐπεὶ δὲ δύο ἔστιν ἐν οἷς γίγνεται τὸ εὖ πάσι, τούτοις δ' ἔστιν ἐν μὲν ἐν τῷ τὸν σκοπὸν κείσθαι καὶ τὸ τέλος τῶν πράξεων ὀρθῶς, ἐν δὲ τὰς πρὸς τὸ τέλος φερούσας πράξεις εὐρίσκειν. »⁶ Or, si le problème ne réside pas dans la capacité intellectuelle ou technique à ajuster des moyens à une fin (l'esclave par nature n'étant ni débile,

¹ D. Dobbs, art. cit., p. 80 traduit « does not possess wholly the deliberative capacity... ».

² G. Jeanmart, *op. cit.*, p. 62.

³ L. Rodrigue, « La conception aristotélicienne de la servilité dans l'*Éthique* et la *Politique* », *Dialogue* 59, 1, p. 51-68, 2020. Dans cet article celle-ci affirme que « beaucoup ont suivi Bodéüs ». À notre connaissance, aucune traduction intégrale de la *Politique* n'adopte pourtant sa traduction.

⁴ *Pol.* I, 13, 1260a12.

⁵ Comme le laissent entendre les traductions qui suggèrent que l'âme de l'esclave est dépourvue de toute forme de partie délibérative : A. M. Trott, *op. cit.*, p. 183 : « The deliberative part of the soul is entirely missing from the slave » ; « the slave has no deliberative faculty at all » (Barnes) ; « l'esclave est totalement dépourvu de la faculté de délibérer » (Pellegrin et Aubonnet) ; « l'esclave est totalement dépourvu de la partie délibérative » (Tricot) ; « the slave is entirely without the faculty of deliberation » (Barker) ; « The deliberative part of the soul is entirely missing from a slave » (Reeve).

⁶ *Pol.* VII, 13, 1331b26-29.

ni particulièrement maladroit), cela signifie de fait que celui-ci trouve sa source dans le rapport que l'esclave entretient avec la détermination des fins. Or celles-ci ne sont pas posées selon Aristote par une activité de l'intelligence ou de la partie rationnelle de l'âme mais bien par le caractère des individus et donc par la partie désirante de leur âme.

(4) Un problème de caractère

Le défaut de l'âme servile serait alors à loger à son fondement dans un problème de caractère – ἥθος. En quel sens un défaut de caractère pourrait-il amener à cette incapacité délibérative qu'Aristote affirme ? Dans la psychologie morale aristotélicienne c'est l'excellence de l'âme irrationnelle qui fournit à l'individu la finalité et le but de ses actions, but sur lequel le sujet ne délibère pas¹. Celui-ci est fixé par les vertus éthiques et par la partie désidérative de l'âme qui fournissent à l'intelligence pratique la direction et l'orientation générale de l'action². Établir un projet (moral ou non) pour sa vie suppose donc une certaine discipline de l'âme irrationnelle, ne serait-ce que pour pouvoir poser ou fixer dans le temps des fins de manière stable. En effet, l'âme ballotée entre de multiples fins, parfois contradictoires, peinera à organiser une quelconque délibération, ne sachant, dans son errance, à quelle fin se vouer.

C'est bien à une telle difficulté que semble confrontée l'âme servile, victime de la partie désidérative de son âme et de la force des passions qui assaillent son être et le rendent un en sens aveugle aux considérations morales et aux fins bonnes : « En effet, les principes de nos actions consistent dans la fin à laquelle tendent nos actes ; mais à l'homme corrompu par l'attrait du plaisir ou la crainte de la douleur, le principe n'apparaît pas immédiatement, et il est incapable de voir en vue de quelle fin et pour quel motif il doit choisir et accomplir tout ce qu'il fait, car le vice est destructif du principe. αἱ μὲν γὰρ ἀρχαὶ τῶν πρακτῶν τὸ οὐ ἔνεκα τὰ πρακτά: τῷ δὲ διεφθαρμένῳ δι' ἡδονὴν ἢ λύπην εὐθὺς οὐ φαίνεται ἀρχή, οὐδὲ δεῖν τούτου ἔνεκεν οὐδὲ διὰ τοῦθ' αἰρεῖσθαι πάντα καὶ πράττειν: ἔστι γὰρ ἡ κακία φθαρτικὴ ἀρχῆς. »³ Sujette aux mêmes dérèglements que l'intempérant, elle ne parvient pas à élaborer un projet de vie et à s'y tenir puisqu'elle pose des fins au gré de ses appétits, de la recherche des plaisirs et

¹ EN III, 5, 1112b11-12 : « D'autre part, nous ne délibérons pas des fins, mais des moyens pour y parvenir. βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη. »

² Il ne s'agit pas pour l'instant de rentrer dans le détail de la relation entre « vertu éthique » et « prudence », plus complexe que le schéma que nous présentons ici pourrait le laisser penser. Nous reviendrons sur ce point déterminant dans le dernier chapitre.

³ EN VI, 5, 1140b16-20.

de la fuite des peines. Et si la servitude admet un certain nombre de degrés, l'âme particulièrement servile aura alors même du mal, en fin de compte, à accomplir ces tâches minimales que sa condition d'esclave commande pourtant. C'est ce qu'explique G. Jeanmart en soulignant que le dernier degré de servitude rend même impossible la forme minimale de la délibération technique qui pourrait être attendue dans le cadre d'une gestion économique : « L'âme qui est au dernier stade de la docilité¹, c'est l'âme qui est incapable de se fixer un but en dehors de l'immédiat et ainsi de donner sens à une activité qui n'est pas directement profitable, mais qui se justifie en raison d'une fin. »² On comprend alors pourquoi le naturel servile qui serait particulièrement prononcé peut être assimilé à une forme de débilité mentale. En effet l'homme constamment prisonnier dans une forme d'immédiateté risque d'avoir grand mal à mettre en place une rationalité technique minimale qui suppose une capacité de projection et donc une maîtrise minimale de ses appétits pour différer ne serait-ce que de quelques heures ou de quelques jours, la fin attendue ou le plaisir anticipé. Car « un tel caractère porte spontanément et immédiatement à la satisfaction du plaisir *présent*, sans délibération ni décision personnelles. »³ Le défaut d'intelligence est en ce sens la conséquence d'une faiblesse majeure de caractère causée par la tyrannie des plaisirs et de l'immédiateté que subit l'esclave par nature. *In fine* c'est avant tout de lui-même que l'esclave par nature est esclave, tyrannisé par le caractère indompté de son tempérament et par la violence de ses passions.

Et la médiocrité de ce caractère naturel, qui rend tout projet économique et *a fortiori* tout projet moral impossible, le condamne à remettre entre les mains d'un autre le souci de la définition, pour lui, d'un projet de vie. C'est d'ailleurs la définition même qu'Aristote donne de l'esclave, qui est « celui qui peut appartenir à un autre (et c'est pourquoi il appartient de fait à un autre) – ὁ δυνάμενος ἄλλου εἶναι (διό και ἄλλου ἐστίν)⁴ ». S'il appartient à un autre que lui c'est parce que cet autre prend en charge l'intérêt qu'il ne peut pas se donner à lui-même en raison de son caractère, en « faquin désœuvré⁵ » qu'il est. Incapable d'une forme minimale d'autonomie, au sens le plus étymologique du terme, il délègue la tâche de la conduite de sa vie à celui qui contrairement à lui est capable, au pire de prévoyance et au mieux de prudence. Le

¹ Le terme employé par G. Jeanmart dans cette phrase nous paraît inadapté. Il est probable qu'elle ait voulu écrire « servilité », la docilité étant, dans l'ouvrage duquel est extrait cette phrase, pensé comme la capacité positive à obéir pour apprendre.

² G. Jeanmart, *op. cit.*, p. 71.

³ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 87. C'est nous qui soulignons.

⁴ *Pol.* I, 5, 1254b21-22. Voir également *Pol.* I, 4, 1254a14-17.

⁵ V. Goldschmidt, art. cit., p. 29.

« drame de l'âme servile¹ » qu'évoque R. Bodéüs est donc bien, à son fondement², affaire de caractère.

Loin d'être anecdotique, cette rapide étiologie (à laquelle on pourrait ajouter le rôle des vertus ou des vices naturels, ou encore celui du climat et de l'influence qu'il possède sur la plus ou moins grande prévalence du θυμός dans les caractères individuels³) permet de mettre au jour une certaine forme de plasticité du naturel servile. Car si la servitude relève du caractère – ἦθος – et non pas d'une déficience mentale congénitale et irrémédiable, s'ouvre alors la possibilité d'une certaine réforme de ce tempérament, voire même celle d'une véritable éducation de l'esclave. Pour le comprendre et voir jusqu'où il serait possible de l'établir il convient maintenant de faire porter l'analyse sur la juste attitude que le maître et le politique doivent adopter face à l'esclave par nature. L'enjeu à la fois éthique et politique est de déterminer ce que peut l'action du législateur et également ici celle du maître dans la structuration morale des individus naturellement serviles dont ils ont la charge.

(b) Le maître et le politique et l'esclave : enjeux domestiques, éthiques et politiques

Pour circonscrire correctement le champ de la réflexion il convient tout d'abord de rappeler que l'esclavage qu'Aristote théorise et analyse dans la *Politique* est bien un esclavage spécifiquement domestique. Indépendamment d'éventuelles raisons historiques qui auraient pu le pousser à ne vouloir traiter que de cette forme particulière de servitude⁴, plusieurs raisons philosophiques permettent de rendre compte de cette restriction.

La première renvoie au projet même de la *Politique* et de son livre I. Pour circonscrire le domaine propre du politique Aristote le met en contraste avec la sphère domestique. Ce faisant il est conduit à analyser les relations de pouvoir qui, dans cette sphère, risquent à la fois

¹ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 86.

² L'étiologie de l'esclave par nature est bien évidemment complexe puisqu'elle mêle des facteurs à la fois exogènes et endogènes et qu'elle ne saurait bien évidemment être reconductible à une causalité unilatérale.

³ Sur ce point : M. Heat, art. cit., p. 253-256.

⁴ P. Millett, « Aristotle and Slavery in Athens », *Greece & Rome*, vol. 54, n° 2, oct. 2007, p. 178-209, p. 200-201 : « In theoretical terms, the great majority of slaves in Athens were household slaves in the sense that they were formally the property of an individual *oikos*. » Ce point a notamment été mis en avant par P. A. Brunt, *op. cit.*, p. 357, n. 30. Sur les différents types d'esclavage à l'époque d'Aristote : J.-M. Roubineau, *Les cités grecques (VI^e-II^e siècle av. J.-C.)*, *Essai d'histoire sociale*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015.

de remplacer ou de pervertir la relation proprement politique¹. S'il ne fait pas de doute qu'Aristote aurait sûrement eu des éléments de réflexion intéressants à partager sur le statut des esclaves publics, la spécificité même de son projet l'a amené à analyser exclusivement la forme domestique de l'esclavage².

La seconde renvoie au défaut propre de l'esclave. Puisqu'il est étranger à la rationalité pratique entendue en un sens moral, l'esclave est seulement capable, lorsqu'il est sous l'autorité et la conduite de son maître, de participer à un projet économique, c'est-à-dire un projet dont la finalité concerne les nécessités utilitaires de la vie et non la recherche désintéressée et pour elle-même de la vie bonne. L'esclave aristotélicien est en ce sens, conformément à sa nature, littéralement *dépolitisé* lorsqu'il est inscrit, à travers le rapport à son maître, dans la structure familiale³. Loin de n'être que le résultat d'une simple description historique, cette décision philosophique manifeste que l'esclave ne peut ni ne doit relever de la sphère proprement politique dans laquelle il n'a ni la vertu ni les compétences pour avoir droit de cité.

Tout cela ne signifie pas, bien sûr, que l'homme politique n'ait aucun rôle à jouer dans l'attribution d'une place et d'un rôle aux esclaves dans le foyer et dans la cité. Pour autant c'est bien prioritairement au maître de prendre en charge la vie, les activités et la moralité, même minimale, des esclaves de son οἶκος. Cette inscription littéralement domestique de l'esclave est d'ailleurs d'autant plus déterminante qu'elle contribue aussi – nous le verrons par la suite – à la formation des maîtres eux-mêmes, notamment en vue de leur engagement politique dans la cité.

(1) Faire participer l'esclave à la raison : la pédagogie domestique

L'inscription de l'esclave dans l'οἶκος peut être entendue comme une double domestication⁴. Elle est en effet, au sens littéral, une intégration dans la maison (entendue comme cellule économique) et elle implique, corrélativement un travail par l'esclave, de maîtrise, d'appropriation et de discipline du caractère sous l'autorité de son maître. Or cette

¹ P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 144 : « dans le système d'Aristote l'esclavage est *tenu en dehors de l'appareil d'État* pour la raison forte, toujours la même, que la relation de pouvoir entre maître et esclave ne relève pas du pouvoir politique, lequel est fondamentalement un pouvoir exercé par et sur des égaux. » C'est lui qui souligne.

² L'esclave domestique représente donc « l'esclave *per excellentiam* » dans le cadre de sa réflexion. Sur ce point, qui explique qu'Aristote laisse de côté les esclaves des champs, des mines ou des ateliers : E. Lévy, *art. cit.*, p. 208.

³ L. Monteils-Laeng, *art. cit.*, p. 43.

⁴ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 88-95.

seconde domestication peut, à de nombreux égards être interprétée et analysée comme une activité fondamentalement pédagogique¹ et analogue² au travail que le législateur opère dans la cité, *via* la loi, pour les hommes libres. C'est d'ailleurs cette analogie qui, dans l'économie générale de notre travail, justifie l'étude du naturel servile que nous avons conduite en ce qu'elle permet de manifester la nature même de l'activité par laquelle une autorité peut parvenir à conduire les âmes dont elle a la charge à une forme, toujours relative, de vertu.

La pédagogie domestique consiste essentiellement pour le maître à parvenir à faire participer l'esclave à une forme de délibération par procuration pour lui permettre de réaliser des activités domestiques et économiques auxquelles il ne pourrait pas prétendre de manière autonome. Cette éducation et ses modalités – dont Aristote, il faut le souligner, ne dit pas grand-chose explicitement – est nécessairement relative au degré de servitude de l'individu dont le maître a la charge. Comme cela a été exposé ci-dessus, toute tentative de mise en place d'une activité économique par un sujet qui n'en est pas naturellement capable implique préalablement qu'il soit, au moins minimalement, susceptible de ne pas laisser ses passions prendre le pas sur toute autre forme de considération dans l'action. La résistance qu'offre spontanément son caractère intempérant doit en ce sens, si ce n'est être vaincue, du moins atténuée et tempérée afin de permettre à l'esclave d'obéir, c'est-à-dire de répondre aux demandes et aux sollicitations, mais aussi aux admonestations et aux encouragements de son maître. L'analogie qu'Aristote établit entre le maître et son esclave et l'âme et le corps³ permet de le comprendre d'ailleurs facilement et permet également de penser l'éducation de l'esclave sur un modèle similaire à celle de l'enfant⁴.

En se mettant sous l'autorité du maître⁵ et en obéissant à ses prescriptions l'esclave acquiert donc une autorité progressive sur lui-même qui fait de la pédagogie domestique un chemin vers l'autonomie et l'indépendance, si ce n'est morale, au moins économique. Un tel

¹ Nous récusons donc nettement l'affirmation de H. N. Parker, art. cit., p. 109 selon laquelle « Children can be educated ; women and slaves cannot. »

² Analogue et non pas similaire puisque la relation domestique est irréductible à la relation politique, même d'un point de vue pédagogique, comme nous l'avons déjà montré et comme l'établit le premier livre de la *Politique*.

³ *Pol.* I, 5, 1254a17-1254b9 ; I, 6, 1255b10 : « la même chose est avantageuse pour la partie et pour le tout, le corps et l'âme, et l'esclave est une partie de son maître » ; *EE* VII, 9, 1241b17 : « Le maître et l'esclave étant le même qu'entre l'âme et le corps, l'ouvrier et son outil. »

⁴ Pour ce qui est de l'éducation du caractère au moins et même si les effets de cette éducation ne sont pas les mêmes en raison de la nature différente des esclaves par nature – dont la difficulté à acquérir une forme autonome de rationalité pratique est structurelle – et des enfants – susceptibles quant à eux, du moins en droit, de devenir pleinement des sujets moraux et politiques.

⁵ L. Rodrigue, art. cit., p. 5 : « Dans cette perspective, l'autorité despotique convient tout à fait, car elle garantit au sujet un type de gouvernement de soi-même qui le favorise vraiment. »

chemin est, d'un point de vue métaphysique et morale, rendu possible par le fait que l'esclave est une partie de son maître¹. En effet c'est *via* la délibération du maître que l'esclave participe à l'activité délibérative et est susceptible de développer en lui à la fois la prégnance de la raison sur les passions qui rend possible la délibération notamment technique et – sûrement dans une mesure bien plus faible – la perception intuitive et personnelle de certaines finalités morales². Comme le souligne M. Deslauriers : « Natural slaves, although they lack a faculty of deliberation, can acquire human virtue by borrowing the *phronêsis* of the free man, and thereby cultivating rational desire. »³ L'esclave jouit donc d'une rationalité par délégation, d'une forme de délibération par emprunt qui explique pourquoi il bénéficie, tout comme le maître, de la relation despotique⁴. C'est ce qu'explique R. Kraut : « The slave benefits from slavery, then, because, where he not a slave, he would lead a life of idleness, dissolution, and petty immorality. The supervision of a master (at any rate, a good master) will keep his worst qualities in check. Properly disciplined, he can acquire a small portion of virtue, and although his life can never be a good one, since real virtue is beyond his capabilities, his subordination to a master makes him less distant from this ideal than he otherwise would be. »⁵ En accomplissant son rôle de maître, celui-ci permet donc à l'esclave de déployer – même de manière incomplète – la fonction propre de l'homme⁶. La vertu de l'esclave, quoique minimale⁷ et inachevée relativement à celle de l'homme prudent, est d'ailleurs selon Aristote proportionnelle à sa

¹ Même si cette partie est séparée de son maître : *Pol.* I, 6, 1255b11-12.

² Nous reviendrons dans le dernier chapitre sur la saisie intuitive des principes et des fins de la vie morale.

³ M. Deslauriers, art. cit., p. 229.

⁴ Cette coïncidence des intérêts dans la relation despotique a conduit l'immense majorité des commentateurs à affirmer la symétrie des besoins du maître et de l'esclave pour leur *existence* réciproque : M. Schofield, art. cit., p. 14 « ils [les esclaves] ont besoin de quelqu'un d'autre pour délibérer à leur place s'ils veulent survivre ». Seul P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 155-160 souligne, à juste titre selon nous, que l'esclave peut tout à fait mener sa vie sans le secours du maître. Tous les peuples barbares serviles le font très bien. Si la domestication de l'esclave par le maître permet son progrès (tout comme la domestication des animaux), elle n'implique pas la nécessité de la domestication pour la survie de l'esclave. La réciproque en revanche (le maître n'a pas besoin de l'esclave pour être tel) n'est pas vraie. La vie de l'homme pleinement prudent ou sage implique en effet l'accès à une forme de loisir qui nécessite le travail des esclaves et la délégation à d'autres des tâches économiques indispensables à la vie politique et à la vie théorétique. Sur cette nécessité de l'esclavage pour la réalisation la plus complète de la cité et de l'homme : M. Diagne, art. cit. p. 589-594 ; P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 148 ; M. Heat, art. cit., p. 265.

⁵ R. Kraut, *op. cit.*, p. 297.

⁶ Sur la conception plurielle de la fonction humaine que suppose une telle affirmation : J. Karbowsky, art. cit., p. 346 ; C. Witt, art. cit., p. 129.

⁷ La vertu exigée d'Aristote par l'esclave est en effet minimale. *Pol.* I, 13, 1260a33-36 : « Or nous avons établi que l'esclave est utile pour les besognes indispensables, de sorte qu'il est clair qu'il n'a besoin que d'une faible vertu, c'est-à-dire juste assez pour ne pas être inférieur à sa tâche par dérèglement ou par lâcheté. »

servitude entendue comme relation au maître : « En effet, l’esclave prend part à la vie de son maître, alors que l’ouvrier en vit plus éloigné¹, et il lui revient autant de vertu que de servitude. ὁ μὲν γὰρ δοῦλος κοινωνὸς ζωῆς, ὁ δὲ πορρώτερον, καὶ τοσοῦτον ἐπιβάλλει ἀρετῆς ὅσον περ καὶ δουλείας. »² Dans cette perspective c’est donc le maître qui « doit être la cause de la vertu de son esclave – τῆς τοιαύτης ἀρετῆς αἴτιον εἶναι δεῖ τῷ δούλῳ τὸν δεσπότην³ » puisque c’est par lui que l’esclave réalise son excellence propre. Comme le souligne E. Garver : « Slaves by acting virtuously are fulfilling their natures and being the best they can be, just as are free men. But the kind of fulfillment and completion is different. »⁴

Mais jusqu’où cette indépendance est-elle possible ? En quoi consiste cette réalisation complète de la nature de l’esclave ? Et quelle perspective l’éducation par le maître de l’esclave ouvre-t-elle ?

(2) Le bon maître et la perspective de l’affranchissement

Même si la réponse à ces questions ne peut sûrement faire l’objet que d’hypothèses, il est possible d’établir quelques pistes de réflexion à partir d’une préconisation d’Aristote qui a fait couler beaucoup d’encre. En *Politique* VII, 10 le Stagirite évoque en effet le fait d’offrir en récompense du travail des esclaves la perspective d’un affranchissement⁵ : « Quant à la façon d’employer des esclaves, et pourquoi il est préférable de leur proposer à tous la liberté comme récompense, nous le dirons plus tard⁶. τίνα δὲ δεῖ τρόπον χρῆσθαι δούλοις, καὶ διότι βέλτιον

¹ D’un point de vue moral la condition d’ouvrier ou d’esclave public est donc bien moins enviable que celle d’esclave domestique, si celui-ci est confié à l’autorité d’un maître bon et prudent. Sur cette implication surprenante de la conception aristotélicienne de la servilité : D. Jowett, *op. cit.*, vol. 2, p. 20 ; E. Schütrumpf, *op. cit.*, p. 379 ; P. Simpson, *op. cit.*, p. 69 ; P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 142, p. 189 E. Garver, art. cit., p. 184 ; D. Dobbs, art. cit., p. 90 ;

² *Pol.* I, 13, 1260a39-41.

³ *Pol.* I, 13, 1260b3-4.

⁴ E. Garver, art. cit., p. 179.

⁵ Nous récusons l’idée, défendue par un certain nombre de commentateurs que cette perspective d’affranchissement doit être comprise comme une ruse machiavélique du maître pour susciter chez son esclave un travail de qualité. Voir par exemple M. Schofield, art. cit., p. 217, n. 47 : « natural slaves would usually prefer to be free. That being so, they are more likely to cooperate and to work hard if promised their freedom: that is why it is better to hold out the prospect – better for masters. » Le présumé selon lequel les esclaves naturels préféreraient être libres nous semble tout à fait erroné. Ceux-ci sont justement définis par Aristote par leur propension manifeste à préférer et à privilégier dans les faits une vie facile de servitude et de dépendance à une vie libre et autonome qui suppose une discipline et beaucoup d’efforts.

⁶ Cette idée n’est pas évoquée dans la fin de la *Politique* mais on la retrouve dans le traité pseudo-aristotélicien *Les Économiques* I, 5, 1344b15.

πᾶσι τοῖς δούλοις ἄθλον προκεῖσθαι τὴν ἐλευθερίαν, ὕστερον ἐροῦμεν. »¹ Dans cette perspective le bon maître serait celui qui, paradoxalement, parviendrait à se rendre inutile à la vie de l'esclave en lui inculquant un tempérament suffisamment libre pour lui permettre de mener à bien un projet économique par lui-même. Cet affranchissement, sans impliquer que l'esclave puisse nécessairement mettre en place un projet moral, reposerait sur sa capacité acquise à poser de manière stable des fins et à y parvenir par ses propres moyens, c'est-à-dire *in fine* à devenir économiste². La participation à la rationalité via la délibération du maître qui commande peut donc être conçue comme une correction relative de la nature de l'esclave dans la mesure où l'obéissance répétée aux commandements de son maître peut sûrement avec le temps pallier en partie l'infirmité naturelle qui l'accablait à la naissance. Et c'est cette possibilité qui, en droit, fonde la perspective de l'affranchissement. Celui-ci ne serait d'ailleurs pas proposé à quiconque s'il ne reposait pas sur une possibilité réelle. Comme le souligne J. Terrel : « cette proposition est faite à tous et non à quelques-uns. A l'évidence elle n'aurait aucun sens si la barrière entre servitude et liberté était infranchissable, si la différence de nature entre Grecs et Barbares, hommes libres et esclaves (...) était comparable, comme le laissent entendre d'autres textes, à celle qui existe entre les dieux et les hommes ou entre les hommes et les autres animaux. »³

Cette idée peut être confortée par deux analogies, dont le principe nous paraît légitimé par la manière dont Aristote pense en termes politiques la relation despotique et la relation de l'âme aux normes rationnelles et aux commandements. En effet, au même titre que le bon roi est celui qui parvient à mener les individus dont il a la charge vers une forme plus indépendante, plus libre et plus égalitaire de constitution politique, et donc finalement à se rendre si ce n'est inutile du moins de moins en moins nécessaire⁴, on peut considérer que le bon maître est celui qui parvient à corriger progressivement le défaut naturel de celui dont il a la charge pour l'éduquer autant qu'il est en son pouvoir de le faire en se rendant par là-même, au terme du processus, inutile. La seconde analogie peut être établie à partir de la relation que l'homme parfaitement prudent entretient à la loi. Au même titre que ce dernier, lorsqu'il réalise

¹ *Pol.* VII, 10, 1330a31-33.

² R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 95.

³ J. Terrel, *op. cit.*, p. 318.

⁴ R. Bodéüs, *ibid.* *Pol.* III, 15, 1286b8-13 : « Et c'est peut-être aussi pour cela qu'on fut d'abord gouverné par des rois : parce qu'il était rare de trouver des hommes de beaucoup supérieurs en vertu, surtout qu'alors on habitait de petites cités. De plus, c'est en fonction de leur bienfaisance qu'on établissait les lois, laquelle est précisément le fait des hommes de bien. Mais quand se mirent à exister beaucoup de gens égaux en vertu, ils ne supportèrent plus l'autorité royale, mais ils cherchèrent quelque chose qu'ils auraient en commun et établirent une constitution nouvelle. » Sur cette question : P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 323-334.

pleinement sa fonction, devient à lui-même sa propre loi et devient la norme et la source, pour la cité, de la loi juste¹, l'esclave qui réalise pleinement sa fonction grâce au maître finit par pouvoir se passer de celui qui, jusque-là, formulait les normes et les finalités de son comportement.

Bien sûr le domaine dans lequel l'excellence et la liberté relative de l'esclave se déploient reste celui des nécessités vitales et économiques. A ce titre la perspective de l'affranchissement ne signifie pas du tout que l'esclave soit à même de conquérir la liberté la plus éminente, qui lui est sûrement structurellement inaccessible. Pour autant, cet affranchissement, sans être une réhabilitation morale complète, est un premier pas vers une forme de plus en plus aboutie d'indépendance et de liberté morale et politique². Comme le souligne R. Bodéüs : « pour Aristote, le bon esclave, sous un bon maître, est normalement un esclave provisoire, qui a corrigé sa nature. »³ La réalisation de la nature de l'esclave résiderait alors paradoxalement dans une forme de dépassement de sa nature⁴ tout comme, *in fine*, le législateur et le philosophe dont la prudence et la sagesse sont parfaitement réalisées sont assimilés par Aristote à des figures divines⁵.

¹ *Pol.* III, 13, 1284a3-17 ; 1284b22-34.

² Dans la Grèce antique l'affranchissement de l'esclave ne fait d'ailleurs pas nécessairement du tout de lui un citoyen à part entière, jouissant des mêmes droits. Sur cette liberté fragile et incomplète des esclaves affranchis, notamment ceux sous statut de παραμονή : W. L. Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, Philadelphia, The American Philosophical Society, 1955, p. 22-27 ; Y. Garlan, *Les Esclaves en Grèce ancienne*, Paris, Maspéro, 1982, p. 84 ; R. Zelnick-Abramovitz, *Not Wholly Free: the Concept of Manumission and the Status of Manumitted Slaves in the Ancient Greek World*, *Mnemosyne Supplement* 266, Leiden, 2005, p. 339 : « Although legally free, in social terms the manumitted slaves' actual position was half way between slavery and freedom... The manumitted slave is not a wholly free person. T. Wiedemann, *Greek and Roman Slavery*, Baltimore and London, John Hopkins University Press, 1981, p. 49 liste les obligations que les anciens esclaves avaient à l'égard de leurs anciens maîtres. On en retrouve une trace chez Platon en *Lois* XI, 915a-c. L'existence historique de ce statut intermédiaire fait débat. Contre l'idée de l'existence effective d'un tel statut, et dans le sens de l'affirmation que le statut de l'esclave affranchi était similaire à celui des hommes libres : D. B. Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 55 ; J. D. Sosin, « Manumission with παραμονή: Conditional freedom? », *Transactions of the American Philological Association*, 145, n° 2, January 1, 2015, p. 325-381.

³ R. Bodéüs, art. cit., p. 95

⁴ A. M. Trott, *op. cit.*, p. 186 a donc raison de dire que « In terms of the structure of nature, the good slave, by achieving the end of a good slave, becomes other than a slave. » Il a tort en revanche lorsque, dans la même page il prend prétexte de cette vérité pour affirmer que la conception aristotélicienne de l'esclavage est structurellement incohérente. Car, pour reprendre l'analogie, la divinisation du sage par Aristote ne rend pas sa conception de la prudence humaine incohérente pour autant.

⁵ A propos du prudent : *Pol.* III, 13, 1284a9-11 : « Car on serait injuste à leur égard en les considérant comme égaux autres tant ils sont inégaux par la vertu et la capacité politique ; car un tel homme est sans doute comme un dieu parmi des hommes – ὥσπερ γὰρ θεὸν ἐν ἀνθρώποις εἰκὸς εἶναι τὸν τοιοῦτον. » À propos de la vie du sage : *EN* X, 7, 1177b26-31 : « Mais pareille existence dépasse peut-être ce qui est humain. Ce n'est pas en effet en sa qualité d'homme que quelqu'un peut vivre ainsi, mais comme détenteur d'un élément divin qui réside en lui – ἀλλ' ἢ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει (...) Si donc

A quelles conditions une telle situation peut-elle se produire ? Il est fondamental que la société dans laquelle se déploient les relations despotiques soit une société juste, qui cultive la vertu afin de produire de bons maîtres. Car si l'esclavage par nature est en grande partie lié à des défauts de caractère que l'on retrouve *de fait* chez de nombreux hommes, la mise en place d'une éducation précoce, stricte et constante du caractère pourrait sûrement favoriser l'émancipation d'un certain nombre d'esclaves qui, sous une constitution ou un régime pédagogique viciés, auraient été entretenus dans leurs penchants serviles¹. C'est d'ailleurs ce qui explique que la perspective de l'affranchissement soit évoquée par Aristote dans le cadre de la cité selon ses vœux, dans laquelle la mise en place d'une éducation véritable, authentiquement libérale, garantit la vertu des maîtres². Car le mauvais maître rendra impossible l'affranchissement de son esclave en ne lui fournissant pas l'occasion de se délivrer, autant qu'il est en son pouvoir, de sa servitude³. A l'inverse le bon maître – comme Aristote⁴ – manifestera sa vertu en affranchissant les esclaves qu'il aura parvenu à rendre minimalement libres⁵.

Le contexte politique et domestique dans lequel l'esclave vit et travaille apparaît alors on ne peut plus déterminant et rend plausible l'idée d'un affranchissement des esclaves par le biais du renouvellement des générations. Car si la forme de l'esclavage dont parle Aristote est bien proche des formes lignagères de cette institution⁶, cela signifie que la domestication d'un esclave entraîne aussi celle des enfants qui naissent au sein de l'οἶκος. En considérant que le

l'intelligence, comparée à l'homme, est chose divine, la vie intellectuelle est également divine comparée à l'existence humaine. εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. »

¹ C'est ce qui fonde M. Harvey, art. cit., p. 59 à faire d'un « milieu amoral et bestial » une des causes de l'absence de faculté de délibération morale des esclaves.

² *Pol.* I, 13, 1259b39-40 : « Si, en effet, celui qui commande n'est ni tempérant ni juste, comment commandera-t-il bien ? εἶτε γὰρ ὁ ἄρχων μὴ ἔσται σώφρων καὶ δίκαιος, πῶς ἄρξει καλῶς ; »

³ *Pol.* I, 6, 1255b9-12 : « Mais mal exercée, cette autorité est désavantageuse pour les deux ; car la même chose est avantageuse pour la partie et le tout, le corps et l'âme, et l'esclave est une certaine partie de son maître, à savoir une partie animée et séparée de son corps. »

⁴ Le testament d'Aristote reproduit par Diogène Laërce demande à ce que ses esclaves à sa mort soient affranchis. Diogène Laërce, *op. cit.*, V, 1, 14-15 : « Je rends la liberté à Ambracis, et lui assigne pour dot, lorsqu'elle se mariera, cinq cents drachmes et une servante ; mais à Thala, outre l'esclave achetée qu'elle a, je lègue une jeune esclave et mille drachmes. Quant à Simo, outre l'argent qui lui a été donné pour acheter un autre esclave, on lui achètera un esclave, ou on lui en donnera la valeur en argent. Tacho recouvrera sa liberté lorsque ma fille se mariera. On affranchira pareillement alors Philon et Olympius avec son fils. »

⁵ P. Millett, art. cit., p. 199 : « Finally, though this is not so explicit, a slave who deserved and could cope with manumission had plainly been well prepared by his master. »

⁶ P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 142-144. Sur l'esclavage lignager lui-même il renvoie à la somme publiée par H. Memel-Fotê, *L'esclavage dans les sociétés lignagères de la forêt ivoirienne (XVII^{ème} - XX^{ème} siècles)*, Abidjan, Paris, Éditions du CERAP, IRD, 2007.

premier esclave de la lignée a grandi dans un environnement climatique¹, moral et politique peu propice à l'éducation de son caractère et à la conquête de la liberté qui a justifié sa capture et son asservissement, rien n'implique que son fils, en bénéficiant d'un climat doux et d'une bonne éducation au sein d'une maison bien gouvernée par un maître vertueux², qui plus est dans une cité vertueuse, ne pourra pas, grâce à cette éducation et à cet environnement propice, accéder à une forme de liberté plus bien haute que celle de son père et prétendre ainsi légitimement à l'affranchissement³. Si l'on en croit le testament d'Aristote retranscrit par Diogène Laërce, c'est une possibilité qu'Aristote envisage lui-même pour les enfants de ses esclaves : « Les enfants de mes domestiques ne seront point vendus ; mais ils passeront au service de mes héritiers jusqu'à l'âge adulte, pour être affranchis alors s'ils l'ont mérité. Μὴ πωλεῖν δὲ τῶν παίδων μηδένα τῶν ἐμὲ θεραπευόντων, ἀλλὰ χρῆσθαι αὐτοῖς· ὅταν δ' ἐν ἡλικίᾳ γένωνται, ἐλευθέρους ἀφείναι κατ' ἄξιαν. »⁴ Car si les facteurs environnementaux (le climat) et politiques (l'éducation reçue ou plutôt l'absence d'éducation véritable) sont responsables des déficiences délibératives des esclaves par nature et des barbares non-Grecs, cela signifie qu'un changement substantiel et décisif de l'un ou de tous ces facteurs peut rendre, du moins en droit, la servitude réversible. C'est l'hypothèse séduisante que propose D. Dobbs : « If a dysfunctional culture has engendered slavishness, then perhaps a restorative culture could correct this condition. »⁵ Dans cette perspective, et pour reprendre l'expression de M. Harvey : « natural slavery would appear to be at most a uni-generational phenomenon. »⁶

Faut-il alors penser qu'un programme pédagogique-politique comme celui que le Stagirite déploie dans les livres VII et VIII par exemple permettrait d'abolir définitivement l'institution de l'esclavage elle-même ? Si nous souscrivons à l'idée que le cadre pédagogique

¹ M. Leunissen, art. cit., p. 527 : « In sum, environmental factors have quite dramatic impacts on the individual natural character of people and thereby on their political and moral lives. »

² F. Farina, art. cit., p. 38, n. 7 : « Il nascere e l'essere educato da un buon maestro o in una buona famiglia sono fattori che contribuiscono in modo decisivo alla "redistribuzione" delle probabilità di un agente di divenire virtuoso, come lo stesso Aristotele afferma in *EN* II, 1, 1103b23-25. »

³ C'est notamment l'hypothèse de M. Harvey, art. cit., p. 61, reprise par P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 152 : « On peut penser que, une fois qu'il est séparé de ses conditions climatiques d'origine, un esclave qu'il soit stupide ou lâche perdra peu à peu ces caractéristiques, sinon lui-même, en tout cas ses descendants. On retrouve ainsi dans la théorie aristotélicienne l'une des caractéristiques de l'esclavage lignager, qui est sa vocation à intégrer au lignage les descendants d'esclaves au bout d'un certain temps. »

⁴ Diogène Laërce, *op. cit.*, V, 1, 15.

⁵ D. Dobbs, art. cit., p. 88. Voir également p. 83 : « Inadequate or counterproductive nurture can undermine the capacity for deliberation and produce a society of slaves. The intellectual and emotional capacities of the members of such societies are not so much congenitally limited as they are culturally deformed. »

⁶ M. Harvey, art. cit., p. 61.

et politique de la cité peut jouer un rôle fondamental dans la conquête de la liberté de tous les membres de la cité, il ne faut pas pour autant se méprendre sur le fait que la relation despotique reste, pour Aristote, une donnée naturelle dont l'existence est à la fois bonne et profitable¹ pour le maître comme pour l'esclave et donc nécessaire à la cité et au bonheur qu'elle rend possible. En effet la Nature fait bien les choses lorsqu'elle établit la relation servile puisqu'elle rend possible la vie de loisir², elle-même condition de possibilité de la réalisation de la vocation politique et théorétique de l'homme. L'idée d'une abolition définitive de l'esclavage dans la cité aristotélicienne n'a donc aucun sens³. Lorsqu'Aristote évoque la possibilité d'un affranchissement des esclaves dans le livre VII, celui-ci ne peut être posé comme un horizon que toute société devrait atteindre mais bien comme une perspective individuelle que l'éducation bien menée de telle ou telle âme rendrait possible dans les faits. Car ce n'est pas parce que l'esclavage n'a pas structurellement pour vocation à disparaître que la perspective d'un affranchissement des individus au cas par cas n'est pas souhaitable et possible, notamment pour les hommes qui pourraient bénéficier d'un bon tempérament, d'un doux climat et d'une éducation favorable au déploiement de la liberté et de la vertu la plus haute. Ainsi, dans le cas d'une constitution conforme aux vœux d'Aristote et mettant en place une éducation authentiquement libérale, les citoyens Grecs auraient ensuite tout loisir d'aller chercher dans les contrées qui entourent la Grèce, les esclaves-barbares que la Nature leur fournit comme réservoir de main d'œuvre⁴ afin d'atteindre le bonheur auquel la Nature les destine.

¹ Sur le bénéfice commun de la relation despotique, on lira avec grand profit le traitement exhaustif de cette question par T. Lockwood, « Is natural slavery beneficial? », *Journal of the History of Philosophy*, 45, 2, 2007, p. 207-221 ; M. Heat, art. cit., p. 265-267.

² *Pol.* VII, 15, 1334a18-22 : « il faut posséder beaucoup de choses indispensables pour pouvoir se permettre une vie de loisir. C'est pourquoi il faut que la cité soit tempérante, courageuse, endurante, car, comme dit le proverbe, « pas de loisir pour des esclaves » ; or ceux qui ne sont pas capables de faire courageusement face au danger son esclaves de leurs agresseurs. »

³ Il faut donc récuser l'idée selon laquelle si les machines venaient à remplacer le travail des esclaves, ceux-ci pourraient tous être définitivement affranchis : P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 139. *Contra* : M. Walsh, art. cit., p. 505, n. 19 ; J.-L. Labarrière, art. cit., p. 145 ; J. Aubonnet, *op. cit.*, p. 114 qui pense qu'Aristote entrevoit la solution définitive au problème de l'esclavage à travers le développement de la machine.

⁴ P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 152 : « L'organisation du monde que nous présente ce chapitre [le chapitre 7] du livre VII des *Politiques*, en effet, montre qu'en disposant des humains capables de vivre en cité à la périphérie du monde grec, la bonne Nature a créé en quelque sorte des réservoirs d'esclave par nature pour les Grecs. »

Φύσις et παιδεία

L'étude du naturel féminin et celle du naturel servile ont permis de mettre au jour la richesse du concept aristotélicien de φύσις et de cerner à la fois la fixité relative et la plasticité réelle des déterminations qui caractérisent ces deux profils anthropologiques. Ceux-ci relèvent en effet de la *nature* proprement humaine, nature dont la diversité et la perfection sont manifestées par la pluralité des fonctions¹ complémentaires qu'ils sont appelés à réaliser. Le sens de cette distinction fonctionnelle n'apparaît alors dans sa pleine signification qu'à condition de garder en tête les finalités de ces êtres (à un niveau individuel comme à un niveau collectif) et leur inscription dans des communautés elles aussi naturelles. Dans cette perspective téléologique, l'action du maître, du pédagogue et du législateur apparaissent déterminantes. En fixant les normes et les cadres moraux et politiques de leur éducation, et en prêtant attention à leurs spécificités fonctionnelles, ils permettent le plein épanouissement de ces âmes dont ils ont la charge, épanouissement qui est la condition de l'établissement, dans le foyer, comme dans la cité, du bonheur. Ce rôle actif, relevant d'une causalité artificielle qui vient paradoxalement parachever la nature, permet également de souligner à quel point la pensée aristotélicienne, sur ces questions, ne peut en aucun cas être reconduite à une opposition binaire et simplificatrice entre la nature et la nécessité d'un côté et la convention et la liberté de l'autre. La perspective spécifiquement pédagogique et politique que le Stagirite déploie dans le contexte de ses réflexions sur la juste place et le rôle naturel que doivent jouer la femme et l'esclave dans le foyer et la cité doit donc amener à récuser toute lecture étroitement biologiste ou caricaturalement conventionnaliste. Toute réalisation pleine et entière de la nature de la femme de l'esclave et de l'homme suppose ainsi une articulation harmonieuse entre les éléments naturels qui définissent anthropologiquement l'humanité et les formes politiques et pédagogiques au sein desquelles elle se déploie toujours nécessairement. Comme le souligne L. Lombard : « La nature ne précède pas l'éducation comme une simple donnée offerte à une transformation ultérieure. L'éducation à l'inverse n'est pas un ensemble de moyens « neutres » en vue de cette transformation. Elles constituent précisément comme la puissance et l'acte, les

¹ J. Karbowsky, art. cit., p. 344 : « Aristotle has an extremely rich and interesting conception of human nature in the *Politics*, one that rivals that of the *Republic* in its sophistication. According to this theory, human nature exhibits a *functional complexity*: different humans by nature have different political roles, and they exist precisely in order to carry them out. Furthermore, since different political tasks require different aptitudes, human nature also exhibits a coordinated morphological and psychological diversity: human beings naturally differ morphologically/physically and psychologically in ways that correlate with their peculiar functions. »

termes solidaires d'un changement que la pédagogie vient rendre effectif et profitable. »¹ Là encore la παιδεία authentique – dont le maître et le législateur sont les garants – apparaît comme la voie de la réalisation la plus achevée de la nature humaine elle-même.

¹ L. Lombard, *op. cit.*, p. 82.

CHAPITRE VI - ETHOS, NOMOS, LOGOS

INTRODUCTION

Le chapitre précédent a mis au jour les caractéristiques de la nature aristotélicienne, conçue à la fois comme structure ontologique, comme principe téléologique, comme détermination propre à certains types anthropologiques et comme conformation individuelle. Cette étude a permis de souligner la place déterminante que jouent ces caractéristiques naturelles, natives et finales, dans la possibilité de l'acquisition de la vertu par l'individu, tout en rappelant qu'Aristote ne cède jamais à une forme de déterminisme naturaliste assimilable à un fatalisme du don. Il le souligne d'ailleurs très explicitement lorsqu'il affirme qu'« être vertueux, pour une cité, ce n'est en rien le fruit du hasard, mais [que cela relève] de science et de choix réfléchi – τὸ δὲ σπουδαίαν εἶναι τὴν πόλιν οὐκέτι τύχης ἔργον ἀλλ' ἐπιστήμης καὶ προαιρέσεως. »¹ Le rôle crucial qu'il attribue au maître, au pédagogue et au législateur dans cette perspective manifeste clairement que la nature ne permet jamais, par son seul dynamisme, d'atteindre une forme pleine et entière de vertu pour l'individu comme pour la cité. Marquée par une forme de déficience, la φύσις appelle donc la παιδεία, mais ne lui fournit pas pour autant de manière immanente les normes qui permettent à cette dernière de la réaliser pleinement. Entre une nature considérée comme *tabula rasa*, indéterminée et parfaitement neutre axiologiquement, et une nature relevant d'une nécessité normative stricte et absolue, la pensée aristotélicienne déploie une voie médiane par laquelle la φύσις apparaît à la fois foncièrement nécessaire et résolument insuffisante pour l'éducation des sujets. Et si « toute technique et toute éducation visent à remplir ce qu'il reste à accomplir dans la nature – πᾶσα γὰρ τέχνη καὶ παιδεία τὸ προσλειπὸν βούλεται τῆς φύσεως ἀναπληροῦν² » il convient maintenant, par conséquent, de faire porter l'analyse sur les moyens éthiques, politiques et pédagogiques qui permettent à l'homme de devenir ce qu'il est appelé à être.

Or, en sus de la nature, deux autres facteurs sont explicitement considérés par Aristote comme déterminants dans l'acquisition de la vertu. En effet « on devient bon et vertueux par trois moyens qui sont nature, habitude, raison. Ἀλλὰ μὴν ἀγαθοὶ γε καὶ σπουδαῖοι γίνονται διὰ τριῶν· Τὰ τρία δὲ ταῦτά ἐστι φύσις ἔθος λόγος. »³ L'explication de la manière dont s'articulent ces trois moyens semble de prime abord relativement claire. La nature, comme nous l'avons déjà établi, par les capacités qu'elle offre, rend possible l'acquisition de la vertu à la fois en

¹ *Pol.* VII, 13, 1332a31-32.

² *Pol.* VII, 17, 1337a1-3. Idée que l'on retrouve également en *Phys.* II, 8, 199a15-16 : « Mais d'une manière générale, l'art, dans certains cas parachève ce que la nature n'a pas la puissance d'accomplir. – ὅλως δὲ ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι. »

³ *Pol.* VII, 13, 1332a39-40.

raison du caractère déterminé de certaines de ses dispositions *et* par son indétermination et sa plasticité. En effet c'est cette indétermination relative qui rend possible une production volontaire de la vertu. C'est ensuite l'habitude qui va façonner, déployer, actualiser ce fond naturel et permettre la répétition des actes présidant à la mise en place ancrée et stable de la disposition – ἔξις – qu'est la vertu. Mais si la nature spécifique de l'homme réside dans une certaine forme d'activité rationnelle et pas dans un déploiement anarchique de ses potentialités, c'est alors en vue de la raison qu'il convient de penser l'articulation entre les capacités naturelles et l'habitude. Ces trois facteurs jouent un rôle différent dans l'économie générale des processus qui aboutissent à la mise en place d'une disposition stable et vertueuse. Là où la raison serait la fin du processus, l'éducation culminant dans le fait de faire déployer à l'homme une activité rationnelle et raisonnable en conformité avec son excellence propre, l'habitude jouerait alors le rôle de moyen, de mécanisme instrumental permettant l'actualisation artificielle des potentialités naturelles de l'homme. La nature constitue dans cette perspective la condition nécessaire originelle de laquelle tout homme doit partir pour pouvoir espérer un jour déployer un comportement vertueux. Une telle conception de l'articulation de ces facteurs pensés comme condition originelle, moyen et fin pose pourtant un certain nombre de problèmes, liés à leur définition propre, mais également à la manière dont ils peuvent ou non, et sous quelles modalités, s'articuler harmonieusement. Car s'il souhaite rendre ses citoyens vertueux, le législateur doit « harmoniser ces facteurs entre eux – ταῦτα συμφωνεῖν ἀλλήλοις¹ ». Puisque la nature a été étudiée dans le chapitre précédent, il convient dorénavant de faire porter l'analyse sur le rôle que jouent l'habitude – ἔθος – et la raison – λόγος – dans les processus pédagogiques, notamment pour comprendre comment elles s'articulent par et sous l'autorité de la loi – νόμος.

Quel rôle faut-il prêter aux habitudes dans le déploiement en l'homme de l'excellence de la raison pratique ? Dans quelle mesure la raison est-elle visée comme la finalité de tout processus pédagogique ? Comment la loi, forme d'incarnation du λόγος dans la cité, peut-elle contribuer à la παιδεία authentique ? Et enfin à quelles conditions le législateur peut-il parvenir à harmoniser entre elles les habitudes, la raison et la nature ? L'enjeu de la réflexion est notamment de parvenir à exposer la contribution et les apports respectifs de ces différents facteurs dans l'établissement de la vertu achevée et de retracer les étapes du déploiement de la moralité individuelle et collective. Apparaîtront ainsi plus clairement les moyens politiques que le législateur doit privilégier pour mener à bien la fonction qui est la sienne auprès de l'individu comme de la cité. Il s'agit par-là, après avoir analysé la spécificité de l'éducation que doivent

¹ *Pol.* VII, 13, 1332b5-6.

recevoir les femmes et les esclaves, de comprendre les modalités et les potentialités de l'éducation de ceux qui sont appelés à jouer un rôle politique dans la cité : les citoyens eux-mêmes. Au-delà de la question spécifiquement éthique, relative au degré de vertu dont est susceptible le commun des mortels, l'intérêt d'une telle réflexion est de tenter de déterminer quelles sont les conditions politiques et les mécanismes pédagogiques susceptibles de rendre possible l'établissement de la cité conforme aux vœux d'Aristote.

Mais avant de rentrer dans le détail de l'analyse, il est nécessaire de souligner que la conduite d'une telle entreprise exégétique implique de ne pas tomber dans un certain nombre d'écueils récurrents dans la littérature secondaire qui viennent grever la possibilité de comprendre la nature de la vertu et corrélativement le type d'éducation qui la fait advenir chez l'individu et dans la cité.

Le premier, déjà exposé et analysé dans les premiers chapitres de ce travail, et sur lequel nous devons nécessairement revenir, consiste à perdre de vue la spécificité du projet déployé par le Stagirite dans l'*Éthique à Nicomaque* et la *Politique* et à oublier que ces réflexions théoriques portant sur l'action sont avant tout destinées à la formation *intellectuelle* du nomothète. Les exposés aristotéliens ne peuvent en aucun cas être considérés comme des manuels de vertu dont la fonction serait d'inculquer, chez les lecteurs, une forme pleine et achevée de vertu pratique. Loin d'être anecdotique, cette précision est déterminante dans la réflexion qu'il faut mener sur la place et le rôle respectifs de la raison et de l'habitude dans l'éducation des individus puisqu'elle interroge la part que la connaissance joue dans l'acquisition de la prudence. Le second écueil, qui n'est pas sans rapport avec le premier, consiste à expliquer le processus d'acquisition de la vertu d'un point de vue strictement individuel sans égard à l'ancrage structurellement – puisqu'anthropologique – politique de l'homme. Reconstruire adéquatement les étapes du déploiement de la moralité implique donc de replacer l'individu dans sa famille et dans sa cité en ne perdant jamais de vue que ce cadre social et politique est on ne peut plus déterminant dans la structuration de sa moralité tout au long de sa vie. Il s'agit donc de résister à la facilité de considérer le sujet aristotélien comme un individu purement abstrait, détaché de ses ancrages communautaires. Le dernier écueil, enfin, consiste à confondre les considérations d'Aristote relatives à la cité selon ses vœux et aux citoyens idéaux qui la composent et les constatations plus ou moins désabusées qu'il peut faire sur le commun des mortels dont il tâche de décrire et d'expliquer la vie morale et politique. La prise en compte de la cohabitation de ces deux perspectives en apparence parfois contradictoires nous paraît être une des clés de la compréhension du rôle complexe que joue la

loi dans l'éducation morale des citoyens et de la richesse de la conception que le Stagirite déploie de l'éducation elle-même.

VI. A. L'HABITUDE DANS L'ÉDUCATION A LA VERTU MORALE

Dans le cinquième chapitre du premier livre de l'*Éthique à Eudème*, Aristote affirme : « Socrate l' Ancien pensait que la fin était de connaître la vertu et il s'était mis en quête de savoir ce qu'est la justice et ce qu'est le courage et chacune des parties de la vertu. Σωκράτης μὲν οὖν ὁ πρεσβύτης ᾧετ' εἶναι τέλος τὸ γινώσκειν τὴν ἀρετὴν, καὶ ἐπεζήτει τί ἐστὶν ἡ δικαιοσύνη καὶ τί ἡ ἀνδρεία καὶ ἕκαστον τῶν μορίων αὐτῆς. »¹ Puisqu'il considérait que « toutes les vertus sont des sciences, de sorte que connaître la justice et être juste coïncidaient – ἐπιστήμας γὰρ ᾧετ' εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ὥσθ' ἅμα συμβαίνειν εἰδέναι τε τὴν δικαιοσύνην καὶ εἶναι δίκαιον (...) [il] cherchait la nature de la vertu, mais non son mode de production et ses sources – ἐζήτει τί ἐστὶν ἀρετὴ, ἀλλ' οὐ πῶς γίνεται καὶ ἐκ τίνων. »² Contre cette position intellectualiste, par laquelle Socrate assimile la vertu à une forme de connaissance (que celle-ci soit considérée comme science ou comme opinion vraie) Aristote affirme que ce dernier n'a pas saisi la différence fondamentale qui peut exister entre la connaissance de ce que c'est que d'être vertueux, et le fait de l'être effectivement. Son erreur a donc consisté à ne pas porter attention aux mécanismes qui président à l'apparition de la vertu en l'homme. En effet, dans le cas de la vertu : « ce n'est pas de connaître la nature de la vertu qui est le plus précieux, mais de savoir ses sources. – οὐ μὴν ἀλλὰ γε περὶ ἀρετῆς οὐ τὸ εἰδέναι τιμιώτατον τί ἐστὶν, ἀλλὰ τὸ γινώσκειν ἐκ τίνων ἐστίν. »³

Lorsqu'il s'interroge sur la nature des vertus Aristote s'attache donc à ne pas tomber dans l'écueil de l'intellectualisme socratique et établit leur origine en fonction de leur espèce : « La vertu a donc deux formes : elle est intellectuelle d'un côté, et de l'autre morale. Si elle est intellectuelle, c'est en grosse partie à l'enseignement qu'elle doit de naître et de croître. C'est précisément pourquoi elle a besoin d'expérience et de temps. Mais si elle est morale, elle est le fruit de l'habitude. C'est même de là qu'elle tient son nom moyennant une petite modification du mot *ethos*. Διττῆς δὴ τῆς ἀρετῆς οὐσης, τῆς μὲν διανοητικῆς τῆς δὲ ἠθικῆς, ἡ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὐξήσιν, διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου, ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους. »⁴ Cette distinction permet ensuite à Aristote de rappeler le caractère artificiel de l'acquisition de la vertu : « D'où il appert aussi qu'aucune des vertus

¹ *EE* I, 5, 1216b2-5.

² *EE* I, 5, 1216b6-10.

³ *EE* I, 5, 1216b20-21.

⁴ *EN* II, 1, 1103a14-18.

morales ne nous est donnée naturellement. ἐξ οὗ καὶ δῆλον ὅτι οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται. »¹ Les nombreuses comparaisons qui suivent avec les techniques des bâtisseurs et des joueurs de cithare viennent confirmer le caractère à la fois volontaire et artificiel de l'acquisition de la vertu et soulignent que c'est bien la répétition habituelle des actions qui la produit : « c'est en exécutant des actes justes que nous devenons justes, des actes tempérants qu'on devient tempérants et des actes courageux qu'on devient courageux. οὕτω δὴ καὶ τὰ μὲν δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονες, τὰ δ'ἀνδρεῖα ἀνδρεῖοι. »² L'habitude apparaît dans cette perspective comme le moyen déterminant de l'établissement de la vertu chez les citoyens comme en atteste d'ailleurs la pratique même des législateurs dans leur action pédagogique : « Les législateurs, en effet, cherchent à créer, chez leurs concitoyens, les habitudes qui les rendent bons et le souhait de tout législateur est celui-là. οἱ γὰρ νομοθέται τοὺς πολίτας ἐθίζοντες ποιοῦσιν ἀγαθοὺς, καὶ τὸ μὲν βούλημα παντὸς νομοθέτου τοῦτ' ἐστίν. »³ La mise en place de ces habitudes vertueuses devient alors pour le Stagirite le critère même de la distinction entre la bonne et la mauvaise constitution : « Quant à tous ceux qui échouent à le faire, ils ratent leur but. Et c'est là ce qui distingue un bon régime politique d'un mauvais. ὅσοι δὲ μὴ εὖ αὐτὸ ποιοῦσιν ἀμαρτάνουσιν, καὶ διαφέρει τούτῳ πολιτεία πολιτείας ἀγαθὴ φαύλης. »⁴ Et si l'état vertueux dans lequel se trouve un individu est toujours causé par la répétition habituelle des actes dont cet état procède, l'on comprend l'insistance d'Aristote sur le caractère central des habitudes dans la vie morale : « L'importance de contracter telle ou telle habitude dès la prime jeunesse n'est donc pas négligeable, mais tout à fait décisive ou plutôt, *c'est le tout de l'affaire*. οὐ μικρὸν οὖν διαφέρει τὸ οὕτως ἢ οὕτως εὐθὺς ἐκ νέων ἐθίζεσθαι, ἀλλὰ πάμπολυ, μᾶλλον δὲ τὸ πᾶν. »⁵ Par cette affirmation extrêmement forte, et riche d'implications morales et politiques qu'il souligne explicitement, Aristote semble faire de l'habitude bien davantage qu'une simple étape ou qu'un préalable dans l'acquisition de la vertu véritable. Car l'homme, fait par nature pour recevoir les vertus, atteint bien la fin – τελειούμενοι⁶ – qui est la sienne *par le moyen de l'habitude* – διὰ τοῦ ἔθους⁷.

¹ EN II, 1, 1103a18-19.

² EN II, 1, 1103a34-1103b2.

³ EN II, 1, 1103b3-5. On retrouve la même idée en *Pol.* VII, 14, 1333a14-15 : « l'affaire du législateur sera : comment devient-on homme de bien, par quelles pratiques habituelles – τοῦτ' ἂν εἴη τῷ νομοθέτῃ πραγματευτέον, ὅπως ἄνδρες ἀγαθοὶ γίνωνται, καὶ διὰ τίνων ἐπιτηδευμάτων ».

⁴ EN II, 1, 1103b5-6.

⁵ EN II, 1, 1103b23-25. Nous soulignons.

⁶ EN II, 1, 1103a25.

⁷ EN II, 1, 1103a25-26. Nous soulignons.

Plusieurs questions se posent alors : comment l'habitude permet-elle cette réalisation de la nature ? Comment la simple itération habituelle d'un acte vertueux peut-elle permettre de faire parvenir un individu à une forme pleine et entière de vertu ? Quel rôle joue la loi dans la structuration de la moralité par les habitudes ? Et quels sont les mécanismes psychologiques qui, relativement au rôle de l'habitude, permettent et constituent l'éducation authentique qu'Aristote appelle de ses vœux ? Pour le comprendre il est nécessaire dans un premier temps (A) de faire porter l'analyse sur trois aspects fondamentaux et problématiques de la pensée aristotélicienne de l'habitude qui, sans avoir été pour autant négligés par les commentateurs¹, ont souvent été abordés trop indépendamment les uns des autres. (1) La première interrogation concerne la nature même du processus habituel : celui-ci doit-il être considéré comme une simple forme d'itération mécanique ou faut-il prêter à l'ἔθος une plus grande richesse dans sa capacité à prendre en charge, accompagner, voire contenir des déterminations affectives, conatives et cognitives ? (2) La seconde, intimement liée à la première, concerne le rapport au plaisir et à la peine que l'habitude entretient dans la structuration du caractère. (3) Le troisième aspect touche au rôle déterminant de la μίμησις dans l'éducation des habitudes et au rôle que joue la loi dans cette dynamique. Une fois ces trois aspects étudiés, il nous sera possible, dans un second temps (B), de faire porter l'analyse sur l'articulation qu'Aristote propose de l'habitude et de la vertu de prudence afin de mieux comprendre la nature de la raison pratique et ses opérations spécifiques dans le cadre de l'éducation des citoyens. L'enjeu est donc, à travers cette étude, de proposer une analyse cohérente et unifiée des différents aspects psychologiques, éthiques et politiques de l'habitude, qui puisse rendre raison de son rôle déterminant dans la pédagogie aristotélicienne et dans sa pensée de la force de la loi².

¹ Il faut reconnaître pour autant que la manière dont l'habitude joue un rôle dans l'acquisition de la vertu a fait l'objet de peu d'analyses relativement à d'autres notions de l'éthique aristotélicienne. L'absence quasi systématique du terme « habitude » dans les index des ouvrages consacrés à la philosophie pratique du Stagirite en atteste. Sur cette faible étude : N. Bodwitch, « Aristotle on habituation : The key to unlocking the *Nicomachean Ethics* », *Ethical Perspectives*, vol. 15, n° 3, 2008, p. 309-342, p. 339, n. 3. Il faut reconnaître qu'Aristote lui-même ne propose aucune étude systématique de la notion, comme l'ont souligné à juste titre N. Sherman, « Character Development and Aristotelian Virtue », in D. Carr, J. Steutel (eds), *Virtue Ethics and Moral Education*, London, Routledge, 1999, p. 231-260, p. 245 ; J. Dunne, « Virtue, Phronesis and Learning », in D. Carr, J. Steutel (eds), *op. cit.*, p. 49-64, p. 58 ; D. Vokey, *Moral Discourse in a Pluralistic World*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 2001, p. 255.

² Ces dimensions de l'habituation morale étant très étroitement imbriquées, le choix de cette exposition successive est forcément en partie artificiel. Il répond pourtant à une chronologie de l'éducation qu'Aristote explicite et sur laquelle nous reviendrons pour justifier notre choix. Les différentes pièces du puzzle que constitue la conception aristotélicienne du développement moral s'assembleront donc progressivement pour ne former un tout cohérent qu'à l'issue de notre réflexion.

VI. A. 1. QUEL MODELE POUR PENSER LE MOUVEMENT HABITUEL ?

(a) La conception mécanique de l'habitude

Pour comprendre l'efficace propre de l'habitude et l'insistance corrélative d'Aristote sur son rôle dans l'éducation il convient tout d'abord de dissiper une certaine interprétation de l'ἔθος, qui la considère comme un processus d'itération simplement mécanique¹. Dans cette optique, qui a longtemps prévalu dans les études aristotéliennes, l'habitude renvoie alors à la simple répétition d'un geste, sans réelle considération pour la manière dont cette répétition modifie radicalement l'être qui l'exécute, et pour la différence qui peut exister entre chaque nouvelle itération. On trouve les premières traces d'une telle interprétation dans le commentaire d'A. Grant du second livre de l'*EN* : « We need only compare the theory of virtue in this book with discussions in the *Meno* of Plato, to see how immensely moral philosophy has gained in definiteness in the meantime. While becoming definite and systematic, however it had also to some extent become scholastic and mechanical... A mechanical theory is here given both of the intellect and the moral character, as if the one could be acquired by teaching, the other by a course of habits. »² Bien qu'il ne la cautionne pas, A. Grant estime que la théorie aristotélienne considère le processus habituel comme une forme de conditionnement qui exclut de son mouvement toute détermination cognitive ou affective. Si cette lecture ne nous paraît plus majoritaire dans les analyses de l'éthique aristotélienne aujourd'hui³ – nous y

¹ Cette interprétation est-elle simplement liée à une affaire de traduction ? C'est ce qu'affirme G. Ryle, qui estime que la conception mécanique de l'habitude est liée à la pauvreté de la traduction anglo-saxonne du terme *ethismos* par le terme « habitude ». G. Ryle, *The Concept of Mind*, London, Hutchinson's University Library, 1949, p. 30-33. Cet argument ne nous paraît pas rendre compte du cœur du problème : l'habitude est largement déconsidérée d'un point de vue philosophique car elle est souvent reconduite sur le plan pratique, à tort selon nous, à une forme de routine non interrogée réflexivement. L'ouvrage de F. Ravaison permet de comprendre facilement à quel point une telle conception de l'habitude est réductrice. F. Ravaison, *De l'habitude*, Paris, Payot & Rivages, [1838], 1997. Sur la dépréciation de l'habitude et son essentielle ambivalence dans la philosophie française : C. Romano, « L'équivoque de l'habitude », *Revue germanique internationale*, vol. 13, 2011, p. 187-204.

² A. Grant, *The Ethics of Aristotle*, London, Longmans, Green, 1885, vol. I, p. 482-483. Voir également J. A. Stewart, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1892, p. 17 ; H. H. Joachim, *Aristotle: The Nicomachean Ethics*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1951.

³ Même si cette lecture nous paraît être minoritaire elle est encore prégnante chez certains commentateurs, notamment parmi ceux dont les analyses sont centrées sur des problématiques plus directement politiques. Le rôle de l'habitude dans la vie domestique et politique est alors minoré voire tout simplement ignoré puisqu'il repose, *in fine*, sur une conception de l'habitude appauvrie des déterminations affectives, conatives et cognitives qu'elle nous semble pourtant porter et déployer. Récuser cette interprétation est donc déterminant, non seulement pour mieux comprendre la vie morale

reviendrons – elle a encore été défendue récemment par plusieurs interprètes qui estiment que le paradigme technicien que déploie Aristote pour penser l’acquisition de la vertu rend impossible, dans les faits, l’établissement des déterminations affectives, conatives et cognitives qu’il prête pourtant à la vertu véritable¹. En d’autres termes la théorie mécanique de l’habitude exposée dans l’*EN* ne permettrait pas de rendre raison de l’éducation morale des individus à laquelle le Stagirite prétend pourtant que le processus d’habitude conduit. Comme l’explique T. Angier, qui défend une telle position, la théorie aristotélécienne « appears to posit too great a distance between habituation – grounded in non-rational desire – and practical reasoning, in which the good is chosen *per se* and by means of rational deliberation. »² La discontinuité³ qui existerait ainsi entre le traitement de l’habitude (et l’irrationalité supposée du désir qu’elle façonne) et sa conception de la prudence comme vertu intellectuelle manifesterait l’écueil de sa théorie et son incapacité à penser la continuité de la progression dans la vie morale d’un individu, de la mise en place des premières habitudes, à la possession pleine et entière de la φρόνησις. H. J. Curzer, également critique de la conception aristotélécienne estime ainsi « mystérieuse⁴ » la manière dont la répétition habituelle pour un enfant d’un acte vertueux est censée l’amener à comprendre, identifier et désirer pour lui-même cet acte, qu’il se contente de reproduire. Cela le conduit à affirmer que l’habitude aristotélécienne est simplement affaire d’inhibition mécanique des passions. Car si la simple expérience répétée d’actes vertueux faits par habitude ne contient ni déterminations cognitives ni déterminations affectives, il y a peu de chances que l’habitude permette l’acquisition de la prudence, conçue comme vertu intellectuelle nécessaire à l’établissement de la vertu de caractère achevée. Le modèle mécanique d’habitude correspondrait ainsi bien davantage, pour J. Steutel et B. Spiecker, à un modèle d’acquisition de compétences techniques – *skills*⁵ – ou d’habitudes non morales qu’à

individuelle, mais également pour comprendre en quel sens la mise en place d’habitudes vertueuses est un moyen efficace et déterminant pour le législateur d’établir la vertu dans la cité.

¹ C’est la position défendue par exemple par G. Ryle, « Can virtue be taught ? » in R. F. Dearden, P. H. Hirst, and R. S. Peters, (eds.), *Education and the Development of Reason*, London and Boston, Routledge & Kegan Paul, 1972, p. 323-332 et par J. Steutel and B. Spiecker, « Cultivating Sentimental Dispositions Through Aristotelian Habituation », *Journal of Philosophy of Education*, vol. 38, n° 4, 2004, p. 531-549. Il faut noter que la position de B. Spiecker semble avoir évolué. Nous y reviendrons. Certains tenants de la lecture mécaniste ont une position plus mesurée. Voir par exemple : T. Engberg-Pedersen, *Aristotle’s Theory of Moral Insight*, Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 158.

² T. Angier, *Technê in Aristotle’s Ethics: Crafting the Moral Life*, London, Bloomsbury Academic, 2010, chap. 5 : « *Ethismos*: Aristotle’s Theory of Habituation », p. 106.

³ T. Angier, *op. cit.*, p. 124, évoque « a cognitive gap ».

⁴ H. Curzer, *Aristotle and the Virtues*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 318-319.

⁵ J. Steutel et B. Spiecker, art. cit., p. 538.

un modèle à même de rendre raison des déterminations qui font pourtant la spécificité, la richesse et la complexité des actions et des dispositions vertueuses.

Cette approche supposée mécaniste de l'habitude trouve notamment sa justification, selon ses défenseurs, dans le quinzième chapitre du septième livre de la *Politique*, lorsqu'Aristote établit une chronologie de l'éducation à partir de la psychologie humaine. La raison étant la fin et le terme de la nature de l'homme mais n'étant pas première dans son déploiement naturel il est nécessaire de commencer l'éducation en mettant en place les habitudes qui permettront ensuite, dans un second temps, à la raison de se déployer. Et si c'est en vue de celle-ci « qu'il faut organiser la génération et la formation des habitudes – τὴν γένεσιν καὶ τὴν τῶν ἐθῶν δεῖ παρασκευάζειν μελέτην¹ » ces dernières doivent donc, logiquement, être éduquées en premier. Cette chronologie est justifiée par Aristote par la différence entre l'âme et le corps, et par analogie, par la différence entre la partie irrationnelle et la partie rationnelle de l'âme : « de même qu'une âme et un corps sont deux choses, de même nous voyons qu'il y a deux parties dans l'âme, l'une irrationnelle et l'autre qui possède la raison, et que leurs dispositions sont aussi au nombre de deux, l'une étant le désir, l'autre l'intellect ; de même aussi que le corps est antérieur à l'âme dans l'ordre de la génération, de même en est-il pour la partie irrationnelle par rapport à la partie rationnelle. Et c'est manifeste, car colère, volonté et également désir appartiennent aussi aux enfants à peine nés, alors que le raisonnement et l'intellect n'adviennent naturellement qu'au cours de leur développement. ἔπειτα ὡσπερ ψυχὴ καὶ σῶμα δύο ἐστίν, οὕτω καὶ τῆς ψυχῆς ὁρῶμεν δύο μέρη, τό τε ἄλογον καὶ τὸ λόγον ἔχον, καὶ τὰς ἕξεις τὰς τούτων δύο τὸν ἀριθμόν, ὧν τὸ μὲν ἐστὶν ὄρεξις τὸ δὲ νοῦς, ὡσπερ δὲ τὸ σῶμα πρότερον τῆ γενέσει τῆς ψυχῆς, οὕτω καὶ τὸ ἄλογον τοῦ λόγον ἔχοντος. φανερόν δὲ καὶ τοῦτο: θυμὸς γὰρ καὶ βούλησις, ἔτι δὲ ἐπιθυμία, καὶ γενομένοις εὐθὺς ὑπάρχει τοῖς παιδίοις, ὁ δὲ λογισμὸς καὶ ὁ νοῦς προῖοῦσιν ἐγγίγνεσθαι πέφυκεν. »² Ce schéma sommaire de la psychologie et de la nature humaine, mobilisé par les interprètes évoqués précédemment, fonde selon eux la conception mécanique de l'habitude en ce qu'il paraît reconduire à une forme d'irrationalité stricte³ l'éducation par les habitudes et reconduire à l'intellect l'éducation de et par la raison. La mise en place des habitudes vertueuses est alors considérée comme une forme première de discipline des passions dont la fonction propédeutique est uniquement de dresser

¹ *Pol.* VII, 15, 1334b16-17.

² *Pol.* VII, 15, 1334b17-25.

³ P. Simpson, « Making the city good: Aristotle's city and its contemporary relevance », *The Philosophical Forum*, vol. 22, n° 1, 1990, p. 149-166, estime ainsi que seule la force permet d'établir des bonnes habitudes de conduite puisque précisément la partie irrationnelle de l'âme n'est pas susceptible d'être travaillée par une forme rationnelle de persuasion.

le caractère pour rendre possible, dans un second temps, une éducation véritable à la prudence (éducation dont les accents intellectualistes sont alors réaffirmés puisqu'elle serait *in fine* le fruit d'un enseignement rationnel)¹. Cette chronologie paraît d'ailleurs être reprise par la structure de l'*EN* elle-même, qui, après avoir exposé la nature des vertus de caractère dans les livres II à V, s'attache à discuter, au sixième livre, le statut de la sagesse pratique et le rôle de la vertu intellectuelle qu'est la prudence. Réduite à une forme de conditionnement² des passions et du désir (rapportés à tort à la seule irrationalité de l'âme), l'habituatio paraît incapable d'éduquer réellement, tout en étant une étape nécessaire pour domestiquer le tumulte des âmes spontanément désordonnées des enfants ou des adultes non éduqués³. L'image qu'Aristote déploie de la plante et du sol est d'ailleurs souvent convoquée par ces interprètes. En effet dans les dernières pages de l'*EN*, lorsqu'Aristote s'interroge sur le poids des discours et des arguments dans l'éducation il affirme : « Il faut au contraire préalablement travailler, par les habitudes l'âme de celui qui écoute, pour bien l'orienter dans ce qu'elle aime et déteste, comme une terre qui doit nourrir la semence. ἀλλὰ δεῖ προδιειργάσθαι τοῖς ἔθεσι τὴν τοῦ ἀκροατοῦ ψυχὴν πρὸς τὸ καλῶς χαίρειν καὶ μισεῖν, ὥσπερ γῆν τὴν θρέψουσιν τὸ σπέρμα. »⁴ Pour les tenants d'une telle lecture la dimension non-rationnelle de l'habituatio aristotélicienne peut aisément s'expliquer par une volonté du Stagirite de proposer, contre la position socratique, une conception radicalement anti-intellectualiste de la vertu⁵. Mais, en distinguant ainsi nettement

¹ La métaphore déployée par R. S. Peters est particulièrement parlante : l'habituatio (et la Tradition dont elle serait une des expressions) ne serait qu'une activité de cour (*courtyard*) permettant ensuite d'accéder au palais (*palace*) de la raison. R. S. Peters, *Moral Development and Moral Education*, London, George Allen and Unwin, 1981, p. 52.

² J. Steutel et B. Spiecker, art. cit., p. 544 : « In modern jargon, we might say that habituatio is a form of *conditioning* in which various virtuous affective dispositions are inculcated by connecting the child's behavior with different reinforcing and punishing stimuli. » J. Kupperman, « Virtues, character, and moral dispositions », in D. Carr et J. Steutel (eds.), *op. cit.*, p. 205-216, partage cet avis et compare l'habituatio aristotélicienne à un « Pavlovian conditioning process » (p. 211).

³ J. Steutel et B. Spiecker, art. cit., p. 531 : « habituatio may be an efficacious mean of moderating, reducing or restricting the child's affective dispositions where these are somehow excessive » mais elle ne permet pas selon eux de cultiver comme il se doit les dispositions affectives propres à la vertu véritable. Voir également B. Spiecker, « Habituatio and Training in Early Moral Upbringing », in D. Carr, J. Steutel (eds), *op. cit.*, p. 210-223, p. 217 : « At this non-moral stage young children can only be socialized, indoctrinated or trained. (...) Only when a young children is capable of understanding moral reasons and justifications can moral education as a rational form of influence begin. »

⁴ *EN* X, 10, 1179b24-26.

⁵ Cette radicalité, qui se traduit par l'insistance d'Aristote sur le rôle déterminant de l'habitude, est même soulignée par les tenants d'une lecture non-mécanique du processus d'habituatio. Elle est également attribuée au souhait d'Aristote de se démarquer – caricaturalement pour certains – de la position socratique. Voir par exemple R. Sorabji, « Aristotle on the Role of Intellect in Virtue », *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, vol. 74, 1973-1974, p. 107-129, p. 127 : « He is simply over-emphasizing the role of habit, because he thinks it the most important (...). Aristotle is anxious to show

ce qui relève de l'intervention de l'intelligence et ce qui relève du caractère, et en affirmant corrélativement l'incapacité structurelle de l'habitude à rendre raison des déterminations cognitives qui constituent la vertu achevée, cette lecture, paradoxalement, confie un rôle déterminant à l'intelligence et semble reconduire la position aristotélicienne à une forme d'intellectualisme dont le Stagirite était censé au départ, précisément, s'être éloigné. Elle repose ainsi, pour reprendre l'expression de D. Vokey, sur un *biais intellectualiste*¹ et consiste à considérer que les déterminations rationnelles qui semblent habiter la vertu éthique achevée sont nécessairement le fruit d'une activité discursive de l'intellect assimilée par ceux-ci à la vertu intellectuelle de prudence.

(b) Pour une lecture non mécaniste : première approche

Contre cette lecture mécaniste, un certain nombre de commentateurs² ont souligné que le processus habituel qui donne naissance à la disposition vertueuse en l'individu est en fait riche de déterminations cognitives qui, sans être reductibles à une activité directe de l'intellect, permettent de rendre raison du caractère raisonnable des dispositions vertueuses et de la manière dont la pratique habituelle elle-même permet, dans l'immanence de l'action, d'en saisir la valeur intrinsèque. En effet être courageux ne consiste pas seulement à agir courageusement mais à accomplir l'action courageuse dans les bonnes dispositions passionnelles, et pour elle-même.

Pour comprendre la pertinence et l'intérêt d'une telle lecture il convient tout d'abord de réaffirmer que l'opposition consacrée par la lecture mécaniste entre partie non-rationnelle et partie rationnelle de l'âme ne rend pas justice à la complexité relative du schéma psychologique qui permet à Aristote de penser la particularité de la vertu de caractère, son mode d'acquisition, sa rationalité intrinsèque et la relation de cette dernière avec les désirs et les passions. En effet, alors que la distinction entre vertu intellectuelle et vertu éthique semble reposer sur une partition binaire de l'âme, le schéma psychologique qu'Aristote déploie au treizième chapitre du premier livre de l'*EN* est plus complexe. Si l'âme est constituée d'une partie irrationnelle, cette partie est double et contient une partie désidérative susceptible d'obéir à la raison : « Visiblement

that habit is much more important than Socrates had realized, and that of the three it is the most important. »

¹ D. Vokey, *op. cit.*, p. 215-216. L'expression est reprise par J. Kerr, « Habituation: A Method for Cultivating Starting Points in the Ethical Life », *Journal of the Philosophy of Education Society of Great Britain*, vol. 45, n° 4, Oxford, Blackwell Publishing, 2011, p. 643-655, p. 647.

² Nous exposerons ces différentes lectures au fur et à mesure de notre analyse.

donc, l'irrationnel lui-même est double, puisque le végétatif n'a d'aucune façon part à la raison, tandis que l'appétitif ou globalement le désidératif y participe d'une certaine façon, c'est-à-dire dans la mesure où il est à son écoute et prêt à lui obéir. Il en tient compte au sens où nous disons tenir compte des avis de notre père et de nos amis, mais il ne rend pas compte des choses, comme on le fait de vérités mathématiques. φαίνεται δὴ καὶ τὸ ἄλογον διττόν. τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ἣ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν: οὕτω δὴ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν φίλων φαμὲν ἔχειν λόγον, καὶ οὐχῶσπερ τῶν μαθηματικῶν. »¹ Reconduire systématiquement à l'irrationalité d'un mouvement purement mécanique l'habitude morale revient *in fine*, en termes aristotéliens, à considérer l'enfant à éduquer comme un animal sauvage². C'est en effet nier que la structuration affective du désir et des passions en quoi consiste l'habitude morale structure la partie désidérative en lui imprimant une forme de rationalité à laquelle celle-ci peut se conformer. Tenir compte des avis d'un père c'est en effet accepter que notre comportement soit structuré par une norme qui lui est au départ extérieure, mais qui, à force d'habitudes acquises, finit par s'ancrer en nous comme une disposition qui nous est propre. Le modèle paternel de l'obéissance de la partie irrationnelle à la partie rationnelle suggère donc que celle-ci est en partie plastique et réceptive aux injonctions qui pourraient la façonner avec le temps et la répétition. Les pratiques pédagogiques en attestent d'ailleurs : « Que l'irrationnel obéisse d'une certaine façon à la raison, c'est d'ailleurs ce que suggèrent encore l'admonestation et toutes les formes de réprimandes ou d'encouragements. ὅτι δὲ πειθεταί πως ὑπὸ λόγου τὸ ἄλογον, μηνύει καὶ ἡ νουθέτησις καὶ πᾶσα ἐπιτίμησις τε καὶ παράκλησις. »³ La possibilité même que ces réprimandes et encouragements aient une efficacité dans l'établissement en l'individu de la vertu repose en effet sur cette réceptivité, assimilable à une forme de docilité que l'on cherche à cultiver. Un passage similaire dans la *Politique* permet d'ailleurs également de l'établir : « l'âme, en effet, exerce un pouvoir magistral sur le corps, et l'intellect un pouvoir politique et plus précisément royal sur le désir. Dans ces cas il est manifeste qu'il est à la fois conforme à la nature et avantageux que le corps soit commandé par l'âme et que la partie passionnée le soit par l'intellect, c'est-à-dire par la partie qui possède la raison, alors que leur égalité ou l'intervention de leurs rôles est nuisibles à tous. ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τοῦ σώματος ἄρχει δεσποτικὴν ἀρχήν, ὁ δὲ νοῦς τῆς ὀρέξεως πολιτικὴν ἢ βασιλικήν: ἐν οἷς φανερόν ἐστιν ὅτι κατὰ

¹ EN I, 13, 1102b28-33.

² Les animaux domestiques, eux, sont en effet susceptibles, selon Aristote, d'une forme de dressage que l'on peut caractériser, par analogie, comme une forme de rationalisation du caractère.

³ EN I, 13, 1102b33-1103a1.

φύσιν καὶ συμφέρον τὸ ἄρχεσθαι τῷ σώματι ὑπὸ τῆς ψυχῆς, καὶ τῷ παθητικῷ μορίῳ ὑπὸ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ μορίου τοῦ λόγον ἔχοντος, τὸ δ' ἐξ ἴσου ἢ ἀνάπαλιν βλαβερὸν πᾶσιν. »¹ Comme l'explique à juste titre W. Liu, qui souligne dans son analyse la possibilité pour la partie désidérative de l'âme d'abriter et de contenir des déterminations cognitives : « In this context the relevant aspect of the distinction between a master's rule of a slave on the one hand and political and kingly rule on the other is precisely that the former is based on compulsion and unwillingness; whereas the latter is founded on persuasion and willingness. »² La possible « bonne volonté³ » de la partie désidérative de l'âme et sa capacité à répondre positivement aux sollicitations persuasives d'une voix qui lui est au départ extérieure manifestent bien qu'elle prend sa pleine dimension en se rationalisant et en exprimant des déterminations rationnelles qu'elle paraît à même de contenir. Que cette partie soit susceptible d'une forme de rationalité authentique, réelle, bien que différente en certains points de l'activité strictement rationnelle de l'autre partie de l'âme, est également explicitement signalé par la relativisation qu'Aristote opère de sa caractérisation comme « irrationnelle ». En effet : « s'il faut soutenir que cette partie de l'âme est, elle aussi, rationnelle, il y aura dès lors deux parties rationnelles : l'une, au sens fort, qui possède la raison en elle-même, et l'autre qui est susceptible de l'écouter d'une certaine façon, comme on écoute son père. εἰ δὲ χρῆ καὶ τοῦτο φάναι λόγον ἔχειν, διττὸν ἔσται καὶ τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ, τὸ δ' ὥσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι. »⁴ Le fait que la partie désidérative puisse être indistinctement caractérisée comme rationnelle ou comme irrationnelle atteste bien du réductionnisme de la conception mécanique de l'habituation lorsque celle-ci est uniquement reconduite au conditionnement aveugle du désir et des passions⁵.

Mais pour comprendre en quel sens les passions sont façonnées et rendues raisonnables par le processus d'éducation par les habitudes, et ainsi établir par quels mécanismes psychologiques une telle éducation se met en place, il est nécessaire au préalable d'opérer un

¹ *Pol.* I, 5, 1254b4-9.

² W. Liu, « Creating Character: Aristotle on Habituation, the Cognitive Power of Emotion, and the Role of Prudence », *Frontiers of Philosophy in China*, vol. 7, n° 4, déc. 2012, p. 533-549, p. 539.

³ Il faut bien sûr entendre cette expression pour l'instant en un sens faible, même si nous verrons par la suite en quel sens le désir vertueux, c'est-à-dire correctement orienté, peut-être conçu comme une forme de désir intentionnel en un sens plus fort.

⁴ *EN* I, 13, 1103a1-3. Voir également *EE* II, 1, 1220a5-13.

⁵ Cette indétermination se retrouve d'ailleurs également dans la caractérisation en *EN* VI, 2, 1139b4-5 de la capacité délibérative qui informe le jugement de la raison pratique, sur laquelle nous reviendrons : « c'est pourquoi la décision est soit intelligence désidérative, soit un désir intellectif. Et tel est le principe constitutif de l'homme. διὸ ἡ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἀνθρώπου. »

long détour par l'étude de la fonction qu'Aristote attribue aux peines et aux plaisirs dans le processus d'habituation du caractère et par l'étude du rôle que joue l'imitation dans l'éducation des enfants et des citoyens. Ce détour nous paraît nécessité par la nature humaine elle-même puisque la propension à l'imitation, la recherche des plaisirs et la fuite corrélative des peines apparaissent comme les données originaires avec lesquelles tout éducateur doit composer, et donc comme ce à partir de quoi toute éducation se déploie nécessairement. Aristote l'affirme d'ailleurs clairement lorsqu'il établit la priorité chronologique de l'éducation par les habitudes sur celle par l'enseignement et la raison : « de même aussi que le corps est antérieur à l'âme dans l'ordre de la génération, de même en est-il pour la partie irrationnelle par rapport à la partie rationnelle. Et c'est manifeste, car colère, volonté et également désir appartiennent aussi aux enfants à peine nés, alors que le raisonnement et l'intellect n'adviennent naturellement qu'au cours de leur développement. »¹ Et si, face à cette affirmation déjà citée précédemment, l'erreur serait de croire que le processus d'habituation est purement mécanique et concerne uniquement la partie strictement irrationnelle de l'âme, il faut pourtant garder en tête que c'est bien avant tout par l'habituation que toute éducation morale doit nécessairement commencer². C'est à la condition de ce détour qu'il nous sera possible de rendre raison plus exhaustivement de la conception non-mécanique de l'habituation aristotélicienne et du passage – qu'une telle conception permet de comprendre – d'une forme hétéronome de conformation du caractère à des normes extérieures, à son aboutissement dans une forme intériorisée, intégrée, comprise et personnelle de vertu de caractère achevée.

VI. A. 2. HABITUATION, PLAISIRS ET PEINES

Lorsqu'il définit la vertu morale dans le second livre de l'*Éthique à Nicomaque* Aristote souligne que celle-ci entretient un rapport très étroit avec les plaisirs et les peines. Ceux-ci sont les moteurs de notre action puisque c'est la recherche du plaisir qui nous fait commettre le mal et que c'est la perspective de la douleur qui nous fait nous abstenir du bien. Ils sont également impliqués en tant qu'effets des actions et affections en quoi consiste la vertu et ils constituent

¹ *Pol.* VII, 15, 1334b20-25. Voir également VIII, 4, 1338b4-5 : « il est manifeste que l'éducation par les habitudes doit précéder celle par la raison – φανερόν πρότερον τοῖς ἔθεσιν ἢ τῷ λόγῳ παιδευτέον εἶναι ».

² Cela n'exclut pas, bien évidemment, que cette habituation soit déjà tendue vers le déploiement de la rationalité du sujet éduqué et qu'elle soit donc pensée comme une forme de rationalisation du caractère dès les premiers instants de l'éducation. Cela n'exclut pas non plus que l'habituation se prolonge tout au long de l'éducation du caractère, même pour l'adulte. Pour reprendre la formule de W. Sanderse sur laquelle nous reviendrons : « habituation is not only for children ». W. Sanderse, « Does Aristotle believe that habituation is only for children? », *Journal of Moral Education*, vol. 49, n° 1, 2020, p. 98-110.

enfin des moyens pédagogiques privilégiés pour l'éducateur qui souhaite récompenser ou punir ceux qui agissent bien ou mal¹. Au-delà de leur usage instrumental, ils entretiennent par ailleurs avec la vertu morale une relation plus essentielle. En effet : « tout état de l'âme a une nature en rapport avec le genre d'actions qui le rendent pire ou meilleur et s'exprime par ce genre d'actions. Or plaisirs et chagrins rendent mauvais, parce qu'on poursuit les uns et qu'on fuit les autres à mauvais escient – *πᾶσα ψυχῆς ἕξις, ὑφ' οἷων πέφυκε γίνεσθαι χείρων καὶ βελτίων, πρὸς ταῦτα καὶ περὶ ταῦτα τὴν φύσιν ἔχει: δι' ἡδονὰς δὲ καὶ λύπας φαῦλοι γίνονται, τῷ διώκειν ταύτας καὶ φεύγειν*² ». La vertu se définit donc essentiellement dans son rapport à ce type d'action qui consiste, quand sont en jeu les plaisirs et les chagrins, à déterminer la bonne manière d'agir et la bonne manière de pâtir. Leur imbrication avec la vertu morale est d'ailleurs telle qu'Aristote définit *in fine* l'éducation correcte – *ἡ ὀρθὴ παιδεία*³ – comme le fait d'être « guidé d'une certaine façon, dès la prime jeunesse, comme dit Platon, de manière à se réjouir et à se chagriner à bon escient. *ἤχθαί πως εὐθὺς ἐκ νέων, ὡς ὁ Πλάτων φησὶν, ὥστε χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι οἷς δεῖ.* »⁴ Car, dès qu'il s'agit de vertu et d'éducation correcte : « on ne peut négliger l'importance que revêt, pour nos actions, le fait d'éprouver à bon ou mauvais escient de la joie et du chagrin – *διὰ τοῦτ' οὖν ἀναγκαῖον εἶναι περὶ ταῦτα τὴν πᾶσαν πραγματείαν· οὐ γὰρ μικρὸν εἰς τὰς πράξεις εὔῃ ἢ κακῶς χαίρειν καὶ λυπεῖσθαι.* »⁵

Quelle place le plaisir et la peine occupent-ils dans l'économie générale du processus d'habituation du caractère ? Sont-ils uniquement des adjuvants ou des auxiliaires dans l'établissement de la vertu ou jouent-ils un rôle plus structurel dans l'acquisition des dispositions morales⁶ ? En quoi et par quelles modalités permettent-ils l'ancrage des dispositions habituelles dans la nature même de l'homme ? Et comment le Stagirite parvient-il à articuler leur fonction instrumentale dans les mécanismes de punition et de récompense et leur connaturalité essentielle avec la vertu ? L'enjeu est ici à la fois de comprendre comment les plaisirs et les peines permettent de rendre raison du passage d'une forme hétéronome à une

¹ Aristote les compare à des médications qui recourent à l'opposé pour soigner ou guérir. Après un plaisir coupable la peine infligée constitue une douleur qui vient compenser le plaisir indûment pris. Après un effort pénible, la récompense constitue un plaisir mérité.

² *EN II, 2, 1104b19-22.*

³ *EN II, 3, 1104b13.*

⁴ *EN II, 3, 1104b11-12.*

⁵ *EN II, 2, 1105a5-7.*

⁶ Derrière cette alternative il s'agit de déterminer dans quelle mesure Aristote propose une vision déflationniste ou au contraire inflationniste du rôle du plaisir et de la peine dans l'habituation. Dans la première ceux-ci ne servent qu'à encourager celui qui veut devenir vertueux, dans la seconde ils sont un véritable guide dans l'acquisition de la vertu. Sur ces deux lectures : M. Jimenez, « Steering the Young by Pleasure and Pain », *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 29, n° 2, 2015, p. 137-164.

forme autonome de structuration du caractère par l'habitude mais également de déterminer à quelles conditions l'éducation du caractère dans les premiers âges rendra possible à la fois le déploiement progressif de la raison, la mise en place d'un rapport ajusté et mesuré aux passions, et une recherche pour elle-même de la vertu. Cela permettra *in fine* d'éclairer à nouveau frais la nature raisonnable du processus d'habituation morale et d'établir son caractère non-mécanique.

(a) Habitude et tempérance

Si l'on suit le déploiement de l'habituation morale chronologiquement et que l'on s'intéresse d'abord aux premiers âges de la vie, le rapport que l'éducation à la vertu et l'habitude entretiennent avec les plaisirs et les peines peut sembler de prime abord essentiellement négatif. Lorsqu'il étudie le tempérament naturel des enfants, Aristote souligne en effet à de nombreuses reprises le caractère désordonné et démesuré de leur propension à rechercher les plaisirs, propension qui s'explique à la fois par la nature du désir même, marqué du sceau de l'illimitation, et par l'absence en eux d'une forme d'intelligence qui permettrait de ne pas céder à l'immédiateté de la sollicitation de l'appétit¹. En effet « telle est principalement la nature de l'appétit et de l'enfant, car la vie des petits enfants aussi est une vie appétitive et c'est surtout chez eux que se révèle l'aspiration à l'agréable. τοιοῦτον δὲ μάλιστα ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ παῖς: κατ' ἐπιθυμίαν γὰρ ζῶσι καὶ τὰ παῖδια, καὶ μάλιστα ἐν τούτοις ἢ τοῦ ἡδέος ὄρεξις. »² La dynamique hédonique est une dynamique qui se nourrit elle-même puisque la satisfaction d'un plaisir renforce la disposition naturelle de l'enfant et appelle à nouveau à la satisfaction d'un autre plaisir toujours plus grand. Aristote le souligne explicitement : « l'activité de l'appétit risque d'accroître l'inclination donnée à la naissance – ἡ τῆς ἐπιθυμίας ἐνέργεια αὖξει τὸ συγγενές³ », et ce d'autant plus que « l'aspiration à l'agréable est insatiable, sollicitée comme elle l'est de tous côtés chez celui qui est privé d'intelligence. ἄπληστος γὰρ ἢ τοῦ ἡδέος ὄρεξις καὶ πανταχόθεν τῷ ἀνοήτῳ⁴ ».

Face à cette donnée anthropologique native, le risque auquel est confronté l'enfant est celui de se laisser submerger par ses plaisirs appétitifs et de ne pas rendre possible en lui le déploiement – chronologiquement second – de son principe rationnel. En effet « s'ils sont

¹ Cf. supra « Le statut de l'enfance et son tempérament ».

² *EN* III, 15, 1119b4-7. *EE* III, 2, 1230b16-17 : « on pêche plutôt par l'autre excès [que l'insensibilité], et il est inné en tous de se laisser vaincre par de tels plaisirs et d'y être sensibles. »

³ *EN* III, 15, 1119b9.

⁴ *EN* III, 15, 1119b8-9.

grands et forts, les appétits menacent même de bouter dehors le raisonnement. *κᾶν μεγάλοι καὶ σφοδραὶ ὄσι, καὶ τὸν λογισμὸν ἐκκρούουσιν.* »¹ Mais comment faire pour que « ce qui vient le plus tard [puisse] avoir le dessus sur ce qui apparaît le plus tôt ? »² La réponse d'Aristote est nette : « L'habitude permet de résoudre cette inversion. Elle constitue la réponse la mieux adaptée à l'absence de raison ou plutôt à l'état de raison en puissance durant l'enfance. »³ C'est en effet en mettant en place des habitudes qui vont à l'encontre de cette dynamique hédonique spontanée que l'éducateur ouvre la voie à la capacité délibérative et à la rationalité⁴. L'habituatio morale première consiste ainsi à contrarier la partie appétitive de l'âme et à fuir les plaisirs appétitifs trop virulents pour les empêcher de grever le déploiement de la fonction propre de l'homme⁵. Car « si elle n'est pas docile et soumise à l'autorité, cette tendance va prendre beaucoup d'ampleur – *εἰ οὖν μὴ ἔσται εὐπειθεὶς καὶ ὑπὸ τὸ ἄρχον, ἐπὶ πολὺ ἤξει*⁶ ». C'est donc à raison que Z. Hitz souligne que « A good part of the work of habituation in the *Nicomachean Ethics* is the negative avoidance of appetitive pleasures. Aristotle repeatedly calls attention to the dangers of untrained appetitive pleasure in our cognitive and rational capacities and in our choice of the good. (...) moral education for Aristotle seeks to remove the impediments to rational understanding caused by false or harmful pleasures, and he reasonably seems to think that appetitive pleasures are the biggest threat. »⁷ Faut-il alors se rendre insensible aux déterminations passionnelles et hédoniques pour conjurer cette menace ? Aristote ne semble jamais l'affirmer et paraît toujours privilégier, plutôt qu'un modèle de discipline et de contrôle du caractère grâce à une forme d'apathie⁸, un modèle pédagogique de

¹ *EN* III, 15, 1119b10.

² L. Monteils-Laeng, *op. cit.*, p. 265.

³ *Ibid.*

⁴ N. Sherman, art. cit., p. 237 : « For the young, though they naturally veer toward excess and immoderation, the aim of education is to ensure that reason and argument have sway. »

⁵ *EN* VII, 13, 1153a29-35 : « C'est donc seulement un genre de plaisirs particuliers que recherchent les bêtes et les petits enfants et c'est à se débarrasser de la peine de ces plaisirs-là que vise l'homme sagace : j'entends les plaisirs associés à l'appétit et au désagrément (autrement dit, les plaisirs corporels, puisqu'ils ont ces caractéristiques), ainsi que leur excès qui font de l'intempérant ce qu'il est. C'est pourquoi le tempérant les fuit. Car en fait, il existe aussi des plaisirs de tempérant. » Il ne s'agit donc en aucun cas de renoncer une fois pour toutes au plaisir mais bien d'être à même de jouir des plaisirs nécessaires à l'homme et dans une juste mesure.

⁶ *EN* III, 15, 1119b7-8.

⁷ Z. Hitz, « Aristotle on Law and Moral Education », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XLII, 2012, p. 263-306, p. 293.

⁸ Aristote souligne d'ailleurs que la nature humaine répugne structurellement à un tel état. *EN* III, 14, 1119a5-10 : « des personnes pour qui les plaisirs manquent d'attraits et auxquelles les agréments n'inspirent pas la joie qui convient, de telles personnes ne se rencontrent pas vraiment, car la nature humaine répugne à pareille insensibilité. (...) Si donc, il se trouve un être qui n'a de plaisir à rien et trouve indifférente une chose ou l'autre, il doit être bien loin de la nature humaine. » Aristote évoque également de telles figures en *EE* III, 2, 1230i3-20. De nombreux interprètes ont souligné que la

modération et de rationalisation de la partie appétitive de l'âme : « Il faut en effet arriver à tempérer tout ce qui aspire aux laides actions et peut croître beaucoup. κεκολάσθαι γὰρ δεῖ τὸ τῶν αἰσχυρῶν ὀρεγόμενον καὶ πολλὴν αὔξησιν ἔχον (...) Aussi [les appétits] doivent-ils être mesurés, en petite nombre et ne contrarier en rien la raison. Voilà d'ailleurs ce que nous appelons être docile et tempéré. Tout comme l'enfant doit vivre aux ordres de son instructeur, exactement de la même façon, l'appétitif doit respecter la raison. διὸ δεῖ μετρίας εἶναι αὐτὰς καὶ ὀλίγας, καὶ τῷ λόγῳ μηθὲν ἐναντιοῦσθαι—τὸ δὲ τοιοῦτον εὐπειθὲς λέγομεν καὶ κεκολασμένον—ὥσπερ δὲ τὸν παῖδα δεῖ κατὰ τὸ πρόσταγμα τοῦ παιδαγωγοῦ ζῆν, οὕτω καὶ τὸ ἐπιθυμητικὸν κατὰ τὸν λόγον. »¹ Si la menace des passions est bien réelle – Aristote constate même son triomphe sans partage dans la conduite qu'adoptent la masse et les gens les plus grossiers² – l'enjeu n'est donc pas, dans l'éducation du caractère, de faire taire ou disparaître les appétits (dont il affirme qu'ils jouent un rôle moteur dans la vie morale et qui plus fondamentalement appartiennent à la nature même de l'homme³) mais bien de les éduquer en les tempérant, en les structurant, c'est-à-dire, *in fine*, en leur imprimant une forme de rationalité qui leur confère un caractère raisonnable et mesuré⁴. Aristote n'oppose donc jamais frontalement les passions et la raison en faisant du silence absolu des premières la condition du déploiement de cette dernière. Comme le souligne K. Kristjánsson : « The idea that emotions

solution d'Aristote aux problèmes que posent les passions ne réside pas dans leur suppression pure et simple : L. A. Kosman, « Being properly affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics », in *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1980, p. 103-116 ; N. Sherman, *op. cit.* ; G. Striker, « Emotions in Context: Aristotle's Treatment of the Passions in the *Rhetoric* and His Moral Psychology », in A. Oksenberg Rorty (ed.) *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley, University of California Press, 1996, p. 286-302 ; D. Achtenberg, *Cognition of Value in Aristotle's Ethics*, Albany, SUNY Press, 2000 ; M. Sokolon, *Political Emotions: Aristotle and the Symphony of Reason and Emotion*, DeKalb, IL, Northern Illinois University Press, 2006.

¹ *EN* III, 15, 1119b11-16. Le paradigme politique qui permettrait de penser la relation hiérarchique entre la partie irrationnelle de l'âme et la partie possédant la raison dans les dernières pages du premier livre de l'*EN* (1102b28-1103a3) est ici reconduit.

² *EN* I, 3, 1095b16-22 : « Pour la masse et les gens les plus grossiers, [le bonheur] c'est le plaisir. Aussi bien l'existence qu'ils aiment est-elle faite de jouissance – car les trois modes principaux d'existence les plus saillants sont celle qu'on vient de dire, celle du politique et, troisièmement, l'existence consacrée à la méditation. Ainsi donc la masse se montre complètement servile, préférant une existence de bestiaux. Mais elle peut prétendre à un argument, du fait que beaucoup de ceux qui peuvent se le permettre souffrent du même penchant que Sardanapale. » Voir également *EN* X, 10, 1179b11-16 : « Le grand nombre en effet (...) vivant au gré de son affection, poursuit les plaisirs qui lui conviennent personnellement et cherche les moyens d'avoir ces plaisirs-là, tout en fuyant les peines opposées ; quant à ce qui est beau et vraiment agréable, il n'en a même pas idée, puisqu'il n'y a jamais goûté. »

³ *EN* X, 1, 1172a16-26.

⁴ F. Woerther, *op. cit.*, p. 157 : « Ainsi la vertu éthique ne consiste pas à s'affranchir des passions. Bien au contraire : la tendance, proprement humaine – et dont on ne peut faire l'économie sans tomber dans l'erreur – à ressentir plaisir et peine joue un rôle primordial, car posséder la vertu éthique consiste à trouver son plaisir et sa peine dans les objets appropriés. » *EN* X, 1, 1172a21-23.

constitute a troublesome deviation from proper functioning – a deviation that must be subdued or silenced, while reason alone does the talking – is foreign to Aristotle. For him, to bring intelligence to our emotions is to infuse the emotions with intelligence, rather than policing them from above with intelligence. »¹ Le déploiement de la rationalité n'a donc pas pour prérequis la disparition des passions mais plutôt une forme de tempérance qui les empêche de se déployer anarchiquement et contre le principe rationnel. Le développement de ce principe est d'ailleurs également, en retour, et à plus long terme, la condition de possibilité d'une forme mature, puisque délibérément choisie et raisonnable, de vertu. Comme le souligne N. Bowditch : « If one has not been habituated to distance oneself from one's feelings enough to reflect on them, it is unclear how else this ability (habit) would be developed. Without the ability to make room for, and the tendency to engage in, rational reflection, one cannot even begin to make determinations as to whether or not one's affective responses and intended actions hit the mean. »² La modération des passions est donc *en partie* une forme d'insensibilisation puisqu'elle permet au sujet de déterminer son action en fonction de motifs qui ne sont pas uniquement « commandées par l'appétit de l'immédiat³ », mais cette insensibilité ne se fait en même temps que par une forme de structuration raisonnable des passions elles-mêmes⁴. L'habituacion aristotélécienne consiste ainsi à ajuster et conformer la partie désidérative de l'âme afin qu'elle puisse suivre et accompagner la raison. En effet, « chez l'homme tempérant l'appétitif doit s'accorder avec [la raison], car leur but à tous deux est, chez lui, ce qui est beau. Autrement dit, l'appétitif du tempérant a pour objet ce qu'il doit, comme il le doit, quand il le doit, et, de son côté, la raison dispose aussi de la sorte. διὸ δεῖ τοῦ σώφρονος τὸ ἐπιθυμητικὸν συμφωνεῖν τῷ λόγῳ: σκοπὸς γὰρ ἀμφοῖν τὸ καλόν, καὶ ἐπιθυμεῖ ὁ σώφρων ὧν δεῖ καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε: οὕτω δὲ τάττει καὶ ὁ λόγος. »⁵

Puisque la mise en place d'habitudes modérées implique de frustrer une tendance naturelle mais excessive à la recherche du plaisir, et que les moyens pédagogiques recourent

¹ K. Kristjánsson, *Aristotle: Emotions and Education*, Aldershot, England, Ashgate, 2007, p. 27.

² N. Bowditch, art. cit., p. 325.

³ R. Bodéüs, *EN*, p. 180, n. 1.

⁴ On trouve un exemple de cette forme d'insensibilité, d'apathie, que produit la mesure propre à la tempérance dans la capacité du spectateur adulte, acquise par l'éducation, à ne pas se laisser émotionnellement déborder par le spectacle qu'il regarde. *Pol.* VII 17, 1336b20-23 : « Mais il faut stipuler dans la loi que les plus jeunes ne pourront assister ni aux iambes, ni aux comédies, avant qu'ils atteignent l'âge auquel ils auront droit de prendre place dans les activités communes et de s'enivrer, et que l'éducation – ἡ παιδεία – les aura alors rendus insensibles – ἀπαθεῖς – au dommage résultant de ces spectacles. »

⁵ *EN* III, 15, 1119b15-18.

souvent aux moyens contraires¹, la punition et les peines infligées dès le plus jeune âge jouent sûrement un rôle déterminant dans l'habituatio morale, notamment dans l'établissement d'un caractère modéré, dans les premiers temps de l'éducation. Pour que l'enfant contracte des habitudes de modération, la personne qui en a la charge doit en effet punir celui qui est incapable de maîtriser son désir et ses passions ou inversement récompenser, par un plaisir différé, celui qui parvient à un instant donné à ne pas succomber à l'immédiateté des sollicitations de la partie appétitive de son âme. La perspective de la peine ou de la récompense permet ainsi, dans les premières étapes de l'habituatio, de détacher progressivement le sujet de ses inclinations pour pouvoir par la suite laisser à la raison la possibilité d'affirmer son autorité sur elles. Cette habituatio et cette modération ne se font donc pas, comme l'a justement souligné H. Curzer², sans difficulté et sans douleur puisqu'il s'agit toujours d'aller en partie à l'encontre d'une tendance spontanée et par définition plaisante. Aristote met d'ailleurs en garde contre cette tendance à rechercher le plaisir lorsqu'il souligne la difficulté de devenir vertueux et qu'il appelle à une forme de fuite préventive et comme *par principe* des plaisirs : « Mais en tout, il faut surtout prendre garde à l'agréable et au plaisir, parce que nous manquons d'impartialité quand nous en jugeons. Donc, ce qu'ont éprouvé les anciens du peuple devant Hélène, nous devons, nous aussi, l'éprouver devant le plaisir et en toutes occasions, faire retentir leur voix, car, en répudiant ainsi le plaisir, nous irons moins à la faute. C'est donc en faisant tout cela, pour nous résumer, que nous serons le mieux à même d'atteindre le milieu. ἐν παντί δὲ μάλιστα φυλακτέον τὸ ἡδὺ καὶ τὴν ἡδονήν: οὐ γὰρ ἀδέκαστοι κρίνομεν αὐτήν. ὅπερ οὖν οἱ δημογέροντες ἔπαθον πρὸς τὴν Ἑλένην, τοῦτο δεῖ παθεῖν καὶ ἡμᾶς πρὸς τὴν ἡδονήν, καὶ ἐν πᾶσι τὴν ἐκείνων ἐπιλέγειν φωνήν: οὕτω γὰρ αὐτήν ἀποπεμπόμενοι ἦττον ἀμαρτησόμεθα. ταῦτ' οὖν ποιῶντες, ὡς ἐν κεφαλαίῳ εἶπειν, μάλιστα δυνησόμεθα τοῦ μέσου τυγχάνειν. »³

¹ EN II, 2, 1104b16-18 : « Ce qui le suggère par ailleurs, c'est aussi que les châtiments recourent à ces moyens, car ce sont des sortes de médicaments. Or les médicaments recourent naturellement aux moyens contraires. μηνύουσι δὲ καὶ αἱ κολάσεις γινόμεναι διὰ τούτων: ἰατρῆαι γὰρ τινές εἰσιν, αἱ δὲ ἰατρῆαι διὰ τῶν ἐναντίων πεφύκασι γίνεσθαι. »

² H. Curzer, « Aristotle's painful path to virtue », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 40, n° 2, 2002, p. 141-162. Si nous souscrivons à l'idée que le chemin de l'acquisition de la vertu n'est pas un long fleuve tranquille, H. Curzer nous paraît commettre un certain nombre d'erreurs d'interprétation non négligeables en estimant que le plaisir ne joue aucun rôle dans le progrès moral ou que le profil éthique du plus grand nombre – οἱ πολλοί – est assimilable à celui des enfants ou des « moral beginners ». Il est évident que pour le plus grand nombre, la contrainte, la punition et donc la peine jouent un rôle déterminant. H. Curzer, art. cit., p. 159, a raison d'affirmer que « the many progress through the familiar *mechanism of internalizing the punishments*. » Mais cela ne signifie pas que l'anthropologie aristotélicienne soit parfaitement superposable ou reconductible à ce qu'il dit de cette catégorie d'individus adultes ayant déjà reçu une éducation et ayant déjà contracté des habitudes.

³ EN II, 10, 1109b7-13.

Aristote appelle donc à se méfier de cette dynamique hédonique qui risque toujours de précipiter à la faute et à la démesure et souligne corrélativement la difficulté qu'il y a mener une vie marquée au sceau de la modération. En effet « vivre avec tempérance et fermeté ne plaît pas au grand nombre, surtout quand on est jeune. τὸ γὰρ σωφρόνως καὶ καρτερικῶς ζῆν οὐχ ἡδὺ τοῖς πολλοῖς, ἄλλως τε καὶ νέοις. »¹ Aristote souligne d'ailleurs cette dimension en partie contre-nature et donc déplaisante de toute forme de violence dans la *Rhétorique* lorsqu'il s'interroge sur les rapports entre l'habitude et le plaisir : « Est plaisant également ce qui n'est pas imposé par la violence, car la violence est contre nature. C'est pourquoi les contraintes sont chose pénible et l'on a eu raison de dire : “Toute action qu'on est contraint de faire est naturellement importune.”² Tout ce qui est effort, application, contention est pénible, car cela implique contrainte et violence. καὶ τὸ μὴ βίαιον (παρὰ φύσιν γὰρ ἢ βία, διὸ τὸ ἀναγκαῖον λυπηρόν, καὶ ὀρθῶς εἴρηται “πᾶν γὰρ ἀναγκαῖον πρᾶγμα ἀνιαρὸν ἔφυ”) τὰς δ' ἐπιμελείας καὶ τὰς σπουδὰς καὶ τὰς συντονίας λυπηράς: ἀναγκαῖα γὰρ καὶ βίαια ταῦτα »³ L'habituatio morale est donc nécessairement douloureuse dans les premiers temps de l'éducation, sauf si l'âme de l'enfant est exceptionnellement bien disposée⁴ ou que l'éducation se déploie dès le plus jeune âge. Car s'il est effectivement frustrant et douloureux pour tout enfant ou adulte intempérant de renoncer à la satisfaction d'un plaisir immédiat, l'habitude mise en place dès le plus jeune âge

¹ *EN* X, 10, 1179b32-34.

² Phrase que l'on retrouve en *EE* II, 7, 1223a30-33, attribuée à Événos de Paros.

³ *Rhét.* I, 11, 1370a9-13.

⁴ Cette précision est fondamentale puisqu'elle doit amener à récuser toute perspective sur l'habituatio morale aristotélicienne qui absolutiserait le rôle de la peine ou du plaisir. Les moyens pédagogiques que déploie l'éducateur aristotélicien sont en effet toujours fonction du sujet dont il a la charge, de son âge, de son tempérament, de sa cité, et donc *in fine* de sa nature et de l'éducation qu'il a pu déjà recevoir (que celle-ci soit bonne ou mauvaise). Nous retrouvons ici l'écueil évoqué dans le propos liminaire de ce chapitre, et dans lequel il est nécessaire de se garder de tomber : le corpus aristotélicien prend pour objet d'analyse aussi bien des sujets de droit – dont l'éducation peut se faire plus aisément en raison de leur bonne naissance – que des sujets de fait – dont l'éducation doit se faire par des principes davantage coercitifs. Les châtiments auxquels peut avoir recours le païdonome lorsqu'il éduque des enfants doivent en ce sens être distingués de ceux qui punissent les adultes de la cité censés avoir déjà reçu une éducation (quand bien même leur fonction serait analogue). La place plus ou moins prégnante du plaisir et de la peine dans l'éducation morale est en ce sens à la fois une question anthropologique *et* politique puisque l'enfant comme l'adulte sont à la fois des êtres naturels et des êtres politiques et que le législateur doit composer à la fois avec la nature et avec la situation politique dans laquelle il intervient. L'absolutisation du rôle du plaisir ou de la peine n'a donc pas de sens puisque la pédagogie aristotélicienne elle-même parvient à adapter aux sujets dont elle a la charge les moyens qui permettent efficacement d'atteindre sa fin. L'insistance d'Aristote sur le rôle du plaisir dans l'éducation dans les livres VII et VIII s'explique ainsi aisément par la nature favorable dont sont dotés les enfants dont il décrit le cursus pédagogique. Cela ne signifie pas que, dans une situation moins optimale (un naturel moins favorable, ou une première éducation déficiente) le rôle de la peine via la contrainte et la punition, ne soit pas renforcé. Nous reviendrons sur ce point déterminant pour la compréhension de la conception aristotélicienne de l'éducation.

rend l'acquisition de cette modération, avec le temps, non seulement plus aisée mais également plus agréable¹. Aristote le souligne explicitement : « [les jeunes] ne trouveront pas pénible ce qui est devenu une habitude familière – οὐκ ἔσται γὰρ λυπηρὰ συνήθη γενόμενα. »² De là découle la nécessité de la mise en place précoce des habitudes vertueuses qui permettront d'éduquer beaucoup plus aisément la partie appétitive de l'âme de l'enfant en rendant agréable aussi tôt que possible ce qui, au départ, ne l'est pas spontanément. En effet : « Tout ce qui est effort, application, contention est pénible, car cela implique contrainte et violence à moins qu'ils ne soient habituels ; car alors l'habitude les rend agréables. τὰς δ' ἐπιμελείας καὶ τὰς σπουδὰς καὶ τὰς συντονίας λυπηράς: ἀναγκαῖα γὰρ καὶ βίαια ταῦτα, ἐὰν μὴ ἐθισθῶσιν: οὕτω δὲ τὸ ἔθος ποιεῖ ἡδύ. »³ Dans le cas contraire, l'éducateur sera contraint d'user de châtiments ou de punitions d'autant plus douloureux qu'ils viendront contrarier avec une certaine violence une tendance ancrée de longue date. En effet « de façon générale, ce n'est pas, semble-t-il, à un argument que cède l'affection, mais à la violence qu'on lui fait – ὅλως τ' οὐ δοκεῖ λόγῳ ὑπέικειν τὸ πάθος ἀλλὰ βίῳ. »⁴ Les discours et les exhortations n'ayant aucune efficacité sur une âme marquée par une forme d'irrationalité passionnelle c'est en effet uniquement la perspective de la peine ou de la douleur qui peut conduire l'âme passionnelle à agir, au moins extérieurement, conformément à ce que commandent la loi et la vertu. « Le grand nombre en effet se rend à la contrainte plutôt qu'à un argument et aux châtiments qu'à l'attrait de ce qui est beau. οἱ γὰρ πολλοὶ ἀνάγκη μᾶλλον ἢ λόγῳ πειθαρχοῦσι καὶ ζημίαις ἢ τῷ καλῷ. »⁵ La possibilité de convaincre du bien-fondé de telle ou telle action vertueuse présuppose donc une forme d'habituación morale qui produit un état de docilité chez l'individu, état lui permettant d'être réceptif aux enseignements et aux exhortations de celui qui l'éduque. C'est à cette condition d'ailleurs que, d'une forme extérieure de conformation aux ordres d'un instructeur ou d'un pédagogue, l'individu pourra passer progressivement à une forme personnelle de comportement vertueux, par lequel la norme de l'action droite sera déterminée par le sujet lui-même de manière autonome et non par l'intermédiaire de ceux qui, de façon hétéronome, la formulaient pour lui dans un premier temps.

¹ Comme le signale L. Monteils-Laeng, *op. cit.*, p. 269 : « L'habitude apparaît ainsi comme une alternative à la violence frontale, tout en constituant une forme contrainte atténuée, car progressivement incorporée par une pratique répétée. Il reste que, dans la période dite d'habituación, l'habitude peut être vécue comme douloureuse. D'ailleurs, lorsque l'habitude ne fonctionne pas, on a recours à la violence de la punition ou du châtiment. Mais l'*ethos* conduit paradoxalement à une spontanéité fluide et libre qui substitue à la douleur de l'effort le plaisir. »

² *EN X*, 10, 1079b35-1080a1.

³ *Rhét.* I, 11, 1370a12-14.

⁴ *EN X*, 10, 1179b28-29.

⁵ *EN X*, 10, 1180a4-5.

Or sur ce point précisément, le rôle que jouent les plaisirs et les peines dans la pédagogie aristotélicienne et dans l'habituatio morale pose problème. En effet si c'est au départ en raison de la perspective d'une punition ou en espérant une récompense que l'enfant accomplit au moins extérieurement un acte modéré, juste, ou courageux, pourra-t-il un jour sortir de cette forme extrinsèque de motivation pour choisir l'acte vertueux pour lui-même ? Car Aristote répète à plusieurs reprises que l'acte vertueux, pour mériter pleinement ce qualificatif, doit être toujours visé comme fin et non comme moyen pour des fins qui lui seraient extrinsèques. Ainsi, rechercher le courage pour la reconnaissance de ses concitoyens¹, fuir la peur par la crainte du châtime, ou être généreux pour faire montre de sa fortune² ne constituent ni des actions ni des dispositions vertueuses³. Par quels biais une telle transition d'une forme à l'autre de motivation pourrait-elle alors avoir lieu ? Peut-elle réellement s'opérer sans solution de continuité ? Et ces deux formes de motivations doivent-elles être opposées aussi nettement dans la pédagogie aristotélicienne ? En définitive, la conception aristotélicienne du plaisir et son rapport à la nature de la vertu permettent-elles de faire de l'habituatio morale le lieu de la naissance, avec le temps et la répétition des actes, d'un désir de l'acte vertueux pour lui-même ? L'enjeu est ici à la fois de parvenir à exposer comment le plaisir et la peine permettent, dans l'habituatio, de rendre raison d'un réel progrès moral⁴ et de cerner ce qui constituerait une habituatio *correcte* à la vertu morale.

(b) Plaisir, habituatio et progrès moral

Lorsqu'il amorce sa réflexion sur le plaisir dans les premières pages du dernier livre de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote souligne d'emblée son rôle déterminant comme moyen de l'éducation des jeunes gens. Il affirme ainsi à son propos, pour justifier le choix de son objet d'étude : « il passe pour être lié de manière on ne peut plus intime au genre d'animal que nous sommes – μάλιστα γὰρ δοκεῖ συνακειῶσθαι τῷ γένει ἡμῶν⁵ » et poursuit ensuite : « C'est

¹ EN III, 7, 1115b12-13 ; 1115b23-24 ; 8, 1116a15-b3.

² EN IV, 2, 1122b6-7 ; 1123b24-6.

³ EN II, 3, 1105a30-33. R. Kraut, *op. cit.*, p. 236 : « It seems that one cannot be virtuous if one chooses virtuous acts because they bring on external goods (wealth, honor, etc.) or physical pleasures. »

⁴ Comme le souligne M. Jimenez, « Aristotle on Becoming Virtuous by Doing Virtuous Actions », *Phronesis*, vol. 61, 2016, p. 3-32, p. 23-24 : « The main problem is that the less continuity there is between the actions of the learners of virtue and the actions performed by virtuous agents, the more difficult it will be to understand how the repeated performance of the actions of the learner produces virtue. » Voir sur ce point : S. Broadie, *op. cit.*, p. 104 ; W. Hardie, *op. cit.*, p. 104-114.

⁵ EN X, 1, 1172a19-20.

pourquoi l'éducation des jeunes est comme le pilotage d'un navire qu'on orienterait par le plaisir et la peine. Il semble même d'ailleurs que le plus important pour l'acquisition de la vertu du caractère soit d'éprouver de la joie pour ce qu'on doit aimer et du dégoût pour ce qu'on doit détester, car ce sont là les affections qui, durant toute l'existence, sont d'un poids et d'une puissance décisive pour la vertu et l'existence heureuse. On décide en effet ce qui est agréable, mais on fuit ce qui est pénible. διὸ παιδεύουσι τοὺς νέους οἰακίζοντες¹ ἡδονῆ καὶ λύπῃ· δοκεῖ δὲ καὶ πρὸς τὴν τοῦ ἥθους ἀρετὴν μέγιστον εἶναι τὸ χαίρειν οἷς δεῖ καὶ μισεῖν ἃ δεῖ. διατείνει γὰρ ταῦτα διὰ παντὸς τοῦ βίου, ῥοπήν ἔχοντα καὶ δύναμιν πρὸς ἀρετὴν τε καὶ τὸν εὐδαίμονα βίον· τὰ μὲν γὰρ ἡδέα προαιροῦνται, τὰ δὲ λυπηρὰ φεύγουσιν. »² A l'aulne de cette affirmation il apparaît que tout l'enjeu pour l'éducateur est donc de parvenir à confronter de manière répétée celui dont il a la charge à des situations sollicitant la vertu tout en faisant en sorte que naisse en lui le désir personnel pour les belles actions et une forme de répulsion pour le vice. En d'autres termes il s'agit, par l'inculcation d'habitudes vertueuses, de faire en sorte que le sujet soit de lui-même porté vers l'accomplissement des choses belles et bonnes, qu'il s'écarte des actions vicieuses et laides et qu'il fasse tout cela sans autre considération que la recherche de la vertu elle-même. Or si c'est bien la recherche de ce qui est agréable qui fait décider et agir, il faut alors nécessairement que la perspective de bien agir soit, pour l'individu, la source d'un plaisir réel. Comment s'opère cette transition d'un plaisir extrinsèque à une forme intrinsèque de plaisir pris à l'action vertueuse ? Par la simple répétition habituelle de ces actes. La réponse aristotélicienne, qui n'en finit pas de susciter commentaires et interprétations, a de quoi surprendre par sa simplicité³, mais Aristote l'affirme nettement et à de très nombreuses reprises : « c'est [bien] en exécutant des actes justes que nous devenons justes, des actes tempérants qu'on devient tempérant et des actes courageux qu'on devient courageux. οὕτω δὴ

¹ Tricot précise dans sa note : « Le verbe οἰακίζειν, l. 21, est un terme de marine équivalent à κυβερνεῖν (*diriger à l'aide du gouvernail*) et qui a été appliqué à la vie morale. » Cela explique en partie la sur-traduction de R. Bodéüs (p. 497) et l'image qu'il déploie de l'éducation comme pilotage d'un navire.

² *EN X*, 1, 1172a20-26.

³ Elle conduit même certains à affirmer qu'Aristote se contente, sur cette question, de constater un fait empirique fondamental dont il ne ressent pas le besoin d'exposer les mécanismes psychologiques. W. Hardie, *op. cit.*, p. 105 : « The question then remains how non-virtuous actions done under direction of even under compulsion, produce virtues. To say, as Aristotle does in *EN II*, 1, that, while virtue is not an endowment of nature, we have a natural tendency to acquire virtue is, perhaps, only a way of saying that the thing does happen. » K. Kristjánsson, *op. cit.*, p. 47 : « The Aristotelian answer I have offered is basically this: both the psychological and the moral/political one are resolvable in practice. We know from experience that however theoretically puzzling this may seem habituated reason develops, if all is well, into critical reason, and heteronomously formed selfhood develops into a self that can make autonomous decisions. How this happens, in Aristotle's view – and this time I cite Peters rather than Aristote – “is a matter about which psychologists and practical teachers will have more to say than philosophers” (Peters 1981: 60). »

καὶ τὰ μὲν δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονες, τὰ δ' ἀνδρεῖα ἀνδρεῖοι. »¹ Pour tenter de comprendre toute la complexité de cette affirmation qui peut paraître presque naïve et expliquer les incompréhensions qu'une telle affirmation suscite relativement à la capacité de l'habitude, au départ établie grâce à des motifs extérieurs à l'amour de la vertu, à produire chez l'individu une disposition qui le conduit à rechercher la vertu pour elle-même, il convient de faire porter l'analyse sur deux aspects fondamentaux mais souvent méconnus de l'habituation : (a) la spécificité du paradigme à l'aune duquel Aristote pense un tel processus et (b) la nature particulière des plaisirs qu'elle engage.

Lorsqu'il pense le processus d'habituation morale, Aristote le compare explicitement au processus d'acquisition de compétences techniques, que ce soit la construction d'un bâtiment ou encore la pratique d'un instrument de musique comme la cithare. Au même titre que c'est en faisant ses gammes que l'on devient un bon musicien, et que c'est l'en construisant à de nombreuses reprises des bâtiments que l'on devient un bon bâtisseur, c'est donc en ayant l'opportunité de poser des actes vertueux que l'on peut acquérir progressivement la disposition en quoi consiste la vertu. Cela suppose bien entendu – nous y reviendrons – de disposer de bons professeurs ou de bons modèles qui permettent à l'élève de ne pas répéter bêtement les mêmes erreurs pour que la répétition de l'action produise une disposition dont la qualité est supérieure à celle qui avait permis de poser le premier acte. En effet s'« il y a similitude entre les actes et les états qui en procèdent. καὶ ἐνὶ δὴ λόγῳ ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἔξεις γίνονται² », cela implique en retour une attention toute particulière à la qualité même de chacun des actes qu'on pose par habitude puisque « les différences qu'ils comportent entraînent celles des états. τὰς τούτων διαφορὰς ἀκολουθοῦσιν αἱ ἔξεις. »³ L'exemple de la pratique musicale comme celui de la construction permettent donc de comprendre aisément que l'habituation morale n'est jamais une répétition mécanique, aveugle et irréfléchie de la même action, dans le même contexte, sans égard pour la manière dont l'acte vertueux précédemment posé a déjà contribué à restructurer la disposition qui permettra ensuite de réitérer l'acte en question⁴. Comme le souligne C. Romano : « Une adaptation aux circonstances exige une flexibilité et une souplesse qui se situent aux antipodes de tout mécanisme. »⁵ L'habituation est bien en ce sens un processus

¹ *EN* II, 1103a34-1103b2.

² *EN* II, 1, 1103b21-22.

³ *EN* II, 1, 1103b23. Voir également : *EN* II, 2, 1103b29-31 ; 1104a27-29 ; II, 3, 1104b19-21.

⁴ N. Sherman, art. cit., p. 247 : « to repeat cannot really mean to do the same action over and over again ».

⁵ C. Romano, art. cit., p. 190.

critique, sans quoi la possibilité même d'un progrès moral n'aurait aucun sens¹. En effet « même s'il est question de reproduire les actes du vertueux, il ne s'agit pas de répéter inlassablement une action similaire. C'est par une attitude critique à l'endroit de ses manquements passés que l'on peut progressivement intégrer et comprendre ce que doit être le comportement du vertueux. »²

Quel rôle joue alors le professeur relativement aux peines et aux plaisirs ? Il récompense l'étudiant pour ses actes vertueux, le punit lorsque ses actes contribuent à ancrer en lui une disposition qui ne correspond pas à la vertu et il lui explique sûrement également les causes de son erreur ou de son comportement inapproprié³. Car la répétition habituelle en elle-même d'une activité n'implique pas nécessairement que cette activité soit adéquatement menée. Aristote le souligne d'ailleurs très explicitement : « En effet, jouer de la cithare produit tantôt de bons, tantôt de mauvais citharistes, et des activités analogues, sortent les bâtisseurs ainsi que tous les autres artisans, bons ou mauvais, puisque bien bâtir fera de bons bâtisseurs, et mal bâtir, de mauvais. S'il n'en allait pas de la sorte, en effet, on n'aurait nul besoin de quelqu'un pour enseigner le métier tout le monde, au contraire, serait né bon artisan ou mauvais. Tel est donc aussi le cas des vertus. ἐκ γὰρ τοῦ κιθαρίζειν καὶ οἱ ἀγαθοὶ καὶ κακοὶ γίνονται κιθαρισταί. ἀνάλογον δὲ καὶ οἰκοδόμοι καὶ οἱ λοιποὶ πάντες: ἐκ μὲν γὰρ τοῦ εὖ οἰκοδομεῖν ἀγαθοὶ οἰκοδόμοι ἔσσονται, ἐκ δὲ τοῦ κακῶς κακοί. εἰ γὰρ μὴ οὕτως εἶχεν, οὐδὲν ἂν ἔδει τοῦ διδάξοντος, ἀλλὰ πάντες ἂν ἐγίνοντο ἀγαθοὶ ἢ κακοί. »⁴ Considérer l'habituation comme une simple routine qui ne produirait pas des dispositions toujours plus riches avec le temps et la répétition de l'acte, sur le plan affectif, conatif et cognitif, c'est ne pas prendre au sérieux l'analogie qu'Aristote déploie pourtant à de nombreuses reprises en comparant l'habituation à l'apprentissage des techniques. La répétition habituelle d'un mauvais geste technique au violon grèvera en ce sens la capacité à bien jouer par la suite tout comme le fait de régulièrement se comporter lâchement aggravera la disposition à la lâcheté de l'individu. Prendre au sérieux l'analogie implique donc de réaffirmer nettement que c'est bien *dans l'immanence même de la répétition des actions*

¹ N. Sherman, art. cit., p. 248 : « practice achieves progress to the extent that repetition is critical. » On retrouve déjà cette idée chez Bergson : H. Bergson, *Matière et mémoire*, in *Œuvres*, éd. du centenaire, PUF, 1959, p. 231 : « On a raison de dire que l'habitude s'acquiert par la répétition de l'effort ; mais à quoi servirait l'effort répété s'il reproduisait toujours la même chose ? » Nous reviendrons sur ce point.

² L. Monteils-Laeng, *Agir sans vouloir – Le problème de l'intellectualisme moral dans la philosophie ancienne*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 278.

³ Nous reviendrons par la suite sur le rôle du tuteur ou du modèle dans la compréhension du sens et de la valeur de l'action morale.

⁴ *EN* II, 2, 1103b8-13.

vertueuses que s'acquiert la vertu de caractère et que l'efficace propre de cette immanence est précisément ce en quoi consiste l'habituatio morale d'Aristote¹.

Quelle place alors accorder aux plaisirs et aux peines, qui, dans les premiers temps de la vie morale, contribuent à la formation du caractère en fournissant à l'individu des motifs extrinsèques de suivre un comportement vertueux ? Pour le comprendre il est nécessaire de ne pas se méprendre sur les différents types de plaisirs qui sont impliqués dans la vie morale, dans celle de l'enfant comme dans celle de l'adulte. Le plaisir procuré par le fait d'obtenir une récompense suite à un effort est en effet un plaisir extrinsèque à l'activité vertueuse elle-même, tout comme l'est la fuite du vice par la peur du châtime. Ces plaisirs ne peuvent donc être le signe de la vertu véritable puisqu'ils sont étrangers à celle-ci et qu'ils consacrent l'action vertueuse comme moyen en vue d'une fin. Pour autant ils peuvent dans les premiers temps être un moteur efficace pour familiariser l'enfant avec un acte qu'il n'aurait pas posé de sa propre initiative et qui précisément, à force d'être répété, conduira l'enfant à réaliser le plaisir propre qu'il contient. Comme l'explique très bien M. Burnyeat en comparant l'habituatio morale avec l'apprentissage du ski : « In the strong sense I learn that skiing is enjoyable only by trying it myself and coming to enjoy it. The growth of enjoyment goes hand in hand with the internalization of knowledge. »² C'est donc bien dans l'immanence de l'action elle-même que tout individu réalise la valeur de la moralité et le plaisir qui l'accompagne naturellement. Sur ce point spécifique, peu importe finalement, que ce qui ait poussé l'individu à agir justement ou courageusement dans les premiers âges de la vie soit un motif extrinsèque ou intrinsèque à la vertu elle-même : la seule chose qui importe réellement pour l'éducateur est de pouvoir faire agir aussi tôt que possible et autant que possible celui dont il a la charge de telle manière à ce qu'il goûte au plaisir de la fierté ressentie après un acte de bravoure, à la douceur d'un repas apprécié avec modération, ou à la joie que provoque en l'homme l'accomplissement d'une action juste et belle³. Comme le souligne M. Jimenez : « being able to experience and to enjoy the characteristic pleasures of virtue has a significant weight in facilitating the transformation that learners of virtue go through. »⁴ Or cela ne nécessite qu'une seule chose : l'habitude de poser de tels actes. En effet « sans agir de la sorte, nul n'a la moindre chance de devenir bon.

¹ Cette analogie admet aussi une limite qu'Aristote explicite en *EN* II, 3, 1105a26-33. Nous reviendrons longuement sur cette asymétrie entre l'acquisition de compétences techniques et celle de la vertu morale.

² M. Burnyeat, art. cit., p. 213.

³ Nous reviendrons plus tard sur ce point important, car souvent mal compris, dans les études aristotéliennes. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas une différence entre une forme plus positive (par l'incitation) et une forme plus négative (par la contrainte) d'éducation mais Aristote ne nous paraît pas affirmer le choix de l'une contre l'autre, et ce pour des raisons qui apparaîtront par la suite.

⁴ M. Jimenez, art. cit., p. 139.

ἐκ δὲ τοῦ μὴ πράττειν ταῦτα οὐδεὶς ἂν οὐδὲ μελλήσειε γίνεσθαι ἀγαθός. »¹ L'habituation morale paraît donc fournir à celui qui acquiert des habitudes l'occasion de se familiariser avec des actions réellement plaisantes dont il n'aurait pas pu saisir la bonté sans y avoir été conduit par un chemin d'éducation². Comme le souligne J. Annas : « Learning to be virtuous involves learning to take pleasure in virtuous activities ; the latter is not something added on to the former but it is part of it and bound up with it. »³ Demander comment fait un enfant pour expérimenter par lui-même le plaisir de la vertu par l'habituation extérieurement guidée est une question à laquelle Aristote fournit une réponse assez simple : c'est précisément l'habituation qui lui fournit l'occasion de le découvrir par lui-même à force d'agir comme il se doit sous le regard de ses parents et des pédagogues de sa cité⁴.

Comprendre le passage d'une forme extrinsèque à une forme intrinsèque de motivation dans l'action vertueuse implique donc de ne jamais perdre de vue le plaisir propre à l'activité vertueuse qu'Aristote affirme nettement mais qui est souvent négligé par les interprètes qui tentent de penser cette transition morale d'une forme extrinsèque à une forme intrinsèque de plaisir. Lorsqu'il s'interroge sur les opinions concernant le bonheur le Stagirite distingue en effet les plaisirs de la masse et ceux de ceux qui au contraire aiment la vertu : « Ainsi donc, si les choses qui plaisent à la masse sont en conflit avec cela, c'est parce qu'elles ne sont pas naturellement plaisantes. Mais ceux qui aiment ce qu'il est beau d'accomplir ont plaisir à ce qui est naturellement plaisant ; or telles sont les actions vertueuses ; de sorte qu'elles sont plaisantes à la fois pour eux et en elles-mêmes. τοῖς μὲν οὖν πολλοῖς τὰ ἡδέα μάχεται διὰ τὸ μὴ φύσει τοιαῦτ' εἶναι, τοῖς δὲ φιλοκάλοις ἐστὶν ἡδέα τὰ φύσει ἡδέα: τοιαῦται δ' αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις, ὥστε καὶ τούτοις εἰσὶν ἡδεῖαι καὶ καθ' αὐτάς. »⁵ Les actes vertueux ne manifestent donc leur caractère intrinsèquement plaisant qu'à ceux qui ont pris l'habitude de les reconnaître et de les réaliser comme il se doit, car « les actes justes sont plaisants si on est épris de justice et, globalement, les actes vertueux, si l'on est épris de vertu. τὰ δίκαια τῷ φιλοδικαίῳ καὶ ὅλως

¹ EN II, 3, 1105b11-12.

² J. Annas, *op. cit.*, p. 285-286 : « But it is wrong to think of pleasure as something that only the bad man goes in for while the good man has something better to aim at. What matters is not to avoid or minimize pleasure; this attitude is indeed castigated as a mistake. What is supremely important is to be right about pleasure, because it is only the appropriate pleasure that will lead in the right direction. »

³ J. Annas, *op. cit.*, p. 289.

⁴ C'est le drame du plus grand nombre qui n'a pas reçu d'éducation correcte et qui n'a jamais eu l'occasion d'être confronté par ses maîtres et législateurs, à la moralité elle-même : « quant à ce qui est beau et vraiment agréable, il n'en a même pas idée, puisqu'il n'y a jamais goûté. τοῦ δὲ καλοῦ καὶ ὡς ἀληθῶς ἡδέος οὐδ' ἔννοιαν ἔχουσιν, ἄγευστοι ὄντες. » (EN X, 9, 1179b15-16.)

⁵ EN I, 9, 1099a

τὰ κατ' ἀρετὴν τῷ φιλαρέτῳ. »¹ A l'inverse les activités qui plaisent à la masse manifestent une forme de plaisir dont l'artificialité s'explique par le fait qu'il vient masquer, comme une parure qui masquerait un défaut, la nature vicieuse ou laide des actions auxquelles ils s'adonnent. Le plaisir vil qu'ils ressentent masque ainsi le fait que les activités qu'ils déploient ne contiennent pas en elles-mêmes leur propre plaisir véritable².

Il est donc essentiel de ne pas placer tous les plaisirs sur le même plan si l'on souhaite rendre compte de leur rôle différencié dans l'habituatio morale qui produit la vertu de caractère. La fonction des plaisirs et des peines « extrinsèques » est en effet de rendre possible la familiarisation du sujet avec des actes dont la qualité même suscite, avec le temps et la répétition – c'est-à-dire grâce à l'habitude – un plaisir par nature supérieur³ et plus stable, car connaturel à la vertu. Comme le souligne G. Lawrence : « Habituation, in inculcating the human excellences, aims to bring us to enjoy and disenjoy the things we *should*, and this is a matter of coming to enjoy doing the fine and hating the base, *because* they are such. »⁴ C'est donc le caractère objectivement et intrinsèquement bon ou mauvais des actions vertueuses ou vicieuses qui, dans les faits, fonde la possibilité d'une recherche pour elle-même de la vertu alors même que les premiers pas de l'éducation usent de motivations extrinsèques en promettant des peines ou des récompenses. Viser la vertu pour elle-même c'est alors aussi viser en un sens le plaisir véritable lui-même, même si ce dernier n'est pas recherché comme fin de l'action pour autant. Le plaisir, en parachevant l'action vertueuse, manifeste sa beauté, sa noblesse et sa bonté et justifie, comme de l'intérieur de l'acte lui-même, la recherche de la vie heureuse⁵ et la

¹ EN I, 9, 1099a10-11.

² EN X, 5, 1175b24-28 : « Par ailleurs, ce qui distingue les activités, c'est que les unes sont honnêtes et les autres vilaines ; c'est aussi que les unes sont dignes de choix, les autres repoussantes et d'autres ni ceci ni cela. De semblables distinctions valent donc aussi pour les plaisirs, puisque à chaque activité correspond un plaisir propre. Ainsi donc, le plaisir propre à une activité vertueuse est honnête et le plaisir lié à une vilaine activité est mauvais. »

³ N. Sherman, art. cit., p. 253 : « although an individual's activities are imperfect, with the right opportunities and objects they can come to appreciate the full potentialities of the species. The pleasure of this imperfect actualization is a real pleasure, that is, a pleasure specific to the capacities of a human being, though a pleasure lesser in degree than that of the most perfect actualization. » Sur la hiérarchie des différents types de plaisir en fonction de l'activité : EN X, 4, 1174b18-24.

⁴ G. Lawrence, art. cit., p. 262.

⁵ EN X, 4, 1175a15-17 : « Quant au plaisir, il vient parachever leurs activités et donc aussi la vie à laquelle ils aspirent. Il est donc parfaitement rationnel qu'ils tendent aussi au plaisir puisque celui-ci vient parachever ce qu'est la vie aux yeux de chacun, c'est-à-dire ce qu'il apprécie. ἡ δ' ἡδονὴ τελειοῖ τὰς ἐνεργείας, καὶ τὸ ζῆν δὴ, οὗ ὀρέγονται. εὐλόγως οὖν καὶ τῆς ἡδονῆς ἐφίενται: τελειοῖ γὰρ ἐκάστῳ τὸ ζῆν, αἰρετὸν ὄν. »

connaturalité de la vie heureuse, de la vie plaisante et de la vie vertueuse¹. En effet, de ceux qui mènent des activités vertueuses Aristote dit que « leur existence n'a nul besoin par surcroît du plaisir comme d'un artifice ; au contraire, elle contient le plaisir en elle-même. οὐδὲν δὴ προσδεῖται τῆς ἡδονῆς ὁ βίος αὐτῶν ὥσπερ περιάπτου τινός, ἀλλ' ἔχει τὴν ἡδονὴν ἐν ἑαυτῷ. »² Pour vivre une telle existence, il est nécessaire de répéter, inlassablement, les actes vertueux qui en constituent la trame et qui ancrent en nous la disposition de caractère qui les rend possible en retour. C'est à cette condition que se révélera à celui qui agit correctement grâce aux habitudes acquises, et dans l'immanence de l'action, la valeur intrinsèque de la vertu *et* sa nature essentiellement plaisante. Ces deux aspects sont d'ailleurs, comme M. Burnyeat le souligne, les deux faces d'une même pièce : « learning to do and to take (proper) enjoyment in doing just actions is learning to do and to enjoy them for their own sake, for what they are, namely, just, and this is not to be distinguished from learning that they are enjoyable for themselves and their intrinsic value, namely, their justice and nobility (...) To understand and appreciate the value that makes them enjoyable in themselves I must learn for myself to enjoy them, and that does take time and practice – in short, habituation. »³ Les plaisirs véritables que l'on prend à l'activité vertueuse sont donc au cœur du progrès moral dans le processus habituel puisqu'ils permettent de rendre raison de cette intériorisation de la motivation du sujet éduqué et qu'ils manifestent la vertu elle-même. Cette connaturalité essentielle entre la vertu et le plaisir qui la parachève est d'ailleurs l'élément déterminant pour la compréhension de la possibilité du progrès moral puisque le plaisir naturel de toute activité favorise l'activité même qu'il accompagne : « car le plaisir qui est intimement lié [à l'activité] permet d'accroître l'activité⁴. En effet, l'on juge mieux de chaque sorte de choses et avec plus de rigueur lorsqu'on se livre à cette activité avec plaisir. Ainsi deviennent géomètres ceux qui ont de la joie à pratiquer la géométrie, et leur intelligence saisit avec plus de profondeur chaque sorte de problème. Mais c'est pareil pour les amateurs de musique ou d'architecture et pour tous les autres passionnés dans leurs disciplines respectives : ils font des progrès dans l'accomplissement de leur propre travail, s'ils y trouvent de la joie, et ce qui contribue à accroître leur progrès, ce sont les plaisirs qu'ils y prennent. Or les facteurs qui accroissent une chose lui sont intimement liés. συναύξει γὰρ τὴν ἐνέργειαν ἢ

¹ S. Broadie, *op. cit.*, p. 333 : « Enjoyment then, declares the value per se of *doing* what, by one's very doing of it, one claims to be good to do; and enjoyment necessarily announces its own goodness per se. »

² *EN I*, 9, 1099a15-16.

³ M. Burnyeat, *art. cit.*, p. 214-215.

⁴ R. Bodéüs, *EN*, p. 516 : « De ce point de vue, le plaisir joue un certain rôle de cause efficiente, non qu'il produise une activité, mais parce qu'il contribue à sa perfection. C'est à ce titre d'ailleurs que le plaisir peut entrer dans l'éducation comme un instrument de perfectionnement. »

οικεία ἡδονή. μᾶλλον γὰρ ἕκαστα κρίνουσι καὶ ἐξακριβοῦσιν οἱ μεθ' ἡδονῆς ἐνεργοῦντες, οἷον γεωμετρικοὶ γίνονται οἱ χαίροντες τῷ γεωμετεῖν, καὶ κατανοοῦσιν ἕκαστα μᾶλλον, ὁμοίως δὲ καὶ οἱ φιλόμουσοι καὶ φιλοικοδόμοι καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστοι ἐπιδιδόασιν εἰς τὸ οἰκεῖον ἔργον χαίροντες αὐτῶν: συναύξουσι δὲ αἱ ἡδοναί, τὰ δὲ συναύξοντα οἰκεῖα. »¹ Le progrès moral se nourrit donc de ses propres succès et des effets qu'il produit et contribue ainsi à ancrer la disposition vertueuse du sujet en le confortant dans ses choix. Comme l'explique bien A. Vakirtzis : « when the morally advanced agent performs a morally excellent action he is able to feel an appropriate pleasure from it. And this pleasure serves not only the purpose of crowning the agent's achievement of good action. It also confirms that her action is virtuous. Otherwise the agent should feel pain after performing such an action and certainly not pleasure. »² Le plaisir ou la peine ressentis à l'action vicieuse ou vertueuse constituent à ce titre le meilleur indice – σημεῖον – de l'état moral d'un sujet. En effet « on doit tenir pour indices des états vertueux le plaisir ou le chagrin qui s'ajoutent aux œuvres entreprises. Qui se garde, en effet, des plaisirs corporels trouve à cela même de la joie, est tempérant, tandis que celui qu'indispose cette réserve est intempérant. De même, qui affronte les périls redoutables et s'en réjouit ou, du moins, ne s'en trouve pas chagriné, est courageux, tandis que s'il s'en trouve chagriné, c'est un lâche. σημεῖον δὲ δεῖ ποιεῖσθαι τῶν ἕξεων τὴν ἐπιγινομένην ἡδονὴν ἢ λύπην τοῖς ἔργοις: ὁ μὲν γὰρ ἀπεχόμενος τῶν σωματικῶν ἡδονῶν καὶ αὐτῷ τούτῳ χαίρων σώφρων, ὁ δ' ἀχθόμενος ἀκόλαστος, καὶ ὁ μὲν ὑπομένων τὰ δεινὰ καὶ χαίρων ἢ μὴ λυπούμενός γε ἀνδρεῖος, ὁ δὲ λυπούμενος δειλός. »³ La manifestation la plus nette d'une habitude morale réussie résidera alors à la fois dans le plaisir pris à la vertu et dans la disposition permettant d'agir vertueusement avec toujours plus d'à propos : « En effet, lorsque nous prenons l'habitude de mépriser ce qui fait peur et de l'affronter, nous devenons courageux et c'est une fois que nous le serons devenus que nous serons surtout capables d'affronter ce qui fait peur. ἐπιζόμενοι γὰρ καταφρονεῖν τῶν φοβερῶν καὶ ὑπομένειν αὐτὰ γινόμεθα ἀνδρεῖοι, καὶ γενόμενοι μάλιστα δυνησόμεθα ὑπομένειν τὰ φοβερά. »⁴ Dans le processus d'habitude morale le plaisir et la peine jouent donc un rôle doublement essentiel : ils permettent d'aiguiller

¹ EN X, 4, 1175a30-36. Ce plaisir est d'ailleurs en un sens double : il est à la fois celui tiré de la réussite de l'acte *et* celui de l'acte lui-même. Comme le souligne D. Oderberg, *Moral Theory: A Non-Consequentialist Approach*, Oxford, Blackwell Publishers, 2000, p. 45 : « repetition inclines the agent towards the act concerned, since easy and efficient performance is intrinsically satisfying, reinforcing among other things the agent's confidence in his own skill and ability. »

² A. Vakirtzis, « Mimesis, Friendship, and Moral development in Aristotle's Ethics », *Rhizomata*, vol. 3, n° 2, 2015, p. 125–142, p. 134.

³ EN II, 2, 1104b3-8.

⁴ EN II, 2, 1104b1-3.

l'individu sur la voie de l'action vertueuse en constituant des moyens pédagogiques privilégiés de l'habituation du caractère de l'enfant comme de l'adulte, et sont également, pour tous, la matière même de la vie morale. L'on comprend ainsi ce qui conduit Aristote à affirmer à leur propos : « qui en fait bon usage, en effet, sera bon, et qui en fait mauvais usage sera mauvais. ὁ μὲν γὰρ εὖ τούτοις χρώμενος ἀγαθὸς ἔσται, ὁ δὲ κακῶς κακός. »¹ Et dans cette dynamique le législateur et le pédagogue jouent un rôle déterminant puisque ce sont eux qui doivent faire coïncider ce qui est plaisant pour chacun et ce qui est plaisant absolument. « Car est désirable le bien au sens absolu, mais pour une personne en particulier, c'est ce qui est bon pour elle : et les deux doivent s'harmoniser. C'est ce que fait la vertu ; et la science politique existe pour produire cette harmonie chez ceux où elle n'existe pas encore. ἔστι γὰρ αἰρετὸν μὲν τὸ ἀπλῶς ἀγαθόν, αὐτῷ δὲ τὸ αὐτῷ ἀγαθόν: ἃ δεῖ συμφωνῆσαι. καὶ τοῦτο ἡ ἀρετὴ ποιεῖ: καὶ ἡ πολιτικὴ ἐπὶ τούτῳ, ὅπως οἷς μήπω ἔστι γένηται. »² On comprend alors en quel sens le plaisir pris à l'action vertueuse confirme, manifeste et encourage à la fois sur la voie de la vertu lorsque le citoyen est accompagné par des maîtres vertueux dans une cité qui l'est aussi. Dans cette configuration l'éducation à la vertu rejoint la nature même de l'homme. En effet, « étant homme, tout être humain est bien disposé et sur cette voie, car, par nature, est bon pour lui ce qui est bon absolument. εὐθέτως δὲ καὶ πρὸ ὁδοῦ ἄνθρωπος ὢν (φύσει γὰρ αὐτῷ ἀγαθὰ τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ. »³ La fonction du pédagogue et du politique rejoint donc la nature profonde de l'homme en lui apprenant, grâce à l'habituation, à prendre du plaisir aux actions vertueuses, intrinsèquement et authentiquement bonnes et plaisantes à la fois⁴.

Aristote répète à plusieurs reprises que le plaisir est une donnée anthropologique fondamentale. En effet « dès le berceau, nous avons tous connu le plaisir, qui a grandi avec nous. C'est pourquoi il est difficile d'extirper cette affection, incrustée comme elle est dans

¹ *EN* II, 2, 1105a12-13.

² *EE* VII, 2, 1236b39-1237a3.

³ *EE* VII, 2, 1237a3-5.

⁴ Cette conception de l'éducation reprend d'ailleurs les éléments de l'éducation platonicienne exposés par l'Athénien dans les *Lois* II, 653a-c : « A vrai dire, je prétends que chez les enfants les premières sensations de leur âge sont le plaisir et la douleur, et que c'est en elles que la vertu et le vice commencent à être présents à l'âme, tandis que la réflexion et les opinions vraies qui présentent de la fermeté, c'est une chance pour quelqu'un d'y parvenir, même lorsqu'il approche de la vieillesse. Quoi qu'il en soit, l'homme qui possède ces biens et tout ce qu'ils renferment atteint la perfection. Dès lors j'entends par éducation l'éclosion initiale de la vertu chez l'enfant. Si le plaisir, l'affection, la douleur et la haine apparaissent donc comme il faut dans l'âme, avant qu'elle puisse en saisir la raison, et si, lorsque l'âme en a saisi la raison, ils s'accordent avec la raison pour reconnaître qu'elle a pris de bonnes habitudes, c'est cet accord qui constitue l'excellence dans sa totalité. Mais la partie de cette vertu qui concerne la formation au bon usage des plaisirs et des douleurs et qui fait que, du début à la fin, on prend en haine ce qu'il faut prendre en haine et qu'on chérit ce qu'il faut chérir, cette partie, si, après l'avoir isolée par la raison tu l'appelais "éducation", tu aurais raison, à mon avis, de l'appeler ainsi. »

l'existence. ἔτι δ' ἐκ νηπίου πᾶσιν ἡμῖν συντέθραπται: διὸ χαλεπὸν ἀποτρίψασθαι τοῦτο τὸ πάθος ἐγκεχρωσμένον τῷ βίῳ. »¹ Et c'est d'ailleurs sûrement parce qu'il « est ce qui touche le plus près à notre nature humaine – συνφκειῶσθαι τῷ γένει ἡμῶν »² qu'il constitue, dans sa relation à la vertu, le cœur de la vie éthique et qu'il permet de rendre raison à la fois du dynamisme propre au progrès moral dans l'habituation du caractère et du passage d'une forme extrinsèque à une forme intrinsèque de recherche de la vertu. Or dans cette recherche Aristote souligne fréquemment le rôle que jouent les modèles (pour l'acquisition de la vertu) et les professeurs (pour l'apprentissage des techniques auxquelles l'acquisition de la vertu est comparée) dans la mise en place de bonnes habitudes. En guidant l'âme dont ils ont la charge par des récompenses et des châtements mais en étant aussi surtout pour eux des modèles à suivre et à imiter, ces individus jouent un rôle déterminant dans le processus d'habituation. Il est d'ailleurs intéressant de constater que les lignes consacrées à l'amitié qui précèdent l'exposé aristotélicien sur le plaisir portent précisément sur la manière dont celle-ci contribue à former moralement les individus par l'imitation et par ce qu'on pourrait appeler une forme de « correction fraternelle » assimilable aux conseils ou aux exhortations des pédagogues : « les personnes honnêtes paraissent même s'améliorer au gré de leurs activités, grâce aussi aux corrections qu'ils s'apportent mutuellement, car ils se modèlent les uns sur les autres, prenant exemple sur les traits qui leur agréent. D'où le proverbe “Des gens de bien s'apprennent les bonnes manières.” δοκοῦσι δὲ καὶ βελτίους γίνεσθαι ἐνεργοῦντες καὶ διορθοῦντες ἀλλήλους: ἀπομάττονται γὰρ παρ' ἀλλήλων οἷς ἀρέσκονται, ὅθεν “ἐσθλῶν μὲν γὰρ ἅπ' ἐσθλά.” »³ Or tout comme la recherche du plaisir, la propension à imiter est une donnée anthropologique fondamentale, sur laquelle il convient maintenant de faire porter l'analyse pour éclairer à nouveau frais le processus d'habituation du caractère. Celle-ci paraît en effet, elle aussi, être à même de favoriser le passage, dans l'éducation, d'une forme immature à une forme mature de vertu éthique.

¹ *EN* II, 2, 1105a1-3.

² *EN* X, 1, 1172a20.

³ *EN* IX, 12, 1172a11-14.

VI. A. 3. HABITUATION ET IMITATION

Comprendre comment l'éducation des habitudes aboutit à l'établissement d'une disposition vertueuse stable et choisie pour elle-même en l'individu implique tout d'abord de souligner que l'imitation est une composante structurelle de l'habituatio n puisque l'acquisition de la vertu de caractère consiste à imiter de manière répétée le comportement de l'individu qui agit vertueusement¹ : « Ainsi donc, les faits accomplis sont dits justes et tempérants lorsqu'ils sont tels que les exécuteraient le juste ou le tempérant. D'autre part, l'homme juste et tempérant n'est pas celui qui les exécute sans plus, mais celui qui, les exécutant, agit encore dans les dispositions de ceux qui sont justes et tempérants. τὰ μὲν οὖν πράγματα δίκαια καὶ σώφρονα λέγεται, ὅταν ἦ τοιαῦτα οἷα ἂν ὁ δίκαιος ἢ ὁ σώφρων πράξειεν: δίκαιος δὲ καὶ σώφρων ἐστὶν οὐχ ὁ ταῦτα πράττων, ἀλλὰ καὶ ὁ οὕτω πράττων ὡς οἱ δίκαιοι καὶ σώφρονες πράττουσιν. εὖ οὖν λέγεται ὅτι ἐκ τοῦ τὰ δίκαια πράττειν ὁ δίκαιος γίνεται καὶ ἐκ τοῦ τὰ σώφρονα ὁ σώφρων. »² La définition générique de la vertu de caractère en atteste également, par la référence au modèle de l'homme prudent qu'elle contient : « Ainsi donc, la vertu est une disposition à agir d'une façon délibérée, consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée et comme la déterminerait l'homme prudent. ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὀρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν. »³ En quoi l'habituatio n peut-elle être alors considérée comme un processus mimétique ? Quel rôle la propension mimétique de l'homme joue-t-elle dans l'intériorisation des habitudes que l'éducateur inculque aux âmes dont il a la charge ? Et dans quelle mesure le modèle mimétique pourrait-il constituer un des paradigmes pour penser une forme authentique et correcte d'éducation du caractère ?

(a) Une anthropologie de l'imitation

Le rôle de la composante mimétique inhérente au processus d'habituatio n repose sur une caractéristique anthropologique qu'Aristote expose à plusieurs reprises dans son œuvre et

¹ H. J. Fossheim, « Habituation as *Mimesis* », in T. D. J. Chappell (ed.), *Values and Virtues: Aristotelianism in Contemporary Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 105-117, p. 111 : « Habituation involves establishing a character by first performing its characteristic actions. (...) For *mimesis* in habituation is about forming a character. »

² *EN* II, 3, 1105b5-10.

³ *EN* II, 6, 1106b36-1107a2. Nous reviendrons sur ce point déterminant et sur la traduction de la définition de la vertu.

qui permet, sur les plans poétique, éthique et gnoséologique d'expliquer la manière dont une certaine activité théorique et pratique de représentation structure et façonne l'être même de l'homme : l'homme est par nature un animal mimétique. Aristote l'établit nettement dans la *Poétique* lorsque, dans un texte dont la structure n'est pas sans rappeler le texte fameux de la *Politique* consacré à la nature politique de l'homme¹, il affirme que :

« les êtres humains sont dès leur naissance naturellement enclins à imiter, et cela précisément les distingue des autres animaux : l'homme est le plus enclin à imiter, et il fait ses premiers apprentissages au moyen de l'imitation. Et, tous, ils prennent naturellement plaisir aux imitations ou représentations², comme les œuvres d'art en témoignent : nous prenons plaisir à contempler les figurations, réalisées avec la plus grande exactitude, de choses qui, pour elles-mêmes, sont pénibles à voir, comme c'est le cas de l'apparence extérieure d'animaux particulièrement ignobles ou de cadavres. Ici aussi la raison en est que comprendre procure un très vif plaisir non seulement aux philosophes, mais aussi, de la même façon, aux autres hommes, même s'ils n'y ont qu'un accès limité. En effet, voir des figurations donne du plaisir pour la raison que, en les contemplant, on comprend par inférence ce qu'en est chaque élément, par exemple que ce personnage-ci, c'est Untel. τό τε γὰρ μιμεῖσθαι σύμφυτον τοῖς ἀνθρώποις ἐκ παίδων ἐστὶ καὶ τούτῳ διαφέρουσι τῶν ἄλλων ζώων ὅτι μιμητικώτατόν ἐστι καὶ τὰς μαθήσεις ποιεῖται διὰ μιμήσεως τὰς πρώτας, καὶ τὸ χαίρειν τοῖς μιμήμασι πάντας. σημεῖον δὲ τούτου τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ἔργων: ἂ γὰρ αὐτὰ λυπηρῶς ὀρῶμεν, τούτων

¹ Ces deux dimensions de l'être humain nous semblent particulièrement imbriquées. La manière dont Aristote pense les concepts de la *Poétique* dans les termes de l'éthique peut d'ailleurs justifier l'inscription – quoique non explicitée – de la première, dans le cadre d'une enquête plus largement politique. Sur cette dimension politique de la poétique : P. Donini, « "Mimèsis" tragique et apprentissage de la "phronèsis" », *Les Études Philosophiques*, n° 4, *La Poétique* d'Aristote : Lectures morales et politiques de la tragédie, oct. 2003, p. 436-450 : « étant donné que la poésie est une forme de *mimèsis* et que l'objet de la *mimèsis* est une action (cf. *Poét.* 2, 1448a1), et que l'action est analysée dans la *Poétique* à l'aide des mêmes concepts que dans ses *Éthiques* (bonheur, *telos*, plaisir, passions, caractères, *proairesis*) le point de vue à partir duquel Aristote s'apprête à examiner la poésie doit être le même que celui de ses *Éthiques*, et le sujet de ce traité renvoyer finalement à la philosophie pratique, éthique et politique. » Cette hypothèse sera confirmée par la suite lorsqu'il s'agira de réfléchir sur le rôle de la *mimèsis* musicale dans l'éducation. Sur le rapport qu'entretiennent la disposition mimétique et la disposition politique : M. Revault d'Allonnes, « L'homme d'Aristote : animal mimétique, animal politique », *Les Cahiers du GRIF*, n° 46, 1992, « Provenances de la pensée femmes/philosophie », p. 97-102.

² La traduction du terme μίμησις par « représentation » ne va pas de soi, comme l'a bien établi S. Halliwell, *The aesthetics of mimesis. Ancient texts and modern problems*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2002, 2^e partie, chap. 5-8.

τὰς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἠκριβωμένας χαίρομεν θεωροῦντες, οἷον θηρίων τε μορφὰς τῶν ἀτιμοτάτων καὶ νεκρῶν. αἴτιον δὲ καὶ τούτου, ὅτι μανθάνειν οὐ μόνον τοῖς φιλοσόφοις ἤδιστον ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὁμοίως, ἀλλ' ἐπὶ βραχὺ κοινωνοῦσιν αὐτοῦ. διὰ γὰρ τοῦτο χαίρουσι τὰς εἰκόνας ὀρῶντες, ὅτι συμβαίνει θεωροῦντας μανθάνειν καὶ συλλογίζεσθαι τί ἕκαστον, οἷον ὅτι οὗτος ἐκεῖνος. »¹

Trois éléments principaux ressortent de ce texte déterminant pour la compréhension de l'habituatio comme processus mimétique.

Le premier élément consiste en l'affirmation du caractère spontané, naturel et non-intentionnel de l'imitation. Le réflexe spontané du mimétisme chez l'enfant ne relève aucunement, par définition, d'une décision consciente ou d'une volonté explicite. L'enfant n'a pas à vouloir au sens fort, c'est-à-dire à décider d'imiter, pour conformer naturellement son comportement à ceux des individus qui l'entourent. L'imitation constitue donc un point de départ tout à fait naturel à l'habituatio dans un processus pédagogique parce qu'elle est à l'initiative même du sujet dont l'éducation est à faire et qu'elle permet de jouer sur une tendance native dont l'expression est d'autant plus facile qu'elle suscite chez celui qui la déploie un plaisir réel. La dynamique mimétique, assimilable à une force motrice², se renforce donc elle-même par le simple fait que sa satisfaction procure du plaisir et elle est originaire puisqu'elle précède toute forme d'intentionnalité³ dans l'acquisition de la vertu, du moins dans les premiers temps de l'éducation. La propension mimétique de la nature humaine est donc au fondement de la possibilité même d'une éducation par la conformation à des modèles par habituatio. Comme le souligne G. Lawrence : « Guidance, whether intentional or contextual, is only possible because human beings are primed to be affected this way, to be susceptible to being guided. They have an innate tendency to imitation and so are “in the business” of acquiring patterns, “rules”, ways of going on, of responding to such guidance. »⁴ Cette propension à l'imitation, inscrite dans la nature, est d'ailleurs en réalité davantage une nécessité qu'une possibilité, nécessité qui s'explique par l'incapacité structurelle des enfants à développer une forme de

¹ *Poét.* I, 4, 1448b5-17. *Rhét.* I, 11, 1371b4-10 : « Puisqu'apprendre et s'étonner sont choses plaisantes, les choses de cet ordre, nécessairement, le sont aussi, comme la représentation d'un objet (par exemple par la peinture, par la sculpture, par la poésie) et généralement tout ce qui est bien représenté, même si l'objet représenté en lui-même est désagréable. Ce n'est pas cet objet qui réjouit mais les raisonnements selon lequel on se dit : ceci, c'est telle chose, et il en résulte qu'on apprend quelque chose. »

² H. J. Fossheim, art. cit., p. 116 : « Mimesis has its dangerously misleading power over us, simply because it has power over us; mimesis can forcefully motivate us to go the wrong way, simply because it can forcefully motivate us. »

³ G. Lawrence évoque « a pre-intentional behaviour ». G. Lawrence, art. cit., p. 252.

⁴ Ibid.

rationalité qui leur permettrait de choisir d'agir volontairement et en pleine conscience dès le plus jeune âge : elle permet de pallier l'absence de déploiement de la raison dans les premiers âges de la vie¹. L'habituatio mimétique de l'enfant est donc appelée à la fois par l'inachèvement conjoncturel de sa nature², par la chronologie de son développement psychologique et par la dimension politique de son être³.

Le second élément qui ressort de la position aristotélicienne concerne la dimension à la fois formatrice et didactique du processus mimétique qui, littéralement, enseigne à l'individu comment devenir le modèle qu'on lui donne à imiter⁴. La formation du caractère par l'imitation⁵ n'est donc pas, là encore, qu'un simple mouvement mécanique de répétition mais bien un apprentissage progressif, lent, long et en partie critique. La capacité à imiter suppose en effet, lorsqu'elle se déploie dans l'enfance, une capacité discriminatoire permettant de sélectionner progressivement, dans le comportement d'autrui, les attitudes, les actions, les dispositions, les passions qui constituent le propre du modèle à imiter et donc à isoler, par un acte de représentation, les caractéristiques qui le définissent et qu'il s'agit de reproduire pour s'y conformer. L'habituatio mimétique est ainsi, en un sens littéral, une activité d'assimilation par laquelle l'imitateur tâche de devenir le même que celui qu'il imite, et par laquelle il acquiert, du coup, une certaine connaissance. Comme le souligne G. Scamaramuzzo : « Quando si fa l'attività mimesica si comprende quando si contempla l'attività mimesica fatta da altri si comprende. Questo si può giustificare facilmente se il movimento che agisce interiormente il soggetto è essenzialmente lo stesso, cioè se si sta, in entrambi i casi, agendo una mimesis: un processo che possiamo riconoscere come *as-similazione*. Aristotele sembra affermare che è nella natura umana il com-prendere per as-similazione. È l'attività mimesica, cioè quell'attività con cui ci rendiamo simili, che ci consente fondamentalmente di comprendere. »⁶ En se mettant

¹ EN III, 4, 1111b9 ; VI, 13, 1144b8.

² Cet inachèvement justifie que la vertu de l'enfant soit pensée relativement à celle de l'adulte qu'il n'est pas encore. *Pol.* I, 13, 1260a31-33 : « puisque l'enfant est inachevé, il est clair que sa vertu propre elle aussi ne se définit pas par rapport à lui, mais par rapport à la fin qui est la sienne, c'est-à-dire à celui qui le gouverne. ἐπει δ' ὁ παῖς ἀτελής, δῆλον ὅτι τούτου μὲν καὶ ἡ ἀρετὴ οὐκ αὐτοῦ πρὸς αὐτόν ἐστιν, ἀλλὰ πρὸς τὸ τέλος καὶ τὸν ἡγούμενον. »

³ Nous reviendrons sur ce dernier point dans les pages suivantes.

⁴ Cet enseignement, fruit de la *mimèsis* a été parfaitement étudié par P. Ricœur. Voir notamment : P. Ricœur, *Temps et récit*, t. 1 « L'intrigue et le récit historique », Paris, Points, 1991.

⁵ Le lien étroit entre l'imitation et le caractère est manifesté par le fait que la diversité de la poésie trouve son origine dans l'expression de certains caractères des poètes eux-mêmes : « La poésie se divisa selon le caractère propre des poètes : les plus nobles représentaient de belles actions, c'est-à-dire celles de gens comme eux ; les plus vulgaires représentaient celles de gens de peur de valeur. » (*Poét.* I, 4, 1448b24-27.)

⁶ G. Scamaramuzzo, « *Mimesis*: dalla riflessione teoretica alla prassi educativa », *Studi sulla formazione*, Firenze University Press, vol. 16, n° 1, 2013, p. 227-238, p. 232.

à la place de celui qu'il imite et en adoptant son regard et ses attitudes par un travail de projection, l'individu qui imite et apprend acquiert progressivement une connaissance de la vertu et des dispositions même dans lesquelles se trouve celui qui agit comme il se doit¹. Aristote l'explique parfaitement en soulignant que la pratique mimétique repose sur une forme d'inférence inductive² qui donne naissance à la fois à une compréhension et un apprentissage³ – *μανθάνειν*⁴ – des éléments saillants constitutifs de la réalité ou du modèle imité. La référence qu'il opère à la connaissance du philosophe et à celle limitée du commun des mortels en atteste et souligne bien que l'imitation possède une dimension cognitive puisqu'elle fait saisir, par la pratique et la représentation, une connaissance réelle de l'objet imité pour tout être qui imite. Le plaisir qui est pris à la connaissance, exposé dans les premières pages de la *Métaphysique*⁵, explique d'ailleurs sûrement en partie le plaisir pris à l'activité mimétique. Comme le souligne V. Betsakos : « imitation itself offers humans their first knowledge, while the pleasure caused by imitation is the pleasure of a cognitive process. »⁶ La « stimulation cognitive⁷ » que procure l'habitude mimétique et le plaisir qui y est lié justifient donc sa place centrale dans tout processus pédagogique et permettent donc de comprendre en quoi l'acquisition du caractère peut relever de dynamiques d'emblée intériorisées quoiqu'inconscientes.

Loin d'être anecdotique, cette précision est déterminante puisqu'elle permet d'esquisser un premier modèle pédagogique pour penser l'acquisition des vertus du caractère par l'habitude, modèle par lequel l'individu structure *de l'intérieur* son caractère conformément à ce qui est attendu de lui par ceux qui l'éduquent. La prise de conscience de l'importance de

¹ M. Hampson, « Imitating Virtue », *Phronesis*, vol. 64, n° 3, 2019, p. 292-320, p. 315 : « by imitating the virtuous agent and adopting her perspective, the learner gains a fuller appreciation of the fineness of virtuous action and does this by seeing those features of a given situation and action in which the action's fineness is manifested. Moreover, from this perspective she is enabled to read the situation and action in which she finds herself in terms of the opportunities they afford for fine action. »

² Processus inductif que l'on trouve également associé au verbe *μανθάνειν* chez Platon. *Euthydème*, 278a.

³ Le verbe *μανθάνειν* exprime à la fois ici l'idée d'un apprentissage et celle d'une compréhension. S. Halliwell, *op. cit.*, p. 160 et B. Nagle, *op. cit.*, p. 283.

⁴ *Poét.* I, 4, 1448b13. Sur le sens technique du verbe *μανθάνειν*, associé au verbe *συλλογίζεσθαι* : V. Betsakos, « Imitation and learning, Learning and pleasure, Aristotle, *Poetics 4* », *Dia-noesis: A Journal of Philosophy*, 7, 2019, p. 7-28. Ce plaisir de la compréhension est également celui que l'on retrouve dans la *mimésis* tragique. Sur ce point : P. Donini, art. cit., p. 442.

⁵ *Mét.* A, 982b21-24 : « Tous les hommes désirent naturellement savoir ; ce qui le montre, c'est le plaisir causé par les sensations, car, en dehors même de leur utilité, elles nous plaisent par elles-mêmes, et, plus que toutes les autres, les sensations visuelles. Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. σημεῖον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις· καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι' αὐτάς, καὶ μάλιστα τῶν ἄλλων ἢ διὰ τῶν ὀμμάτων. »

⁶ V. Betsakos, art. cit., p. 7-28.

⁷ B. Nagle, *op. cit.*, p. 286.

l'imitation spontanée de l'enfant dans le processus d'habituation permet ainsi de ne pas oblitérer, dans la reconstruction des étapes du déploiement de la moralité, les premiers mouvements et moments, pourtant cruciaux, de la structuration du caractère, par lesquels l'homme se développe concrètement¹, à la fois cognitivement et moralement, sans même s'en apercevoir et par une activité pratique qui, tout en étant inconsciente, est menée en première personne². Ces premiers mouvements sont de fait d'autant plus importants qu'ils ne relèvent pas d'une activité pleinement consciente et qu'ils jouent donc un rôle déterminant dans la structuration profonde – en tant qu'elle est première – de la moralité individuelle³. Car si c'est en partie par un processus mimétique que l'enfant agit et structure son caractère, il devient en un sens acteur indirect de sa propre moralité. C'est d'ailleurs l'oubli de la dimension foncièrement mimétique de l'habituation, notamment dans les premiers âges de la vie, qui conduit un certain nombre de commentateurs à considérer que l'habituation telle que conçue par Aristote ne permet pas de rendre raison du passage d'une forme extérieure d'inculcation de la vertu à une compréhension personnelle de la valeur des actes posés. L'analyse de J. Steutel et B. Spiecker nous paraît tomber parfaitement dans cet écueil. Dans leur article ils affirment ainsi que la seule manière dont la conception aristotélicienne de l'habituation « pourrait fonctionner⁴ » et réellement rendre raison des déterminations affectives, conatives et cognitives qui entrent en jeu dans l'acquisition de la vertu de caractère serait d'intégrer à l'économie général du processus, bien plus qu'Aristote ne le fait⁵, une composante mimétique. Cette

¹ Nous suivons sur ce point M. Burnyeat, art. cit., p. 206 dans son affirmation de la nécessité de ne pas perdre de vue ces commencements de la vie morale : « The very subject of moral philosophy is sometimes defined or delimited as the study of moral reasoning, thereby excluding the greater part of what is important in the initial – and, I think, continuing – moral development of a person. »

² H. J. Fossheim, art. cit., p. 115, l'explique bien à propos de l'imitateur : « His environment, and what it offers him for emulation, gradually forms him into something *the full meaning of which will become clear to him, if ever, then only later*. And, crucially, this can happen almost effortlessly, since his formation is mediated by his own desire. » Nous soulignons.

³ J. Annas, « Virtue, skill and vice », conférence présentée dans le cadre du Jubilee Centre for Character and Virtues à l'université d'Oxford en janvier 2016, p. 6 : « I cannot choose to learn from scratch since I begin learning when very young, before I am in a position to learn critically. I learn from various sources in the culture: role models, books, in large part my parents and local peers. » Texte accessible en ligne : <http://www.jubileecentre.ac.uk/userfiles/jubileecentre>.

⁴ Nous traduisons littéralement leur expression, J. Steutel et B. Spiecker, art. cit., p. 542.

⁵ J. Steutel et B. Spiecker, art. cit., p. 546 : « We have stressed the importance of the role of the tutor, probably much more than Aristotle would be inclined to do. » H. J. Fossheim, art. cit., p. 112, apporte une réponse convaincante à cette absence de traitement explicite et systématique par Aristote du rôle de l'imitation dans l'habituation morale : « Why, if *mimesis* is so important to the process of becoming good, is it not explicitly referred to in the *Ethics*? Part of the answer might be that Aristotle does not say much about the role of *mimesis*, because he just takes this role for granted. (Compare Plato's stress on *mimesis* as a principle of habituation in the *Republic*: here, as elsewhere, Aristotle takes Plato's work as a backdrop that is simply understood.) My claim is that Aristotle often presupposes models of thought that depend on the idea of *mimesis*, and that when we look closely at much of what Aristotle has to say

composante prendrait selon eux la forme d'un tuteur/modèle dont la supervision est censée amener l'enfant d'une forme extérieure à une forme intérieure de comportement vertueux à travers l'intériorisation des normes et des attitudes que rend possible la pratique mimétique. L'introduction de cette figure serait ainsi selon eux la seule manière, contrairement à ce qu'expose la théorie aristotélicienne, de rendre raison du passage d'une forme d'hétéronomie à une forme d'autonomie dans l'éducation du caractère puisqu'ils estiment que l'habitude est toujours imposée de l'extérieur et relève donc d'une dynamique mécanique. Or, tous les éléments exposés précédemment, ainsi que l'insistance du Stagirite sur le rôle de la musique et sa fonction mimétique dans la *παιδεία* authentique du régime selon ses vœux¹ – sur lequel nous reviendrons longuement – nous permettent d'affirmer le contraire, en soulignant qu'Aristote lui-même insiste très nettement, dans toutes ses réflexions sur l'éducation, sur le caractère central de la *μίμησις* dans l'acquisition des vertus éthiques². Car il apparaît clairement que c'est sûrement en partie la composante mimétique du processus d'habituation qui consacre la capacité de l'enfant à se conformer, certes inconsciemment et très progressivement au départ, mais bien *par lui-même* à des normes qui lui sont extérieures sans que cette conformation soit le produit d'une forme explicite de coercition ou d'imposition forcée d'un comportement moral qui ne lui est pas au départ spontané ou inné.

L'anthropologie aristotélicienne³, considérée sous cet angle⁴, semble ainsi faire de l'enfant un être plus prompt à imiter ceux qui l'entourent qu'à obéir à des normes qui lui seraient imposées de l'extérieur et qui auront toujours davantage de mal à lui faire saisir en première

about the ethical development of human beings, and at the framework of that development, we see a variety of *mimesis*-based structures and processes. »

¹ *Pol.* VIII, 5-7.

² A ce titre la manière dont N. Bowditch, par exemple, considère d'emblée l'habituation comme un processus structurellement mimétique nous paraît être la bonne façon d'aborder sa nature et son fonctionnement. N. Bowditch, art. cit., p. 316 : « according to Aristotle, the process by which one is habituated to virtue is, from a practical perspective (...) one that involves imitation and repetition. »

³ Dont les caractéristiques se retrouvent également, en ce qui concerne cette question, dans la pensée de Platon : *Rép.* 401b-402a ; 548c ; 590c-d. Sur ce point : M. E. Jonas, « Plato on the Necessity of Imitation and Habituation for the Cultivation of the Virtues », in D. Carr, J. Arthur, K. Kristjánsson (eds.), *Varieties of Virtue Ethics*, London, Palgrave Macmillan, 2017, p. 233-248. M. E. Jonas souligne que l'intellectualisme socratique de Platon n'implique pas, contrairement à ce que bon nombre de commentateurs estiment, que ce dernier compte pour quantité négligeable le rôle de l'imitation et de l'habitude dans l'acquisition des vertus de caractère.

⁴ Le tort de bon nombre d'études sur la structuration du caractère est précisément de ne considérer l'enfant *que* comme un être habité par des pulsions appétitives qu'il convient de contraindre, ou *uniquement* comme un être mimétique dont le caractère se structurerait aisément et presque spontanément en se conformant aux modèles de son environnement. La difficulté est donc de ne jamais absolutiser telle ou telle perspective pour rendre compte adéquatement de la complexité de la position aristotélicienne.

personne le sens ou le bien fondé de telle ou telle attitude ou de telle ou telle action¹. L'imitation dans cette perspective paraît être une voie particulièrement propice au déploiement de l'autonomie de l'individu en ce qu'elle le consacre nettement comme principe de ses actes en cultivant chez lui le goût d'agir *de lui-même* en imitant ceux qui sont les modèles incarnant la moralité que ses éducateurs souhaitent lui inculquer. Relativement à ce modèle mimétique, le modèle d'une conformation extérieure par la contrainte de la force, de la punition ou même la perspective plaisante de la récompense paraît moins propice à l'éclosion en l'individu d'un désir *personnel* pour la vertu puisque cette dernière risque alors, dans l'économie générale de l'action, de rester un bien instrumental qui n'est pas recherché pour lui-même². En effet une telle anthropologie mimétique semble plutôt fondatrice d'une certaine conception de l'éducation qui favorise, dans la mesure du possible et lorsque les sujets de l'éducation y sont réceptifs, l'usage de moyens pédagogiques incitatifs plutôt que coercitifs. Comme le souligne R. Curren : « the resistance of using force in education rests in the idea that reliance on force tends to undermine the development of responsiveness to reason, and the idea that force need be used only sparingly, since children are quite ready to imitate those who are praised and admired, and quite inclined to adopt the standards and way of life of those who take care of them. »³ Il ne s'agit pas pour l'instant d'établir si ces deux paradigmes pédagogiques sont compatibles dans la perspective aristotélicienne et quelle est la place respective que le Stagirite leur attribue dans sa conception de l'éducation du caractère, mais force est de constater que, là encore, dans ces deux paradigmes, les normes extérieures qui structurent l'environnement moral de l'individu (incarnées individuellement par des modèles personnels ou instanciées dans des lois impersonnelles, générales et coercitives auxquelles il convient d'obéir) jouent un rôle déterminant dans la formation morale du caractère de ceux qui y évoluent. Aristote ne cesse d'ailleurs de l'affirmer : puisque la mise en place d'habitudes vertueuses est plus que déterminante, puisqu'elle est le tout de l'affaire, il est fondamental que les modèles que l'enfant côtoie dans son foyer et que la cité donne à imiter soient dignes de l'être, et que ce dernier soit

¹ Une telle anthropologie permet ainsi de répondre aux interprètes qui estiment que, sous prétexte que l'enfant n'est pas capable d'être éduqué par une persuasion rationnelle dans son jeune âge, seul le modèle de la force brute permet de rendre raison de l'inculcation des bonnes habitudes. P. Simpson, art. cit. Cela ne signifie pas pour autant que la force ne joue pas un rôle important dans la structuration de la moralité, tant chez l'enfant que chez l'adulte. Nous y reviendrons.

² Elle est également moins propice en raison du caractère contre-nature de la contrainte que la violence fait à l'individu, qu'Aristote expose en *Rhét.* I, 11. Moins propice ne veut pas dire pour autant qu'elle est totalement contre-productive ou qu'elle n'est pas nécessaire dans la plupart des cas. Nous y reviendrons.

³ R. Curren, « Cultivating the intellectual and moral virtues », in D. Carr et J. Steutel (eds), *op. cit.*, p. 67-81, p. 75.

préservé des modèles vicieux. Car si l'enfant est en un sens au principe de ces imitations, on ne peut paradoxalement lui en imputer la responsabilité puisque le contenu de l'imitation produite doit tout ou presque à l'imité et rien à l'imitateur. C'est d'ailleurs pour cette raison que cette capacité et cette propension mimétiques sont une arme à double tranchant : l'enfant tend à imiter tout comportement ou toute attitude auxquels il est régulièrement confronté, indépendamment – du moins dans un premier temps – de la valeur morale des actes imités¹. Il est donc essentiel de faire en sorte que les modèles qui structurent contextuellement² sa moralité, tant dans le foyer que dans la cité, soient eux-mêmes vertueux ou expriment des vertus compatibles avec ce que l'éducation authentique commande³.

(b) Les modèles domestiques et amicaux

Le premier lieu dans lequel cette habitude mimétique déploie son efficacité est le foyer dont la fonction morale est à la fois de permettre à l'enfant d'être habitué aux actions belles et nobles, et de ne pas être exposé aux attitudes et aux comportements répréhensibles. La famille, comme institution pédagogique, a en effet une influence morale considérable : « c'est pourquoi c'est [en son sein] que se trouvent d'abord les commencements et les sources de l'amitié, de l'État et de la justice. διὸ ἐν οἰκίᾳ πρῶτον ἀρχαὶ καὶ πηγαὶ φιλίας καὶ πολιτείας καὶ δικαίου. »⁴ Elle est le premier lieu dans lequel le caractère se forge et elle expose l'enfant à des modèles qu'il imitera nécessairement et spontanément. Aristote le signale explicitement dans la *Politique* et rapproche cette dynamique naturelle du plaisir naturel que l'on prend à imiter les éléments qui ont originellement structuré notre environnement moral et auxquels on a pu être précocement exposé. En effet « dans tous les domaines nous aimons davantage ce qui vient en premier. C'est pourquoi il faut rendre étranger aux jeunes gens tout ce qui est mauvais, et surtout ce qui relève de la perversité et de la méchanceté. πάντα γὰρ στέργομεν τὰ πρῶτα μᾶλλον. διὸ δεῖ τοῖς νέοις πάντα ποιεῖν ξένα τὰ φαῦλα, μάλιστα δ' αὐτῶν ὅσα ἔχει ἡ μοχθηρίαν ἢ

¹ H. J. Fossheim, art. cit., p. 114-116 : « Although our mimetic nature has a motivational function, the noble is, of course, determined by other features than by its capacity for yielding mimetic pleasure. (...) Behind the desire to become this or that is the deeper and more general human desire simply to become (to be like) *whatever* is presented as an option for *mimesis*. »

² Nous distinguons, à la suite de G. Lawrence, art. cit., p. 251, la structuration contextuelle de la moralité de la structuration intentionnelle de la moralité. La seconde désigne le processus par lequel la volonté explicite d'un individu façonne le caractère d'un autre par des conseils, des exhortations ou des réprimandes. La première désigne la manière dont l'environnement dans lequel évolue un individu contribue à façonner de manière plus ou moins inconsciente, sa perception morale du monde.

³ Cette nécessité impérieuse, affirmée explicitement par Aristote, ne peut que conduire à affirmer le caractère central de la *mimésis* dans l'habitude du caractère.

⁴ *EE* VII, 10, 1242a40-1242b1-2.

δυσμένειαν. »¹ Concrètement cela implique que les enfants soient tenus le plus loin possible d'individus dont le comportement, le langage et les attitudes risquent – s'ils sont pris pour modèles – de pervertir leurs âmes encore très impressionnables, particulièrement réceptives aux sollicitations et stimulations extérieures, et incapables de déterminer par elles-mêmes les normes du bien². Ainsi « il revient aux surveillants des enfants de veiller au reste de leur emploi du temps et de faire en sorte qu'ils soient le moins possible avec des esclaves. Car à cet âge, et jusqu'à sept ans, ils sont nécessairement élevés à la maison. Il est donc vraisemblable que même à leur âge, ils puissent recevoir de ce qu'ils entendent et voient des choses indignes d'un homme libre. ἐπισκεπτέον δὲ τοῖς παιδονόμοις τὴν τούτων διαγωγὴν, τὴν τ' ἄλλην καὶ ὅπως ὅτι ἥκιστα μετὰ δούλων ἔσται. ταύτην γὰρ τὴν ἡλικίαν, καὶ μέχρι τῶν ἑπτὰ ἐτῶν, ἀναγκαῖον οἴκοι τὴν τροφήν ἔχειν. εὐλογον οὖν ἀπολαύειν ἀπὸ τῶν ἀκουσμάτων καὶ τῶν ὄραμάτων ἀνελευθερίαν καὶ τηλικούτους ὄντας. »³ Même les jeux et les histoires racontées, dans leur dimension mimétique, doivent être pensés comme ayant un rôle non négligeable dans l'habituatation morale et ne doivent être « ni indignes d'hommes libres, ni pénibles, ni relâchés. μήτε ἀνελευθέρους μήτε ἐπιπόνους μήτε ἀνειμένας. »⁴ En effet « toutes ces activités doivent préparer la voie aux occupations ultérieures ; c'est pourquoi il faut que les jeux soient, en majorité, des imitations des activités sérieuses ultérieures. πάντα γὰρ δεῖ τὰ τοιαῦτα προοδοποιεῖν πρὸς τὰς ὕστερον διατριβάς: διὸ τὰς παιδιάς εἶναι δεῖ τὰς πολλὰς μιμήσεις τῶν ὕστερον σπουδαζομένων. »⁵

Les comportements des individus qui entourent l'enfant sont d'ailleurs d'autant plus imités que l'ἦθος du modèle est crédible et légitime car reconnu comme source d'autorité⁶. Comme le souligne N. Sherman : « We learn best from those with whom we can identify and from those whom we value positively. »⁷ Certains avantages relatifs de l'éducation parentale sur l'éducation par les lois de la cité, du moins pour ce qui est de la propension mimétique des enfants, en attestent. En effet la force de l'autorité parentale peut s'appuyer sur une affection

¹ *Pol.* VII, 17, 1336b33-35. Juste avant d'exprimer cette idée, Aristote a évoqué, en *Pol.* VII, 17, 1336b27-31 l'exemple parlant de l'acteur Théodore : « Sans doute, en effet, Théodore, l'acteur tragique, n'a pas mal parlé en disant que jamais il n'avait laissé quelqu'un le précéder en scène, pas même un des acteurs de peu de valeur, parce que les spectateurs se pénètrent de ce qu'ils ont entendu en premier. »

² H. J. Fossheim, art. cit., p. 116 : « Rather it is the fact the child has a yet no proper understanding of what is truly horrible or vile that makes the protection so important. »

³ *Pol.* VII, 17, 1336a39-1336b4.

⁴ *Pol.* VII, 17, 1336a29-30.

⁵ *Pol.* VII, 17, 1336a32-34.

⁶ L'admiration portée aux modèles est ainsi un élément important de l'efficacité de l'habituatation mimétique. Sur le rôle de l'admiration dans ce processus : L. Zagzebski, *Exemplarist Virtue Theory*, New York, Oxford University Press, 2017, p. 30-59.

⁷ N. Sherman, art. cit., p. 42.

naturelle¹ des enfants pour leurs parents qui rend d'autant plus efficace l'habituatio n par l'imitation du comportement de ceux qui sont en charge de leur éducation². Ces derniers ne se contentent pas, d'ailleurs, de vivre conformément aux normes du bien pour que les imitations que leurs enfants feront d'eux les rendent vertueux. L'habituatio n suscitée par le désir mimétique que l'attitude vertueuse d'un parent produit chez son enfant s'accompagne sûrement, cela va de soi, des justifications et des explications qui permettent à l'enfant de comprendre et de discerner la valeur et la justesse, ou au contraire l'erreur, des actions effectuées ou des passions ressenties. L'imitation, tout comme l'habituatio n dont elle est une des modalités, n'est donc pas nécessairement muette et le rôle des figures tutélaires du foyer imitées dans l'habituatio n ne s'arrête sûrement pas – pour ce qui est de l'attitude mimétique – à un rôle de pur témoignage. Là encore N. Sherman a raison de préciser dans sa reconstruction du processus de la fabrication du caractère qu'Aristote « would probably object to the practice of the parent who says “Do this, don't do that” without further descriptions or explanations. The child can legitimately ask “why” and some description and explanation will be in order... »³

Cette affection naturelle qui pousse à l'imitation se retrouve également dans l'importance des amitiés que nouent les jeunes gens et dans l'émulation⁴ à laquelle elle peut donner lieu dans la recherche de la moralité⁵ ou au contraire dans la poursuite du vice. Aristote

¹ Cette affection naturelle entre parents et enfants se retrouvent également dans le monde animal. Sur ce point : E. Belfiore, « Family Friendship in Aristotle's Ethics », *Ancient Philosophy*, vol. 21, 2001, p. 113-132, p. 115.

² En *EN X*, 10, 1180b3-7 Aristote établit ainsi une analogie entre les lois et les mœurs de la cité d'un côté et les arguments paternels et les habitudes du foyer de l'autre. Or la force des arguments paternels : « est encore plus grande [que celle des lois] vu les liens de parenté et les marques de bienfaisance, car on peut compter au préalable sur l'affection des enfants et leur inclination naturelle à obéir à leurs parents. » Cette confiance d'Aristote en l'autorité naturelle que suscitent les pères de famille n'implique pas, comme le précise justement R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 112, qu'il fasse confiance à leur sagesse. Nous reviendrons sur ce point.

³ N. Sherman, *op. cit.*, p. 172-173.

⁴ L'émulation est définie par Aristote en *Rhét.* II, 11, 1388a29-38 : « l'émulation est une souffrance due au spectacle de la présence, chez des êtres naturellement semblables à soi, de biens qui sont source d'honneur et que l'on peut acquérir soi-même, souffrance ressentie non parce que ces biens appartiennent à un autre mais parce qu'ils n'appartiennent pas aussi à soi (c'est la raison pour laquelle l'émulation est chose honnête et le fait des honnêtes gens, alors que l'envie est vile et le fait de gens vils, car l'un se met lui-même, sous l'effet de l'émulation, en état d'obtenir les biens, tandis que l'autre, par envie, cherche à empêcher son prochain de les avoir.) » Sur le rôle important de l'émulation dans la structuration du caractère des jeunes notamment : K. Kristjánsson, *op. cit.*, chap. 7 « Emulation: An Aristotelian Virtue for the Young », p. 99-111. Le phénomène particulier de l'imitation morale est désigné par l'expression « emulative imitation » par M. Hampson, *art. cit.*, pour le démarquer des autres types d'imitation (picturale, linguistique, dramatique) évoqués dans le corpus aristotélicien.

⁵ *Rhét.* II, 11, 1388b10-12 : « Si sont objet d'émulation les biens distingués, ce sera nécessairement le cas des vertus, ainsi que des biens utiles et sources de bienfaits pour les autres, car on honore les

fait même de cette émulation une des raisons de l'utilité de l'amitié dans la vie. En effet, les amis « permettent à ceux qui sont à la fleur de l'âge, d'exécuter leurs belles actions. « À deux, allant de pair », on est en effet plus capable de penser et d'agir. τοῖς τ' ἐν ἀκμῇ πρὸς τὰς καλὰς πράξεις: “σύν τε δὺ' ἐρχομένω:”¹ καὶ γὰρ νοῆσαι καὶ πράττειν δυνατώτεροι. »¹ L'identification aux figures qui nous accompagnent et que l'on tient en estime joue ainsi sûrement un rôle non négligeable dans l'intériorisation des normes comportementales et donc dans l'acquisition d'un certain caractère. Dans cette perspective l'amitié possède une fonction spécifique puisqu'elle offre aux amis qui s'imitent un modèle non hiérarchique de conformation du caractère dans lequel l'identification est du coup nécessairement facilitée². En effet : « on peut encore retirer quelque entraînement à la vertu de la vie en compagnie des hommes de bien, comme le soutient Théognis. γίνοιτο δ' ἂν καὶ ἄσκησις τις τῆς ἀρετῆς ἐκ τοῦ συζῆν τοῖς ἀγαθοῖς, καθάπερ καὶ Θέογνις φησιν. »³ Car si l'ami est bien « un autre soi-même⁴ », il offre une fenêtre particulièrement précieuse pour celui qui façonne son caractère et cherche à déployer en lui une vertu similaire à celle de son ami. Et là encore l'activité mimétique produit une dynamique qui favorise ou écarte de la vertu en fonction de la qualité des dispositions du sujet imité : « l'amitié qui réunit les vilains devient mauvaise car ils partagent des actions viles, tout en étant des amis

bienfaiteurs et les hommes de bien. εἰ δ' ἐστὶν ζηλωτὰ τὰ ἔντιμα ἀγαθὰ, ἀνάγκη τὰς τε ἀρετὰς εἶναι τοιαύτας, καὶ ὅσα τοῖς ἄλλοις ὠφέλιμα καὶ εὐεργετικά (τιμῶσι γὰρ τοὺς εὐεργετοῦντας καὶ τοὺς ἀγαθοὺς). »

¹ *EN VIII*, 10, 1155a14-16. R. Bodéüs, *EN*, p. 408, n. 1 précise que la citation est une allusion à Homère (*Il. X*, 224) chez qui Diomède sollicite un compagnon pour aller reconnaître le camp des Troyens.

² Pour une présentation plus complète du rôle spécifique de cette amitié horizontale et ce qu'elle apporte dans l'habitué du caractère, notamment par différence d'avec l'imitation verticale des figures tutélaires et des modèles : K. Kristjánsson, « Aristotelian Character Friendship as a “Method” of Moral Education », *Studies in Philosophy and Education*, vol. 39, 2020, p. 349-364 ; A. Vakirtzis, art. cit. p. 125-142 et D. Hoyos-Valdés, « The notion of character friendship and the cultivation of virtue », *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 48, 2018, p. 66-82. Celle-ci estime que : « The cooperative dimension of character friendship, facilitated by certain equality of power between friends and the concomitant emotions, is something that a role model cannot provide. This dimension constitutes the perfect arena for the training of reason through discussion, and functions as a bridge between the habituation for virtue at home and the public life that implies an important cognitive step further in virtue development. » (p. 78-79). Les interprétations de ces trois commentateurs, malgré leurs différences, soulignent toutes que l'habitué par l'imitation amicale fournit un paradigme original (et produit donc des déterminations inédites pour le sujet) dans la pensée aristotélicienne de l'éducation.

³ *EN IX*, 9, 1170a11-13.

⁴ Cette idée se retrouve en de nombreux lieux des traités éthiques aristotéliciens : *EE VII*, 12, 1245a29 ; 1245a34 ; *EN VIII*, 14, 1161b27-29 ; *IX*, 4, 1166a29-32 ; *IX*, 9, 1169b4-7 ; 1170b5-7 ; *MM* 1213a11-13 ; 1213a23-24. Cette identité dans l'altérité se déploie à travers des paradigmes différents dans le cadre de l'amitié familiale et dans le cadre de l'amitié entre citoyens. La mimésis de l'enfant n'est donc pas de même nature que la mimésis qui se déploie dans la relation amicale. Sur cette différence : E. Belfiore, art. cit. Sur la valeur morale et pédagogique de l'amitié : K. Kristjánsson, « Learning from Friends and Terminating Friendships: Retrieving Friendship as a Moral Educational Concept », *Educational Theory*, vol. 70, n° 2, 2020, p. 129-149.

instables, et ces personnes deviennent mauvaises en cherchant à se ressembler les unes les autres. L'amitié qui réunit les gens honnêtes en revanche devient honnête, tout en grandissant au gré de leurs fréquentations, et les personnes honnêtes paraissent même s'améliorer au gré de leurs activités, grâce aussi aux corrections qu'ils s'apportent mutuellement, car ils se modèlent les uns sur les autres, prenant exemple sur les traits qui leur agréent. D'où le proverbe : « Des gens de bien s'apprennent les bonnes manières. » γίνεται οὖν ἡ μὲν τῶν φαύλων φιλία μοχθηρά (κοινωνοῦσι γὰρ φαύλων ἀβέβαιοι ὄντες, καὶ μοχθηροὶ δὲ γίνονται ὁμοιοῦμενοι ἀλλήλοις), ἡ δὲ τῶν ἐπιεικῶν ἐπιεικῆς, συναυξανομένη ταῖς ὁμιλίαις: δοκοῦσι δὲ καὶ βελτίους γίνεσθαι ἐνεργοῦντες καὶ διορθοῦντες ἀλλήλους: ἀπομάττονται γὰρ παρ' ἀλλήλων οἷς ἀρέσκονται, ὅθεν «ἐσθλῶν μὲν γὰρ ἅπ' ἐσθλά.» »¹ Le cercle vertueux de l'amitié fondée sur la vertu manifeste donc parfaitement l'imbrication des dynamiques mimétiques et hédoniques dans l'établissement d'une vertu de caractère toujours plus ancrée. L'ami incarne ainsi une des nombreuses figures sur lesquelles repose l'efficace propre de l'habituatio morale dans la structuration du caractère.

Et si les premiers moments de notre travail avaient permis d'établir comment la figure héroïque de l'épopée homérique avait en partie laissé place à une formulation moins personnelle et plus rationnelle des normes morales (notamment à travers l'établissement progressif d'un « idéal » de justice pensé à partir de la forme même de l'homme² et exprimé dans des lois impersonnelles), force est de constater que la pensée aristotélicienne de l'éducation ne perd jamais de vue l'incarnation de la moralité dans des figures assumant, à des degrés divers, des rôles de modèles³. Loin d'être cantonnées à une fonction strictement illustrative ces formes incarnées de la vertu jouent un rôle moteur dans la structuration du caractère et attestent de la dimension mimétique de l'habituatio morale⁴. Comme le souligne L. Monteils-Laeng : « Tout au long de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote convoque des exemples (*paradeigma*) qui sont

¹ EN IX, 12, 1172a8-14.

² W. Jaeger, *op. cit.*, p. 350, à propos de l'avènement de l'idéal des Sophistes : « L'éducation a toujours besoin d'un modèle ; et, à cette époque, comme les modèles traditionnels se désagrégeaient et passaient de mode, elle choisit, pour les remplacer, la *forme* de l'homme : elle devint formelle. » C'est lui qui souligne.

³ N. Sherman, art. cit., p. 36 : « Virtue, on the Aristotelian view, is embodied, made concrete in the flesh. To make virtuous living a goal is to think about virtue actualized, in a person or persons whom one can identify with and appreciate as sharing some of one's life circumstances. » A. Kosman, « Acting: *Drama as the Mimesis of Praxis* » in A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 51-72, p. 61 : « Virtue is itself shaped by the impersonation of the virtuous. »

⁴ Il faut donc sérieusement nuancer l'affirmation de W. Jaeger selon laquelle l'apparition des lois dans la pensée grecque contribue à évacuer de l'éducation toute référence à des modèles imités. W. Jaeger, *op. cit.*, p. 359 : « Or, ce facteur personnel de l'imitation (μίμησις) disparaît une fois que les lois se chargent de fournir le modèle. »

autant des modèles. L'exemple en éthique se constitue en modèle à imiter.»¹ Et leur convocation est d'ailleurs d'autant plus importante que le Stagirite «ne livre pas de prescriptions générales, un acte vertueux étant toujours conditionné par des paramètres singuliers².»

Cette propension mimétique est donc une donnée avec laquelle l'éducateur peut composer pour favoriser, à partir d'une tendance spontanée, l'intériorisation des normes morales et de la vertu. Or ces normes morales ne sont pas formulées au sein du foyer mais bien dans la cité elle-même, à travers les lois et la forme que prend la constitution. Et si les modèles eux-mêmes conforment leurs comportements sur celui des lois, cela signifie qu'*in fine* le rôle de la *mimésis* dans l'habituatio morale ne se cantonne donc pas à la sphère domestique. Elle déploie également son efficace au-delà, dans la cité elle-même par le biais des lois. En effet, si l'environnement domestique contribue de manière déterminante à structurer la moralité individuelle, le rôle de la cité est également mis en avant par Aristote dans l'habituatio mimétique à travers l'efficace littéralement fondamentale des lois, puisque «c'est grâce aux lois que nous pouvons devenir hommes de bien – εἰ διὰ νόμων ἀγαθοὶ γενοίμεθ' ἄν.»³

(c) Le rôle de la loi : première approche

Pourquoi les lois jouent-elles un rôle fondamental dans l'habituatio morale ? Parce qu'il est extrêmement difficile, Aristote le souligne fortement à la fin de l'*Éthique à Nicomaque*, d'inculquer à quiconque de bonnes habitudes sans le soutien précoce et constant de toute la communauté politique elle-même : «Mais bénéficier dès la jeunesse d'un entraînement correct à la vertu est difficile sans avoir été élevé sous des lois qui entraînent dans le même sens. En effet, vivre avec tempérance et fermeté ne plaît pas au grand nombre, surtout quand on est jeune. C'est la raison pour laquelle des lois doivent avoir établi la manière d'être élevé et dont il faut se conduire, car les jeunes alors ne trouveront pas pénible ce qui est devenu une habitude familière. ἐκ νέου δ' ἀγωγῆς ὀρθῆς τυχεῖν πρὸς ἀρετὴν χαλεπὸν μὴ ὑπὸ τοιούτοις τραφέντα νόμοις: τὸ γὰρ σωφρόνως καὶ καρτερικῶς ζῆν οὐχ ἡδὺ τοῖς πολλοῖς, ἄλλως τε καὶ νέοις. διὸ νόμοις δεῖ τετάχθαι τὴν τροφήν καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα: οὐκ ἔσται γὰρ λυπηρὰ συνήθη γενόμενα.»⁴ La loi structure ainsi l'habituatio à la fois en établissant les règles relatives à

¹ L. Monteils-Laeng, *op. cit.*, p. 269.

² L. Monteils-Laeng, *op. cit.*, p. 269-270. Nous reviendrons sur ce point déterminant lorsque nous évoquerons la figure du *phronimos*.

³ *EN X*, 10, 1180b25.

⁴ *EN X*, 10, 1179b31-1180a1.

l'éducation des jeunes gens, mais également en énonçant clairement ce qui doit ou ne doit pas être fait dans le foyer comme dans la cité. Elle contribue ainsi doublement à l'éducation des citoyens en formalisant les éléments constitutifs de la moralité collective et individuelle et en se donnant les moyens qu'elle soit effectivement déployée et réalisée concrètement par la vie des citoyens eux-mêmes. Dans cette perspective l'éducation doit être adaptée à l'esprit de la constitution si le législateur souhaite facilement inculquer des habitudes aux habitants de la cité : « Il faut, en effet, dispenser une éducation adaptée à chaque constitution, car les mœurs propres de chacune ont d'ordinaire pour effet à la fois de la préserver et de l'établir dès l'origine. τὸ γὰρ ἦθος τῆς πολιτείας ἐκάστης τὸ οἰκεῖον καὶ φυλάττειν εἴωθε τὴν πολιτείαν καὶ καθίστησιν ἐξ ἀρχῆς. »¹ La corrélation qu'Aristote établit entre les lois et les mœurs permet de comprendre en quoi l'efficace de la loi dans l'habituatation se déploie en partie de manière diffuse et implicite dans la cité, par des biais détournés, en faisant adopter ou au contraire rejeter aux uns et aux autres des comportements qui sont naturellement imités et reproduits par les gens qui les côtoient. Comme l'explique parfaitement G. Lawrence : « There are certain human contexts or frames – political, social and domestic – in which a person or child is placed and where the context itself supplies, or resonates with, guidance, a sense of what is done and not done, a sense of *implicit* expectation – a sense of what behaviour will be met with smiles and what with frowns, of what moves will be appreciated and what not. »² Dans l'établissement d'un tel contexte ou d'un tel cadre, les lois et la constitution sont d'une importance primordiale puisqu'elles établissent, comme fins, les normes de ce qui est juste et bon pour la cité comme pour l'individu et qu'elles permettent, comme moyens coercitifs, de faire en sorte que les justes conduites et habitudes soient bien adoptées par l'ensemble des citoyens. C'est d'ailleurs la tâche explicite qu'Aristote assigne à tout législateur : « l'affaire du législateur sera : comment devient-on homme de bien, par quelles pratiques habituelles, et quelle est la fin de la vie la meilleure ? τοῦτ' ἂν εἴη τῷ νομοθέτῃ πραγματευτέον, ὅπως ἄνδρες ἀγαθοὶ γίνωνται, καὶ διὰ τίνων ἐπιτηδευμάτων, καὶ τί τὸ τέλος τῆς ἀρίστης ζωῆς. »³

Cette efficace de la loi dans l'habituatation morale ne se déploie d'ailleurs pas uniquement dans la cité puisque les normes légales s'appliquant dans la communauté politique sont censées, dans la perspective aristotélicienne, être traduites et transmises par la médiation de l'autorité

¹ *Pol.* VIII, 1, 1337a14-16.

² G. Lawrence, art. cit., p. 251. Voir également N. Sherman, art. cit., p. 257 : « Aristotle's account is antithetical to any view which regards character as the maturation of internal capacities independent of a significant interaction with the environment. »

³ *Pol.* VII, 14, 1333a14-16.

paternelle auprès des membres du foyer¹. Il faut donc, sur ce point, récuser une certaine interprétation des dernières pages de l'*Éthique à Nicomaque* concernant les mérites relatifs de l'éducation privée et de l'éducation publique. Celles-ci sont souvent lues comme exposant les mérites d'une éducation dont le contenu serait déterminé par le père par rapport à ceux d'une éducation dont le contenu serait déterminé par le législateur. Or l'opposition entre ces deux types d'éducation porte en réalité pour le Stagirite non pas tant sur le contenu (toujours établi par le législateur dans la perspective aristotélicienne²) mais sur les modalités les plus efficaces de sa transmission auprès de tous les membres de la cité, enfants comme citoyens. Le mérite relatif de l'éducation parentale est donc de pouvoir plus aisément relayer – en raison de l'affection naturelle que leur portent les enfants – les prescriptions et les habitudes de conduite que détermine le législateur de la cité³. Comme l'explique R. Bodéüs : « L'injonction d'Aristote aux pères de famille se comprendra d'abord comme une mesure permettant de soumettre l'éducation des enfants, via l'autorité paternelle, aux principes des lois qui déterminent le devenir de la communauté politique dont ils font partie. Ainsi se résorbe la discontinuité possible entre un régime familial et un régime politique auquel l'enfant participe indirectement et dans lequel une fois adulte, il est appelé à s'épanouir. »⁴

Le rôle que joue la loi dans l'éducation morale permet également de souligner que l'habituatio n ne concerne pas que les enfants. Aristote l'affirme explicitement : « Au demeurant il ne suffit peut-être pas de bénéficier quand on est jeune d'une discipline alimentaire et d'une attention correctes, mais puisqu'il faut encore, une fois adultes, adopter certaines conduites et en prendre l'habitude, nous avons sans doute aussi besoin de lois les concernant et donc, en général concernant toute l'existence. οὐχ ἰκανὸν δ' ἴσως νέους ὄντας τροφῆς καὶ ἐπιμελείας τυχεῖν ὀρθῆς, ἀλλ' ἐπιεδὴ καὶ ἀνδρωθέντας δεῖ ἐπιτηδεύειν αὐτὰ καὶ ἐθίζεσθαι, καὶ περὶ ταῦτα δεοίμεθ' ἄν νόμων, καὶ ὅλως δὴ περὶ πάντα τὸν βίον. »⁵ Nous reviendrons plus tard sur le caractère contraignant de la loi et sur la manière dont Aristote conçoit cette dernière comme un palliatif à l'absence de vertu du plus grand nombre, mais en ce qui concerne l'habituatio n,

¹ B. Nagle, *op. cit.*, p. 305 : « parents also had responsibilities for mediating the values of the *polis* community to their children and other dependent. »

² B. Nagle, *op. cit.*, p. 272 : « In an ideal state, perfect coincidence would exist between the household and the state. (...) In an ideal system, parents would not be simply imposing their own wills on their respective subjects but the right system of the community to achieve congruence between household *epimeleia* and state *epimeleia*. »

³ Le texte ayant une dimension en partie aporétique, l'éducation publique possède aussi des avantages comparatifs, sur lesquels nous reviendrons lorsqu'il s'agira d'étudier le rôle de la loi en fonction de sa nature.

⁴ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 113.

⁵ *EN X*, 10, 1180a1-4.

Aristote ne peut pas être plus clair sur le fait que celle-ci repose sur l'efficace de la loi autant pour les enfants que pour les adultes. La seule différence sur ce point réside dans le fait que l'obéissance à des lois dès le plus jeune âge rendra plus agréable, puisque parfaitement intégrée, la conduite conforme aux commandements de la cité.

D'un point de vue anthropologique la nécessité de la loi dans l'habituación morale et la propension mimétique de l'homme se rejoignent en ce qu'elles manifestent sous deux aspects différents le caractère politique de l'homme, l'inachèvement corrélatif de sa nature et l'impérieuse nécessité qu'il a, de ce fait, d'être éduqué par ses semblables. C'est parce qu'il est un être social et incomplet que l'homme imite ceux qui l'entourent et qu'il a également besoin que d'autres formulent pour lui des normes contraignantes auxquelles il a besoin de se soumettre pour atteindre la fonction qui lui est propre¹. Et ces normes elles-mêmes finiront par lui paraître plaisantes, pourvu qu'il les suive depuis son plus jeune âge, et qu'elles l'engagent sur le chemin d'une vie véritablement vertueuse qui ne soit pas celle de plaisirs vils ou du vice. A travers la fonction pédagogique de la loi se rejoignent donc les dimensions mimétiques et hédoniques de l'habituación puisque la précocité des habitudes qu'elle contribue à inculquer rend plaisante la conformation aux conduites qu'elle préconise² et qu'elle dispose tous les individus, dans la cité comme dans le foyer, d'une telle manière que l'imitation spontanée que feront d'eux les enfants conduise elle aussi à la vertu. Les exemples de l'intervention du législateur dans la cité à propos des dispositions qui impliquent une forme de comportement habituel mimétique sont d'ailleurs nombreux et se retrouvent notamment dans la valorisation ou la dévalorisation de certains modèles éthiques. Que ce soit dans l'emploi d'un langage châtié³, dans le jeu des enfants⁴, dans le choix des statues ou des tableaux⁵, ou dans le contrôle

¹ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 110 : « souligner le besoin que l'homme a des lois pendant sa vie entière (...) c'est traduire en termes non ambigus l'insuffisance permanente de l'être humain sans l'appareil social ».

² *Rhét.* I, 10, 1369b15-19 : « Ce qui relève de l'habitude et à quoi l'on s'est accoutumé figure au nombre des choses agréables, car il est beaucoup de choses qui ne sont pas naturellement agréables mais que, une fois qu'on s'y est accoutumé, l'on fait avec plaisir. »

³ *Pol.* VII, 17, 1336b3-8 : « Donc le législateur doit, plus que toute autre chose, bannir totalement de la cité la grossièreté de langage (car parler sans retenue des choses grossières c'est être bien près de les accomplir), mais surtout la bannir de chez les jeunes afin qu'ils ne disent ni n'entendent rien de cette sorte. »

⁴ *Pol.* VII, 17, 1336a33-34 : « il faut que les jeux soient, en majorité, des imitations des activités sérieuses ultérieures ».

⁵ *Pol.* VII, 17, 1336b12-17 : « Puisque nous bannissons tout propos de ce genre [servile], il est manifeste que nous le faisons aussi pour les spectacles de tableaux ou d'histoires indécentes. Que les magistrats prennent donc soin qu'aucune statue ni qu'aucun tableau ne reproduise de telles actions, sauf chez certains dieux pour lesquels la loi admet même la raillerie. »

des spectacles¹, le législateur doit donc intervenir dans tous les domaines de la vie qui contribuent, de manière directe ou indirecte, à structurer la moralité par le biais de la pratique mimétique².

Toutes ces préconisations prennent place, il faut le souligner, dans le contexte d'une réflexion d'Aristote sur l'éducation dans le meilleur des régimes, c'est-à-dire sur la meilleure forme d'habitation morale que l'on peut déployer dans la cité. Cela ne peut que nous conforter dans l'idée que la pratique mimétique est sûrement, pour le Stagirite, une des modalités privilégiées de l'ancrage en l'homme des dispositions vertueuses. Car si tout apprentissage commence par l'imitation et si toute habitation constitue la forme privilégiée et première d'apprentissage de la moralité, l'imitation apparaît d'emblée comme une forme privilégiée de la familiarisation plaisante de l'individu tout aussi bien avec les actions nobles et belles qu'avec les vices. Face à cette donnée anthropologique on comprend aisément l'insistance d'Aristote sur l'importance de l'inculcation des premières habitudes et sur la responsabilité écrasante des adultes en charge de la moralité tant individuelle que collective dans l'établissement de la vertu. Le risque est en effet que l'habitude contractée au contact des membres du foyer, et confortée par les principes structurant la moralité collective (les lois et la forme de la constitution) finisse, si elle n'est pas vertueuse, par rendre attractif et plaisant le vice lui-même.³

Conclusion partielle : la progressivité de l'acquisition de la vertu morale

Le long détour que nous venons d'effectuer par l'étude du rôle des plaisirs, des peines et de l'imitation dans la structuration du caractère a permis de montrer leur imbrication fondamentale dans le processus habituel et la fonction qu'ils jouent dans la possibilité du passage d'une forme extérieure à une forme intériorisée de vertu morale. Lorsqu'Aristote

¹ *Pol.* VII, 17, 1336b20-23 : « Mais il faut stipuler dans la loi que les plus jeunes ne pourront assister si aux iambes, ni aux comédies, avant qu'ils atteignent l'âge auquel ils auront droit de prendre place dans les activités communes et de s'enivrer, et que l'éducation les aura alors rendus insensibles au dommage résultant de ces spectacles »

² Parmi ces domaines, l'éducation musicale est évidemment particulièrement centrale et nous y consacrerons donc, par la suite, une réflexion spécifique.

³ H. J. Fossheim, art. cit., p. 116 : « the danger is not that the child should find these things [les actes vicieux] horrible or vile, but that he should find them *pleasant*. » C'est un danger que Platon soulignait déjà dans l'éducation des gardiens. *Rép.* III, 395c-d : « S'ils doivent imiter quelque chose, qu'ils imitent ce qu'il leur convient d'imiter dès l'enfance, des hommes courageux, modérés, pieux, libres, et tout ce qui s'en rapproche, et qu'ils évitent de pratiquer des actions qui ne sont pas libres ou d'imiter des choses qui sont basses, ni quoi que ce soit de honteux, de crainte de prendre goût à ce qui constitue la réalité dont provient l'imitation. »

évoque le rôle de l'habitude dans l'éducation du caractère il ne peut donc évoquer une simple routine aveugle et mécanique par laquelle le sujet se contenterait de répéter passivement un acte stéréotypé¹ et purement calqué sur celui d'un autre². Les dynamiques mimétiques et hédoniques, associées à l'expérience que fournit la répétition d'actes sous la responsabilité éclairée de pédagogues et de modèles vertueux³ permettent de comprendre que l'habituación aristotélicienne est riche de déterminations affectives, conatives et cognitives qui suffisent à rendre raison, du moins pour ce que nous en avons vu pour l'instant, de son efficacité dans la production des vertus de caractère. Leur place dans l'instauration d'un caractère vertueux a également permis de commencer à appréhender plus précisément la manière dont le sujet moral progresse dans l'acquisition de la vertu, en évitant de tomber dans la dichotomie caricaturale qu'Aristote refuse entre la figure de celui qui ne pourrait devenir vertueux au motif qu'il ne l'est pas encore et celui qui n'aurait pas besoin de le devenir, l'étant déjà⁴. En effet c'est toujours petit à petit que se déroulent ces processus pédagogiques, fruits de facteurs imbriqués et, selon les contextes et les individualités, plus ou moins sollicités ou déployés⁵. Car tout comme une hirondelle ne fait pas le printemps⁶ ce n'est pas la réalisation d'un seul acte vertueux qui suffit à ancrer en l'homme la disposition qui le rendra effectivement bon. Il faut donc sur ce point rejoindre M. Jimenez lorsqu'elle insiste sur la progressivité de l'avènement de la vertu dans le sujet qui apprend la moralité en posant des actes vertueux. Ainsi il est tout à fait envisageable que des sujets non encore vertueux à strictement parler puissent poser des actes qui le sont, dans des dispositions personnelles conformes à celles qu'Aristote définit comme caractéristiques de la moralité : « although acting for the sake of the noble characteristically belongs to virtuous

¹ C. Romano, art. cit., p. 191 : « Loin d'être figée et invariable, l'habitude est sélective et innovante : elle n'est pas un répertoire de gestes stéréotypés identiques à eux-mêmes dans des situations changeantes, mais en une capacité à transposer des gestes d'une situation à une autre, c'est-à-dire à les faire varier en fonction des circonstances. »

² J. Annas, *op. cit.*, p. 59-60 : « What the learner needs to do is not only to learn from the teacher or role model how to understand what she has to do and the way to do it, but to become able to acquire for herself the skill that the teacher has, rather than acquiring it as a matter of routine, something which results in becoming a clone-like impersonator. »

³ M. Jimenez, art. cit., p. 15 : « With adequate guidance we can not only do the right actions, but also do them in the right way, paying attention to the relevant details, and in this way we will be able to develop the appropriate dispositions. »

⁴ *EN* II, 3, 1105a17-21 : « Mais on peut se demander ce que nous voulons dire en affirmant qu'on doit exécuter ce qui est juste pour devenir juste, et ce qui est tempérant pour devenir tempérant. En effet, si l'on exécute ce qui est juste et tempérant, c'est qu'on est déjà juste et tempérant ! De même si l'on écrit et fait de la musique, c'est qu'on sait écrire et qu'on est musicien. » On retrouve l'exposition du même problème et sa solution en *Mét.* Θ, 8, 1049b29-1050a2.

⁵ L'imitation et la tempérance des appétits doivent par exemple commencer par déployer leur efficacité propre pour que soit possible, dans un second temps, une saisie du plaisir intrinsèque à l'acte vertueux.

⁶ *EN* I, 6, 1098a18-20.

agents, *not only* virtuous agents act for the sake of the noble. That is, agents who do not possess yet virtuous dispositions may not only do the right actions in the right circumstances, but also for the right reasons or “in the right spirit”. Precisely because Aristotle accepts this point, his solution to the puzzle does not need to violate the principle of continuity in relation to motivation: learners become virtuous, i.e. acquire dispositions to choose actions for their own sake, by performing the right kinds of actions with the right motivation. »¹ Il est donc tout à fait possible, pour le sujet qui apprend, de ressentir le plaisir spécifique à l’action vertueuse sans être pour autant encore parfaitement vertueux². Et même si cet événement ne se produit au départ qu’occasionnellement (au même titre que l’apprentissage du ski ne se produit pas parfaitement linéairement et ne produit pas parfaitement linéairement non plus du plaisir) c’est précisément avec la répétition habituelle de l’acte vertueux que s’établit plus fermement la disposition à la vertu, et que peut naître le plaisir qui l’accompagne lorsqu’elle conduit à agir vertueusement. Il y a donc, comme le signale à juste titre L. Monteils-Laeng, une forme de « “cercle vertueux” de la vertu qu’Aristote est le premier à relever. »³ Ce principe de continuité, de progressivité et de cercle vertueux est finalement rendu possible par l’anthropologie aristotélicienne elle-même et par le rôle qu’occupent, dans l’éducation du caractère, des dynamiques qui rejoignent la nature la plus profonde et la plus essentielle de l’homme et qui sont à même d’exprimer et de prendre en charge en même temps les déterminations fondamentalement culturelles et politiques par lesquelles celui-ci remplit sa fonction propre. Le plaisir pris à l’imitation des actes vertueux, qui mène à la compréhension de la valeur de la moralité elle-même, en atteste par son caractère à la fois naturel et culturel⁴. Il est sûrement en ce sens une des clés de la compréhension du progrès moral⁵ dans l’habitué du caractère et constitue bien, à travers les mécanismes pédagogiques incitatifs ou coercitifs que le législateur

¹ M. Jimenez, art. cit., p. 24-25. C’est elle qui souligne. Cela implique, comme le souligne très justement N. Sherman, art. cit., p. 178 de ne pas opposer les actes du sujet des dispositions dans lesquelles il les effectue : « We misconstrue Aristotle’s notion of action producing character if we isolate the exterior moment of action from the interior cognitive and affective moments which characterize even the beginner’s ethical behaviour. »

² La comparaison avec la pratique musicale rend cela manifeste : il serait absurde d’affirmer que quelqu’un qui apprend à jouer du violon ne ressent aucun plaisir propre à son activité avant d’être parfaitement maître de son instrument. Le plaisir pris petit à petit à la réussite des gammes ou à l’exécution maîtrisée d’un morceau est en ce sens signe à la fois du progrès et de la maîtrise relative de l’instrument.

³ L. Monteils-Laeng, *op. cit.*, p. 266.

⁴ Pour reprendre l’expression de H. J. Fossheim, art. cit., p. 112 : « For the pleasure taken in performing mimesis is both naturally engendered and culturally formed. »

⁵ V. Betsakos, art. cit., p. 27 : « For Aristotle the ἡδονή which imitation offers is considered worthy at a pre-moral level, it becomes the sincere and harmless joy of learning, the final cause to the activation of essential human functions. »

et le pédagogue déploient, un – si ce n'est le principal – enjeu fondamental de l'éducation aristotélicienne.

VI. B. ETHOS, PHRONESIS ET PAIDEIA

L'étude du rôle de l'imitation et des plaisirs dans l'habituatation du caractère, mis en perspective avec la psychologie aristotélicienne, a permis de commencer à établir en quel sens la répétition habituelle des actes vertueux n'est pas un processus mécanique, mais est riche de déterminations affectives, conatives et cognitives. Ces déterminations, façonnées, amendées, enrichies par l'habitude d'agir vertueusement permettent ainsi de rendre raison du progrès moral et de l'acquisition des différentes vertus de caractère. Or, lorsqu'il définit la vertu éthique achevée, Aristote introduit dans sa définition même une référence à la vertu intellectuelle ou dianoétique de prudence – φρόνησις – à travers la figure de l'homme prudent. En effet « la vertu est une disposition à agir d'une façon délibérée, consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée et comme la déterminerait l'homme prudent. ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν. »¹ Quel sens donner à l'introduction de la prudence dans la définition de la vertu morale ? Et doit-elle être interprétée comme une remise en cause de la distinction qu'Aristote opère entre vertu de caractère et vertu intellectuelle et entre leurs modes d'acquisition respectifs : l'habitude – ἔθος – et l'enseignement – διδασκαλία ? La difficulté se redouble à la considération de l'imbrication, affirmée par Aristote, de la vertu de caractère et de la prudence dans la figure même de l'homme bon. En effet « il est impossible d'être véritablement homme de bien sans prudence, ni prudent sans la vertu du caractère. δῆλον οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς. »² Comment expliquer cette interdépendance ? Et quel rôle spécifique attribuer à l'habituatation par rapport à l'activité intellectuelle et discursive dévolue à la prudence ? Il s'agit, dans ce second temps de l'analyse, de préciser jusqu'où se déploient le rôle et l'efficace de l'habitude dans l'acquisition des vertus éthiques et corrélativement d'établir la part que jouent la raison et l'intelligence dans la détermination de l'action morale. Si l'étude du caractère non mécanique de l'habituatation a permis de commencer à en appréhender la dimension en partie raisonnable, faut-il alors affirmer que la raison pratique joue un rôle actif dans la détermination du juste milieu éthique en quoi consiste la vertu et que c'est elle qui permet directement de rendre compte de la dimension raisonnable de l'habituatation morale ? Car si c'est bien l'habitude qui produit la vertu de caractère et si cette dernière ne se déploie pas pleinement sans prudence, comment rendre raison de cette dimension intellectuelle, si ce n'est en faisant intervenir de

¹ EN II, 6, 1106b36-1107a2.

² EN VI, 13, 1144b30-32.

manière active la raison pratique dont la prudence est l'excellence ? Dans cette perspective l'intervention de la raison pourrait être interprétée comme venant couronner le processus d'acquisition de la vertu en lui fournissant, au-delà de son caractère habitué, une assise rationnelle et une composante proprement intellectuelle. Faut-il alors prêter à Aristote une position intellectualiste et minorer en un sens le rôle qu'il attribue à l'habitude et à la vertu de caractère ? Loin d'être anecdotique, cette question rejoint nos préoccupations concernant l'éducation puisqu'elle permet de clarifier la part respective qui revient à l'habituation d'une part, et à l'enseignement d'autre part, dans l'établissement d'une vie bonne et donc dans la détermination des moyens que le législateur et l'éducateur doivent déployer afin de s'assurer de l'édification morale de la cité¹. Plus fondamentalement elle engage également le statut qu'Aristote confère à ses écrits et à son projet puisqu'elle interroge les rapports que le savoir et la connaissance théorique entretiennent avec l'habitude et la vertu éthique. Au-delà de l'explication du processus qui permet le passage d'une forme inchoative de vertu à la possession achevée de la sagesse pratique, et de la manière dont s'articulent la prudence et les vertus de caractère au sein de la raison pratique, l'enjeu de ce moment de la réflexion est donc de comprendre en quoi la conception aristotélicienne de l'habitude constitue à la fois une critique et une alternative à l'intellectualisme socratique et en quoi elle est fondatrice de sa conception de l'éducation et du rôle qu'y joue la loi. En définitive il s'agit de penser à nouveau frais les opérations spécifiques qui sont dévolues par Aristote aux différentes parties de l'âme dans l'acquisition de la vertu véritable et dans l'éducation.

1. VERTU ETHIQUE ET PRUDENCE : LES DEUX POSITIONS DU PROBLEME

La question du rôle de l'habitude dans la vie éthique, relativement à celui de la raison, peut être abordée *via* deux perspectives qui, malgré leurs différences d'approche, se recourent. La première consiste à déterminer ce qui, dans l'action morale, contribue à saisir les fins et ce qui détermine les moyens pour y parvenir en interrogeant la nature de la prudence. La seconde consiste à prendre pour point de départ la définition qu'Aristote donne de la vertu comme ἔξις προαιρετική et, littéralement, de l'analyser.

¹ J. Kerr, art. cit., p. 646 : « Therefore, if virtue is learned though habituation and completed through teaching, the task of moral educators is to understand how this complex balance of habituation and teaching might be accomplished. »

(a) Saisie des fins et détermination des moyens

Penser la place spécifique de l'habitude dans la vie éthique implique d'ouvrir une réflexion sur les composantes de toute action morale et de rentrer dans un débat que nous avons déjà en partie abordé concernant la nature de la prudence. Est-elle dans la conception aristotélicienne affectée en partie à la détermination des fins de la vie morale, ou son opération spécifique consiste-t-elle uniquement à établir les moyens qui permettent d'atteindre une fin qui lui est fournie par une autre faculté ou opération de l'âme ? Cette question est explicitement posée par Aristote lorsqu'il s'interroge sur la nature des vertus intellectuelles dans le sixième livre de l'*EN* et il paraît y répondre de manière nette et tranchée. Il affirme ainsi : « En outre, l'œuvre propre de l'homme n'est complètement achevée qu'en conformité avec la prudence aussi bien qu'avec la vertu morale : la vertu morale, en effet, assure la rectitude du but que nous poursuivons, et la prudence celle des moyens pour parvenir à ce but. ἔτι τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν: ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον. »¹ De même, dans la suite du chapitre, il confirme que « la vertu morale assure bien la rectitude du choix, mais accomplir les actes tendant naturellement à la réalisation de la fin que nous avons choisie, c'est là une chose qui ne relève plus de la vertu, mais d'une autre potentialité. τὴν μὲν οὖν προαίρεσιν ὀρθὴν ποιεῖ ἡ ἀρετὴ, τὸ δ' ὅσα ἐκείνης ἔνεκα πέφυκε πράττεσθαι οὐκ ἔστι τῆς ἀρετῆς ἀλλ' ἑτέρας δυνάμεως. »² La vertu morale, fruit de l'habitude et donc de l'éducation du caractère reçue par les parents, le pédagogue et le législateur, semble donc remplir une fonction bien précise : celle de déterminer la fin de nos actions, c'est-à-dire d'établir de manière assurée que le but visé par les actes de l'individu sont bien des buts moraux. La prudence quant à elle, cette « autre potentialité – ἑτέρας δυνάμεως³ » évoquée par Aristote, aurait alors pour fonction de déterminer quelle est la meilleure manière d'agir pour parvenir à atteindre comme il se doit cet objectif moral, ce juste milieu que fixe pour la raison pratique la vertu éthique. Dans cette configuration, la prudence étant une vertu intellectuelle, la sagesse pratique n'intervient aucunement dans la détermination de ce que vise notre décision – προαίρεσις – mais elle joue un rôle crucial dans l'établissement des moyens les plus adaptés à la réalisation de l'action morale.

Pourtant, Aristote semble affirmer, dans un texte particulièrement problématique portant sur la définition de l'εὐβουλία⁴, que la prudence constitue également une forme

¹ *EN* VI, 13, 1144a6-9.

² *EN* VI, 13, 1144a20-22.

³ *EN* VI, 13, 1144a22.

⁴ *EN* VI, 10, 1142b32-33.

d'« aperception vraie – ἀληθῆς ὑπόληψις¹ » de la fin. Et l'on comprend d'ailleurs assez aisément que la saisie de la fin est nécessaire à celui qui délibère, ne serait-ce que pour trouver les moyens adéquats qui permettent de l'atteindre. C'est notamment sur la base d'une telle affirmation qu'un certain nombre de commentateurs² estiment que la thèse selon laquelle « la vertu morale fixe les fins et la prudence établit les moyens pour y parvenir » ne constitue pas le tout de la position aristotélicienne. Par le biais d'argumentations différentes³, ils tentent d'établir que, d'une manière ou d'une autre, la raison pratique joue un rôle actif dans la détermination des fins morales à poursuivre. Certains, pour reprendre les termes de J. Moss « insist [that] (despite Aristotle's apparent denials) we do after all reason about ends », là où d'autres « (despite his apparent silence on the point) [insist that] we grasp them through some function of intellect distinct from reasoning – dialectic, or “intuition” (*nous*)⁴ ». Dans leur commentaire de la définition de la prudence comme aperception vraie de la fin R. A. Gauthier et J. Y. Jolif affirment ainsi : « Sans doute, c'est la vertu morale qui, en le maintenant tourné dans la bonne direction, permet à [la] sagesse [du prudent] de voir la vraie fin, mais il reste que c'est elle qui la voit, et c'est aussi elle qui découvre les moyens de la réaliser. »⁵ De la même manière D. J. Allan estime que la φρόνησις est à la fois « recherche intelligente des moyens de l'action (auxquels correspond la mineure des syllogismes pratiques) et recherche intelligente des fins de l'action (auxquelles correspond la majeure des syllogismes pratiques). »⁶ Quels que soient les arguments mobilisés⁷ tous ces interprètes cherchent en définitive à rendre raison du caractère rationnel de la vertu éthique en mobilisant pour ce faire l'excellence de l'intelligence pratique dont l'implication leur permet d'affirmer que la vertu éthique – loin d'être une disposition non-rationnelle – est structurellement habitée par des déterminations intellectuelles

¹ EN VI, 10, 1142b33. « Aperception vraie » (Gauthier-Jolif) ; « véritable conception » (Tricot).

² J. Moss, « “Virtue Makes the Goal Right”: Virtue and *Phronesis* in Aristotle's Ethics », *Phronesis*, 56, 3, 2011, p. 204-261, p. 204, n. 2 établit la liste des principaux tenants de cette lecture : J. Cooper, *op. cit.*, p. 64 ; W. Hardie, *op. cit.*, p. 213 ; S. Broadie et C. Rowe, *op. cit.*, p. 49 ; J. McDowell, « Some Issues in Aristotle's Moral Psychology » in J. McDowell, *op. cit.*, p. 23-49, p. 30 ; H. Joachim, *op. cit.*, p. 218 ; L. Greenwood, *Aristotle, Nicomachean Ethics Book VI*, Cambridge, Cambridge University Press, [1909], 1973, p. 51 ; T. Irwin, « Aristotle on Reason, Desire and Virtue », *Journal of Philosophy*, 73, 1975, p. 567-578, p. 578.

³ L'étude de la spécificité de ces différentes interprétations ne rentre pas dans le champ de notre étude. Pour une analyse extrêmement précise et claire de toutes ces positions : J. Moss, art. cit. Cette analyse critique a également été opérée par R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 60-66. Il analyse en particulier les positions de R. A. Gauthier et de J. Y. Jolif, de D. J. Allan, de J. Tricot et de P. Aubenque.

⁴ J. Moss, art. cit., p. 205.

⁵ G. & J., t. II, 2, p. 557.

⁶ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 62. Nous soulignons. R. Bodéüs fait référence à D. J. Allan, *op. cit.*, p. 184.

⁷ On pourrait souligner par exemple que, certaines fins étant moyens pour d'autres fins plus éminentes, il est sûrement possible de délibérer sur la nature de cette fin.

ou cognitives. En attribuant ce type de fonction à la prudence de telles interprétations tendent à minorer le rôle que joue la vertu éthique dans l'acte moral (puisque la prudence finit par déterminer *et la fin et les moyens*) et conduisent donc *in fine* selon nous à sous-évaluer la place que jouent les habitudes dans l'éducation. Corrélativement elles nous paraissent survaloriser le rôle de la prudence et donc ce que l'éducation morale doit à l'enseignement – διδασκαλία – et à la raison elle-même. Cette survalorisation conduit d'ailleurs à considérer que l'enseignement contenu dans l'*Éthique à Nicomaque* et la *Politique* constitue une des fonctions ou expressions de la prudence elle-même et que l'enseignement théorique du Stagirite à travers ses écrits contribue de manière décisive à l'acquisition de la prudence. C'est par exemple la position de J. D. Monan lorsqu'il affirme que « la raison ultime qui autorise à regarder l'*EN* comme un exercice de la connaissance morale [se trouve] dans la parfaite coïncidence du propos avoué de cette œuvre avec la fonction qu'Aristote a explicitement reconnue à la φρόνησις. Il s'agit d'une œuvre qui, dans sa totalité, est consacrée purement et simplement à déterminer la fin de l'action humaine la valeur, la valeur ou les valeurs que l'on doit réaliser dans ces conduites. [Or] la fonction qui consiste à discerner ces valeurs précises (...) est exactement la tâche qu'Aristote assigne à la φρόνησις. »¹ La prudence serait ainsi à la fois détermination rationnelle et connaissance théorique des fins et des moyens de la vie morale et attesterait de la dimension foncièrement intellectualiste de la morale aristotélicienne.

(b) La vertu éthique comme ἔξις προαιρετική : première approche

Une seconde manière d'aborder cette épineuse question consiste à prendre pour point de départ la définition qu'Aristote formule de la vertu éthique comme ἔξις προαιρετική. En effet cette formule semble exprimer parfaitement l'ambivalence de la vertu morale, marquée à la fois par la forme d'irrationalité de la *disposition* et par la rationalité de la *délibération* conçue comme opération spécifique de la vertu dianoétique de prudence. C'est ce qu'explique parfaitement P.-M. Morel dans un article déterminant qu'il a consacré à cette définition et à sa formulation : « La formule reflète en effet les raisons objectives de l'opposition entre la lecture intellectualiste de l'éthique d'Aristote et les interprétations qui soulignent à l'inverse sa

¹ J. D. Monan, *Moral Knowledge and Its Methodology in Aristotle*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1968, p. 93. Position que l'on retrouve chez D. J. Allan, *op. cit.*, p. 184 ou chez T. Ando, *Aristotle's Theory of Practical Cognition*, Kyoto, Selbstverlag, 1958, p. 284 et suiv. C'est également la position de M. Burnyeat, art. cit., p. 218. A propos de la démarche aristotélicienne dans l'*EN* il affirme : « [Aristotle] is giving a course in practical thinking to enable someone who already wants to be virtuous to understand better what he should do and why. »

dimension intuitive, sentimentale ou empirique. »¹ Les tenants d'une lecture sentimentaliste estiment que la vertu éthique « parce qu'elle oriente le désir de manière irréfléchie et spontanée – et non par un calcul dépendant de la partie rationnelle de l'âme – vers une fin bonne serait une sorte de refuge du sentiment, la part proprement émotionnelle de la détermination morale. »² Les tenants d'une lecture strictement intellectualiste considèrent quant à eux, relativement à cette question, que la vertu éthique est structurellement habitée par des déterminations intellectuelles en raison de l'implication de la délibération-décision dans sa définition. H. Lorenz estime ainsi par exemple que les vertus éthiques sont « partly constituted by *phronesis*³ » et qu'elles tirent donc leur rationalité spécifique de cette imbrication essentielle par laquelle la vertu éthique et la prudence finissent presque par se confondre⁴. La prise de position des interprètes sur cette question repose donc *in fine* sur l'accent plus ou moins mis sur telle ou telle dimension de la définition complexe et particulièrement synthétique de la vertu de caractère : « Dans le premier cas [l'interprétation sentimentaliste] invite à souligner l'aspect dispositionnel et habituel de la vertu, mais aussi sa dimension irrationnelle, s'il est vrai que la vertu ainsi définie ne va pas sans désir et qu'elle suppose une tendance vers le bien ; elle ne découle donc pas, ou pas exclusivement, d'une attitude intellectuelle. Si l'on insiste plutôt sur le fait que la vertu éthique est ici liée à la *proairesis*, on met alors l'accent sur l'idée de conduite rationnellement, la vertu orientant le choix, en rendant l'agent capable d'exercer une activité rationnelle, déterminant l'action. »⁵

Que l'on pose le problème par le biais de la question du rôle de la prudence dans l'économie générale de l'acte moral, ou par celle de la définition de la vertu morale comme *ἔξις προαιρετική*, force est de constater que les enjeux sont toujours les mêmes : déterminer la nature et la provenance de la composante rationnelle qui paraît habiter la vertu éthique sans la reconduire à une opération de délibération ou de calcul pratique dont la vertu éthique – fruit de l'habitude – ne paraît pas de prime abord pouvoir être le siège.

Face à l'interprétation qui prête à l'intelligence discursive et à la vertu dianoétique de la prudence un rôle prédominant dans la détermination de l'acte moral, la position que nous

¹ P.-M. Morel, « Vertu éthique et rationalité pratique chez Aristote. Note sur la notion d'*hexis proairetikê* », *Philonsorbonne* [en ligne], 11, 2017, p. 141-153, p.142.

² P.-M. Morel, art. cit., p. 142-143.

³ H. Lorenz, « Virtue of Character in Aristotle's *Nicomachean Ethics* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXXVII, 2009, p. 177-212, p. 200. Voir également H. Lorenz, art. cit., p. 178 : « Aristotle in the *Nicomachean Ethics* conceives of the virtues of character as rational states, states partly constituted by a quickness to grasp suitable reasons for acting. »

⁴ Son interprétation est étudiée en détails par P.-M. Morel.

⁵ P.-M. Morel, art. cit., p. 146.

souhaitons défendre peut être, dans un premier temps de l'analyse, dite anti-intellectualiste en ce qu'elle affirme nettement – contre les interprètes qui se qualifient d'intellectualistes – que l'intelligence délibérative ne joue qu'un rôle instrumental dans la vie morale *et* qu'elle ne joue aucun rôle dans la saisie de ses fins¹. Cette position n'implique aucunement que la vertu éthique ne soit pas en un sens raisonnable et en accord avec la raison droite, et ne signifie pas non plus que la vertu dianoétique de prudence ne soit pas une excellence déterminante dans l'économie générale de la pensée de la moralité pour le Stagirite. Elle cherche simplement à comprendre l'imbrication et le caractère indissoluble de la prudence et de la vertu éthique² sans pour autant les identifier l'une à l'autre et nier par là même leurs différences et leurs apports spécifiques dans ce qui constitue l'action morale³. Elle implique donc de tenter de trouver une voie médiane entre une lecture mécanique ou sentimentaliste⁴ de la vertu (qui fait de la vertu éthique un état purement irrationnel) et une lecture étroitement intellectualiste de la morale aristotélicienne (qui fait de la vertu éthique un état structurellement et intrinsèquement rationnel). Le questionnement – qui rejoint les préoccupations qui ont introduit notre chapitre – est alors le suivant : faut-il nécessairement considérer que la vertu éthique abrite une composante intellectuelle qui lui provient de la prudence pour rendre raison de son caractère raisonnable ? Pour répondre à une telle question et éclairer la nature du processus par lequel la vertu morale saisit le juste milieu éthique il convient tout d'abord de faire porter l'analyse sur la manière

¹ Nous rejoignons sur ce point la position de W. Liu, art. cit., p. 543, n. 19 : « The so-called “anti-intellectualist” interpretation is meant to counter the overwhelming emphasis on reason by a number of commentators, not to exclude reason as such from contributing to motivate an action. » Il est nécessaire, pour éviter toute confusion, de garder en tête le caractère souvent artificiel ou relatif des étiquettes commodes mais simplificatrices comme « naturaliste », « intellectualiste », « réaliste », etc. Les interprètes les assumant ne mettent en effet presque jamais, sous les mêmes termes, les mêmes réalités théoriques. L'usage que nous faisons du terme « anti-intellectualiste » ici ne se veut donc pas dogmatique. Nous y reviendrons.

² *EN* VI, 13, 1144b30-32.

³ Il faut bien évidemment se garder de croire que l'on pourrait aisément, dans le concret de l'action morale, distinguer ces différents éléments qui relèvent en grande partie de distinctions analytiques. Le caractère synthétique et ambigu de la définition de la vertu éthique comme de la *proairesis* elle-même (*EN* III, 5, 1113a11 ; VI, 2, 1139b4-5) en attestent. P.-M. Morel, art. cit., p. 149, affirme à propos de l'expérience morale : « Celle-ci n'est pas la résultante d'une coopération de facultés et d'opérations initialement hétérogènes les unes aux autres, comme si la composante désirante et la composante rationnelle, la visée de la fin et l'estimation des moyens adéquats, étaient discernables dans l'analyse de la conduite et comme si chacune opérait pour son œuvre propre. »

⁴ C'est par cet adjectif que P.-M. Morel désigne « par commodité » (p. 142) les interprétations qui considèrent que la vertu morale est assimilable à une disposition intégralement non-rationnelle ou à un pur sentiment moral. Selon lui les tenants principaux de cette lecture sont : D. S. Hutchinson, « Ethics » dans J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 195-232 ; L. A. Kosman, art. cit.

dont Aristote pense l'habituatio n comme le moyen par lequel sont saisis les principes mêmes de la vie morale.

2. L'HABITUATION COMME SAISIE DES PRINCIPES DE LA VIE MORALE

(a) Le fait et le pourquoi : contre une lecture intellectualiste

Lorsqu'il s'interroge, dans les premières pages de l'*EN*, sur le point de départ de son enquête et sur les qualités requises de son auditoire, Aristote affirme : « Aussi doit-on avoir eu, dans ses habitudes, une belle conduite si, sur les matières que sont le beau ou le juste et, globalement, sur les matières politiques, l'on veut écouter avec satisfaction. Car, le point de départ, c'est le fait et s'il apparaît suffisamment, on n'aura nul besoin, en outre, du pourquoi. Or celui qui a bénéficié de telles habitudes ou bien possède des principes ou bien peut s'en faire une idée facilement. διὸ δεῖ τοῖς ἔθεσιν ἤχθαι καλῶς τὸν περὶ καλῶν καὶ δικαίων καὶ ὅλων τῶν πολιτικῶν ἀκουσόμενον ἰκανῶς. ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι, καὶ εἰ τοῦτο φαίνοιτο ἀρκούντως, οὐδὲν προσδεήσει τοῦ διότι: ὁ δὲ τοιοῦτος ἔχει ἢ λάβοι ἂν ἀρχὰς ῥαδίως. »¹ Au septième chapitre du même livre il réitère sa mise en garde méthodologique et précise à nouveau : « il ne faut pas exiger non plus la cause partout indifféremment. Au contraire, il suffit, en certains cas, d'avoir bien montré le fait, comme précisément lorsqu'on envisage les principes : or le fait vient en premier et constitue un principe. οὐκ ἀπαιτητέον δ' οὐδὲ τὴν αἰτίαν ἐν ἅπασιν ὁμοίως, ἀλλ' ἰκανὸν ἔν τισι τὸ ὅτι δειχθῆναι καλῶς, οἷον καὶ περὶ τὰς ἀρχάς: τὸ δ' ὅτι πρῶτον καὶ ἀρχή. »² Ces deux passages, déterminants pour la compréhension du projet aristotélicien, ont souvent été interprétés à travers un prisme intellectualiste relativement à la question qui nous occupe. Dans cette perspective, la saisie puis la possession des principes sont renvoyés à l'activité intellectuelle de l'intelligence pratique, à la détermination par la raison de la fin visée et à la saisie d'universaux considérés comme nécessaires à la possession de la vertu de prudence. La connaissance du « pourquoi » – assimilée par ces interprètes à la compréhension du caractère universellement bon des actes posés – opère ainsi la transition d'une forme habituée et non consolidée de vertu vers sa forme mature et achevée. L'acquisition de la prudence consisterait alors en une opération de saisie du « pourquoi » par laquelle l'individu, dans l'action morale, détermine par une activité intellectuelle la fin que doit viser l'homme dont le comportement

¹ *EN* I, 2, 1095b4-8.

² *EN* I, 7, 1098a33-1098b3.

pourrait universellement être qualifié de bon. Cette lecture, notamment défendue par C. Reeve¹, W. Hardie², J. Cooper³ ou encore M. Burnyeat⁴, s'autorise également d'une interprétation particulière de l'image qu'Aristote déploie de la « terre des habitudes » comme sol propice au déploiement de la « semence de la raison »⁵. Cette image confirme selon eux que la vie morale se déploie en deux temps. Le premier est caractérisé par une formation non-rationnelle du caractère par l'inculcation d'habitudes vertueuses dont la compréhension par le sujet en première personne n'est pas nécessaire pour garantir qu'il agit *matériellement* vertueusement. Elle aboutit à la possession du « fait » mais elle ne permet pas au sujet de rendre raison de ce qui fait la moralité de l'acte qu'il pose. Le second temps implique, à la différence du premier, une connaissance du « pourquoi » à travers la compréhension des principes explicatifs qui permettent de rendre raison de la moralité des actes posés, cette compréhension rendant l'individu *formellement* vertueux⁶. C'est le second temps de cette acquisition qui correspondrait alors à l'acquisition de la prudence véritable. Pourtant cette interprétation nous paraît à la fois se méprendre sur ce qu'Aristote dit explicitement de la nature même des principes pratiques et sur la manière spécifique dont l'homme les saisit.

En effet, lorsqu'il s'interroge sur le caractère non-nécessaire de la saisie du pourquoi – τὸ διότι – pour l'homme qui possède déjà le fait – τὸ ὄτι –, Aristote précise ensuite en *EN* I, 7, 1098b3-4 qu'il existe diverses manières d'atteindre les principes : « De leur côté, les principes s'aperçoivent tantôt par induction, tantôt par les sens, tantôt par l'effet d'une certaine habitude, et cela varie d'un cas à l'autre. τῶν ἀρχῶν δ' αἱ μὲν ἐπαγωγῇ θεωροῦνται, αἱ δ' αἰσθήσει, αἱ δ' ἐθισμῶ τινί, καὶ ἄλλαι δ' ἄλλως. »⁷ Ainsi c'est au moyen d'un processus inductif que nous apprenons par exemple que tous les hommes sont mortels ou que tous les

¹ C. Reeve, *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 30.

² W. Hardie, *op. cit.*, p. 35

³ J. Cooper, « Political Community and the Highest Good », in J. G. Lennox et R. Bolton (eds), *Being, Nature, and Life: Essays in Honor of Allan Gotthelf*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 212-263.

⁴ M. Burnyeat, art. cit. La différence qu'Aristote opère entre le fait et le pourquoi recoupe selon lui parfaitement l'opposition qu'il établit dans l'*EN* entre le courage civique – considéré comme l'expression matérielle du courage – et le courage véritable – considéré dans sa dimension à la fois matérielle *et* formelle. L'acquisition du courage véritable impliquerait ainsi, qu'en plus d'être matériellement vertueux, le courageux puisse suivre une éducation philosophique afin de le devenir véritablement. Nous reviendrons sur le cas particulier des deux formes du courage et l'interprétation que l'on peut en faire dans le cadre de notre problématique.

⁵ *EN* X, 10, 1179b20-31.

⁶ Cette compréhension est souvent reconduite par ces interprètes à la compréhension du contenu théorique qu'Aristote expose dans l'*EN*. La lecture et la compréhension d'un tel ouvrage constituerait ainsi la meilleure voie d'acquisition des principes, consacrant la transition de la possession des « faits » de la vie morale à celle du « pourquoi ».

⁷ *EN* I, 7, 1098b3-4.

hommes respirent. Ce type d'induction joue bien évidemment un rôle déterminant dans la construction de la science¹. Les sens nous offrent également un certain accès aux principes. C'est en effet par la sensation que nous apprenons que le feu est chaud et brûle ou que l'eau mouille. L'habitude, enfin, apparaît comme le moyen de saisir les principes de la vie morale. C'est en effet par la répétition des actes vertueux et par l'expérience qu'elle conduit à acquérir que l'habitude d'agir moralement fait saisir à l'homme vertueux ce qui constitue le point de départ de son action, à savoir la visée même de la vie bonne. On comprend mieux ainsi la remarque d'Aristote relative aux auditeurs qui n'ont pas été correctement éduqués – c'est-à-dire finalement qui n'ont pas été habitués à se comporter moralement. La conception qu'ils ont de la vie bonne est en réalité simplement fonction des habitudes qu'ils ont contractées : la foule vit au gré de ses passions et de ses plaisirs et estime logiquement² que c'est dans la recherche du plaisir et la fuite de la douleur que réside le bonheur qu'elle cherche à viser quand elle agit. Aristote souscrit donc au principe selon lequel la visée de ce que l'on estime être bon est fonction des habitudes que l'on acquiert : « Quant à nous, il nous faut dire, après cet excursus, que la conception du bien et du bonheur, non sans raison, découle selon toute apparence du mode d'existence que l'on mène. ἡμεῖς δὲ λέγωμεν ὅθεν παρεξέβημεν. τὸ γὰρ ἀγαθὸν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν οὐκ ἀλόγως εἰκόασιν ἐκ τῶν βίων ὑπολαμβάνειν. »³ Or si c'est bien l'habitude qui permet de saisir les principes de la moralité (ou d'établir les fins qui président à la détermination de notre comportement), il n'est alors pas nécessaire de postuler l'exercice d'une faculté intellectuelle spécifique pour rendre raison de leur possession par l'individu. On trouve d'ailleurs plusieurs confirmations de cette affirmation dans l'*EN*, notamment à chaque fois qu'Aristote rappelle que c'est bien l'homme vertueux, en tant que vertueux (et non pas en tant que prudent) qui saisit les principes de la moralité. De nombreux textes soulignent en effet que la perception de ce qui est bon est fonction du caractère de l'individu et non pas d'une forme

¹ Aristote, *Seconds Analytiques* II, 19, 100b3-5 : « Il est donc évident que c'est nécessairement l'induction qui nous fait connaître les principes, car c'est de cette façon que la sensation elle-même produit en nous l'universel. δῆλον δὲ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῆ γινώριζειν ἀναγκαῖον· καὶ γὰρ ἡ αἴσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ. »

² Tricot affirme que l'expression « οὐκ ἀλόγως » signifie ici qu'on peut malheureusement anticiper que la foule conçoit la vie bonne à partir de la vie qu'elle mène : « de la part de la foule, on ne saurait s'attendre à autre chose » précise-t-il en note (p.45). Il paraît donc estimer que l'affirmation d'Aristote la concerne presque exclusivement. La traduction « non sans raison » que propose Bodéüs nous semble bien plus juste dans la mesure où elle souligne que ce sont bien les habitudes que l'on contracte qui contribuent à façonner la vision que l'on se fait de ce qu'est une vie bonne. Cette affirmation est donc vraie non seulement pour la masse, mais également pour tout homme qui poursuit dans l'existence une finalité qu'il détermine par son comportement et qu'il reçoit en même temps des habitudes qu'on lui a fait contracter.

³ *EN* I, 3, 1095b14-16.

d'intuition ou de raisonnement intellectuel. Dans le sixième chapitre du troisième livre de l'*EN* il affirme ainsi : « C'est *le vertueux* qui juge correctement de chaque sorte de chose, et en chacune la vérité lui apparaît, car à chacun de ses états particuliers correspondent, en propre, des objectifs qui sont beaux et agréables. En d'autres termes, ce qui distingue sans doute le plus le vertueux, c'est de voir la vérité en toutes choses, comme s'il en était la règle et la mesure. ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις τὰληθῆς αὐτῷ φαίνεται. καθ' ἑκάστην γὰρ ἔξιν ἰδίᾳ ἐστὶ καλὰ καὶ ἡδέα, καὶ διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τὰληθῆς ἐν ἑκάστοις ὀρᾶν, ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὄν. »¹ Comme le précise R. Bodéüs dans la note de sa traduction : « le jugement correct (...) appartient en effet à l'homme en raison de sa qualité morale, non en raison d'une quelconque qualité intellectuelle, parce que c'est sa vertu qui lui fait souhaiter le bien véritable, comme fin de tout ce qu'il fait. L'intelligence rationnelle n'intervient que dans la délibération qui consiste, la fin étant donnée, à trouver les moyens qui permettent de l'atteindre. »² Cela apparaît d'ailleurs nettement dans le syllogisme pratique : « 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 (quel que soit le genre de chose en question, car aux fins de l'argument, on peut prendre n'importe quoi) ; 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. οἱ γὰρ συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν ἀρχὴν ἔχοντές εἰσιν, ἐπειδὴ τοιόνδε τὸ τέλος καὶ τὸ ἄριστον, ὅτιδήποτε ὄν (ἔστω γὰρ λόγου χάριν τὸ τυχόν) : τοῦτο δ' εἰ μὴ τῷ ἀγαθῷ, οὐ φαίνεται: διαστρέφει γὰρ ἢ μοχθηρία καὶ διαψεύδεται ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς. »³ Les principes de l'action vertueuse sont donc bien déterminés par la vertu de caractère et saisis *in fine* grâce à l'habituación morale. Comme le souligne J. Moss : « How the end appears – i.e. what appears (ultimately) good to one, i.e. what forms the object of one's wishes (βουλήσεις) – varies with one's ethical character: it is the virtuous person who reliably has a correct view of the end. »⁴ Aristote va d'ailleurs jusqu'à récuser explicitement dans l'*Éthique à Eudème* l'idée selon laquelle la raison pourrait intervenir dans l'établissement ou la détermination des principes de la vie morale. A la question « est-ce que la vertu fait le but ou les moyens qui y conduisent ? – πότερον δ' ἡ ἀρετὴ ποιεῖ τὸν σκοπὸν ἢ τὰ πρὸς τὸν σκοπόν; »⁵ il répond en effet

¹ *EN* III, 6, 1113a29-33. Nous soulignons.

² R. Bodéüs, *EN*, p. 151-152.

³ *EN* VI, 13, 1144a32-36.

⁴ J. Moss, art. cit., p. 14.

⁵ *EE* II, 11, 1227b23.

nettement : « Nous posons qu'elle fait le but, car il ne résulte ni d'un syllogisme ni d'un raisonnement. Mais admettons donc qu'il est comme un principe. τιθέμεθα δὴ ὅτι τὸν σκοπὸν, διότι τούτου οὐκ ἔστι συλλογισμὸς οὐδὲ λόγος. ἀλλὰ δὴ ὡσπερ ἀρχὴ τοῦτο ὑποκείσθω. »¹ Ce n'est donc pas une fonction de l'intellect qui fournit les principes de la vie morale mais bien les habitudes contractées dès le plus jeune âge. Et cela explique pourquoi l'homme vicieux ou l'homme aveuglé par ses passions² possèdent une vision erronée de la fin et ne sont pas susceptibles de saisir ces principes : « car les principes de tout ce qui est exécutable constituent l'objectif en vue duquel tout cela peut être 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. αἱ μὲν γὰρ ἀρχαὶ τῶν πρακτῶν τὸ οὐκ ἔνεκα τὰ πρακτά: τῶ δὲ διεφθαρμένῳ δι' ἡδονὴν ἢ λύπην εὐθύς οὐ φαίνεται ἀρχή, οὐδὲ δεῖν τούτου ἔνεκεν οὐδὲ διὰ τοῦθ' αἰρεῖσθαι πάντα καὶ πράττειν: ἔστι γὰρ ἢ κακία φθαρτικὴ ἀρχή. »³ C'est donc bien le vice – et non pas un défaut d'intelligence – qui empêche d'apercevoir la fin qui sert de principe dans l'action morale⁴.

L'insistance et le caractère explicite des déclarations d'Aristote sur la dimension non intellectuelle de la saisie des principes de la vie morale et sur l'origine *habituelle* de leur détermination par le sujet vertueux doivent donc amener à refuser les interprétations intellectualistes qui prêtent à la *phronésis* un rôle actif dans l'établissement des fins. Comme l'affirme avec force et selon nous à raison R. Bodéüs à ce propos : « On chercherait en vain chez Aristote un seul passage, une seule allusion, laissant croire que la φρόνησις serait une opération intellectuelle affectée à la recherche discursive des principes de l'action. En revanche il est dit et démontré que la fin suprême de l'agir n'*apparaît pas* (οὐ φαίνεται⁵) à qui n'est pas vertueux. »⁶ Ce sont donc bien les dispositions personnelles du caractère – fruits de l'habitude –, et non une activité intellectuelle ou la lecture intelligente d'un ensemble de traités spéculatifs portant sur le bien humain, qui permettent à l'homme d'appréhender et de connaître les principes pratiques. Que les λόγοι désignent les raisonnements discursifs du sujet sur le bien, fruits d'une forme de raison naturelle, ou bien les traités même d'Aristote⁷, il

¹ *EE* II, 11, 1227b24-25. On retrouve la même idée en *EN* VII, 9, 1151a15-19.

² Nous reviendrons par la suite sur la distinction que l'on peut opérer entre ces deux profils d'hommes qui n'agissent pas vertueusement.

³ *EN* VI, 5, 1140b16-20.

⁴ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 75 : « l'intelligence qui s'égare sur les principes de l'action, ne peut être toujours incriminée : l'erreur a sa source dans l'immoralité du sujet agissant. »

⁵ *EN* VI, 13, 1144a34.

⁶ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 73-74.

⁷ N. Bowditch, art. cit., p. 335 : « Being virtuous requires practical wisdom, not philosophical education. »

apparaît nettement qu'ils ne contribuent pas – si ce n'est d'une manière très minime, sur laquelle nous reviendrons par la suite – à l'établissement de la vertu de caractère ou à l'acquisition de la prudence. Au risque de nous répéter, l'on comprend une nouvelle fois pourquoi la responsabilité du législateur et des modèles qui entourent l'enfant est régulièrement affirmée par le Stagirite et pourquoi il insiste tant sur le caractère primordial de l'acquisition précoce des habitudes. Car si ce ne sont ni les enseignements moraux – ἠθικοὶ λόγοι – ni une forme de raison – λόγος – naturelle qui permettent d'appréhender les principes de la vie bonne, « c'est (...) de la société et, plus immédiatement, de ses éducateurs que chacun reçoit en quelque sorte les normes de son agir, soit qu'ils entretiennent et cultivent un penchant naturel à suivre la loi, soit qu'ils rectifient d'autorité un penchant contraire. »¹ En effet « qu'il intervienne peu ou prou, l'éducateur favorise les habitudes, bonnes ou mauvaises, qui déterminent l'acquisition des principes pratiques vrais (c'est-à-dire, conformes à ce que prescrit la loi – raison droite² – chez le vertueux) ou faux (c'est-à-dire, contraire à ce que prescrit la loi, chez le vicieux.). C'est donc, en définitive, la société, au sens large du terme, qui par ses lois, ses décrets, ses préceptes, ses coutumes... tend à déterminer de manière impérative (au besoin par la contrainte), en chacun de ses membres, les dispositions qui lui permettront de reconnaître comme étant ἀρχαὶ τῶν πρακτῶν les normes qu'expriment ou ses lois, ou ses coutumes ou sa constitution. »³ Il faut donc se garder, sur cette question, de confondre la théorisation qu'Aristote propose de la vie morale dans les traités qu'il écrit et la saisie par l'habitude des principes même par lesquels le sujet apprend à reconnaître, dans le concret de sa vie, la fin qu'il doit viser pour agir vertueusement⁴. C'est grâce à un caractère vertueux que l'on saisit les principes de la vie morale et c'est en raison d'un caractère vicieux que l'on s'égare. Aristote l'affirme nettement : « La vertu et la perversité sont en effet décisives pour le point de départ, car l'une le préserve et l'autre le corrompt. Or dans les actions, c'est le but visé qui constitue le point de départ⁵, comme le sont en mathématiques les présupposés. Ce n'est donc pas la raison, ni là ni ici, qui est en mesure d'enseigner le point de départ, c'est au contraire la vertu, naturelle ou habituée. ἡ γὰρ ἀρετὴ καὶ μοχθηρία τὴν ἀρχὴν ἢ μὲν φθείρει ἢ δὲ σώζει, ἐν δὲ ταῖς πράξεσι τὸ οὐ ἔνεκα ἀρχή, ὥσπερ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς αἱ ὑποθέσεις: οὔτε δὴ ἐκεῖ ὁ λόγος διδασκαλικὸς τῶν ἀρχῶν οὔτε

¹ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 78.

² *EN X*, 10, 1180a21-22.

³ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 78.

⁴ I. Vasiliou, art. cit., p. 787 : « The “that” is what is acquired through habituation, in upbringing, and not the sort of thing we learn from a piece of metaethical argument. »

⁵ *EN VI*, 5, 1140b16-17 : « Car les principes de tout ce qui est exécutable constituent l'objectif en vue duquel tout cela peut être exécuté. αἱ μὲν γὰρ ἀρχαὶ τῶν πρακτῶν τὸ οὐ ἔνεκα τὰ πρακτά ».

ἐνταῦθα, ἀλλ' ἀρετὴ ἢ φυσικὴ ἢ ἐθιστὴ τοῦ ὀρθοδοξεῖν περὶ τὴν ἀρχήν. »¹ Que la cause d'une visée juste de la fin bonne soit une forme d'heureuse naissance et de composition psychophysique favorable (la vertu naturelle) ou le fruit d'une habitude morale précoce (la vertu habitée), force est de constater qu'elle n'est jamais reconduite par Aristote à une activité spécifiquement intellectuelle ou discursive. En ce sens aucun enseignement théorique des principes – qui prendrait la forme d'un traité définissant ce qu'est une vie vertueuse ou d'un cours théorique de moralité par exemple – ou aucune réflexion de la raison sur ce qu'est le bien ne pourra changer quoi que ce soit à la conception que les hommes se font de ce qu'est la vie bonne dans la pratique et à ce qu'ils visent comme étant la fin de leurs actions. Seul un travail des habitudes, dans l'immanence concrète de la pratique, sera à même de réorienter correctement le désir de celui qui cherche (ou dont on cherche) à réformer réellement le comportement². La connaissance des principes qui paraît caractériser l'homme prudent ne découle donc pas de quelconques capacités intellectuelles ou d'une connaissance intuitive de la raison mais bien de l'éducation morale qu'il a reçue et qui a façonné les dispositions de son caractère. La différence qu'Aristote établit entre l'habileté – δεινότης – et la prudence permet d'ailleurs de le confirmer : sans la vertu éthique, c'est-à-dire sans la saisie des principes moraux qui orientent l'action du sujet, la prudence ne redevient qu'une forme d'habileté technique, insensible au bien³. C'est pour cette raison que le prudent est nécessairement habile mais que l'habile – δεινός – peut tout à fait ne pas agir prudemment. La différence entre l'une et l'autre réside précisément dans cet « œil de l'âme⁴ » orienté ou non vers le bien⁵. Comme le dit justement I. Vasilou, en reprenant à son compte la métaphore : « What the experiences, *phronimos* person has is “the eye” ; a perceptual capacity developed by good-upbringing and experience. »⁶ En ce sens le vicieux et le vertueux ne perçoivent pas la même réalité, le second

¹ EN VII, 9, 1151a15-19.

² Nous reviendrons dans la suite de ce chapitre sur cette question déterminante de la réforme du caractère de la masse et des vicieux et sur ce que les moyens qu'Aristote préconise pour ce faire disent de sa conception non-intellectualiste de la moralité.

³ EN VI, 13, 1144a23-1144b1.

⁴ Pour reprendre une expression platonicienne que l'on trouve en *Rép.* VII, 518c. ; 533d. Sur la reprise par Aristote de cette métaphore à Platon : D. S. Hutchinsons, « Doctrines of the Mean and the Debate concerning Skills in Fourth-Century Medicine, Rhetoric, and Ethics », *Apeiron*, 21, 1988, p. 17-52, p. 44 ; U. Coope, « Why Does Aristotle Think That Ethical Virtue Is Required for Practical Wisdom? », *Phronesis*, 57, 2012, p. 142-163, p. 149.

⁵ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 72, n. 36 : « L'habileté est indépendante de la qualité (bonne ou mauvaise) de la fin poursuivie et constitue, au reste, une simple δύναμις, à l'opposée de la φρόνησις, qui, toujours orientée vers une même fin (bonne, en l'occurrence), constitue une véritable ἔξις. »

⁶ I. Vasilou, « The Role of Good Upbringing in Aristotle's Ethics », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 56, n° 4, 1996, p. 771-797, p. 777.

saisissant dans la situation à laquelle il est confronté les éléments saillants qui suscitent en lui le désir d'agir, en un sens moral comme en un sens instrumental, correctement¹.

Mais si la prudence est réellement cantonnée à l'ordre des moyens et que c'est bien la vertu de caractère qui détermine la saisie des principes, quel sens alors attribuer à l'affirmation d'Aristote selon laquelle la prudence est « aperception vraie – ἀληθῆς ὑπόληψις² » de la fin ? Il est nécessaire pour le comprendre de se pencher sur la fonction que le Stagirite attribue à l'intellect pratique et plus particulièrement sur la manière dont celui-ci se saisit les principes de l'action sans les déterminer pour autant.

(b) Le rôle du νοῦς pratique

Dans l'*Éthique à Nicomaque* Aristote déploie un dispositif pour penser le rapport que la prudence entretient avec la saisie des principes de la vie morale qui est analogue à celui qu'il établit dans ses traités logiques pour penser le rapport que la sagesse entretient avec la saisie des principes dans les sciences théoriques³.

Dans le cas des sciences théoriques, Aristote affirme dans le dix-neuvième chapitre du second livre des *Seconds Analytiques*⁴ que c'est par une forme d'intuition intellectuelle que le sujet connaissant connaît les principes premiers des sciences. En effet ceux-ci ne peuvent faire l'objet d'une démonstration scientifique par la raison – démonstration qui en assurerait une connaissance scientifique – puisque, par définition, les principes premiers n'admettent pas de principes antérieurs qui permettraient d'en rendre raison⁵. Pour sortir de cette forme d'absurdité

¹ N. Bowditch, art. cit., p. 321-322 : « The virtuous person actually sees things that the vicious man does not (suffering for example) (...). To be practically wise is, at least in part, to have developed over time a perceptual capacity to attend to the particulars of a situation in a way that a vicious person cannot. It is not that the vicious person sees but decides to ignore certain features of a situation. Rather (...) she fails to see aright. »

² *EN* VI, 10, 1142b33.

³ W. Hardie, *op. cit.*, p. 227-228, et R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 75 estiment qu'Aristote n'explicite pas cette analogie. On retrouve pourtant à plusieurs reprises dans l'*EN* des rapprochements explicites entre la saisie des principes mathématiques et celle des principes de la vie morale.

⁴ Ce chapitre commence par la question suivante : « Mais concernant les principes, comment ils viennent à être connus, et quel est l'état qui les fait connaître (...) - περι δὲ τῶν ἀρχῶν, πῶς τε γίνονται γνώριμοι καὶ τίς ἡ γνωρίζουσα ἔξις. » *Seconds Analytiques*, II, 19, 99b17-18.

⁵ *Seconds Analytiques* II, 19, 100b6-11 : « Puisque parmi les états intellectuels par lesquels nous saisissons le vrai, les uns sont toujours vrais alors que les autres admettent le faux, comme l'opinion et le calcul, alors que la science et l'intellection sont toujours vrais, et qu'aucun autre genre n'est plus exact que la science si ce n'est l'intellection, que les principes sont plus connus que les démonstrations et que toute science a lieu avec un raisonnement, il n'y aura pas de science des principes. »

logique – ἄτοπον¹ – Aristote traduit le problème épistémologique du fondement de la science en termes de psychologie des facultés et affirme que l'homme possède une forme de capacité – δύναμις – par laquelle il en vient à saisir de manière non discursive les principes non démontrables de la science². Cette saisie ne relève pas d'une forme d'acte épistémologique mystique³, elle advient au terme d'un long processus d'induction – ἐπαγωγή – qui, par la perception – αἴσθησις – des particuliers et avec le secours de l'imagination – φαντασία –, produit une certaine expérience – ἐμπειρία – conçue comme première immobilisation en l'âme de l'universel : « Il est donc clair que nous prenons nécessairement connaissance des termes premiers par induction. En effet, la perception produit ainsi en nous l'universel. δῆλον δὴ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῆ γινώριζεν ἀναγκαῖον· καὶ γὰρ ἡ αἴσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ. »⁴ L'intellection saisit donc dans cette configuration les termes premiers, immuables et universels, termes qui constituent ensuite les prémisses des raisonnements démonstratifs en quoi consiste la science théorique. Ce sont donc bien l'expérience et le processus inductif qui fournissent à l'intellect la matière qu'il saisit par un acte – ou dans un état⁵ – d'intuition. Or, si l'intelligence possède une fonction théorique fondatrice, elle joue également un rôle déterminant dans sa fonction pratique.

En effet le dispositif qu'Aristote déploie dans les *Seconds Analytiques* est explicitement reconduit dans l'*EN* lorsque le Stagirite s'interroge sur les éléments constitutifs du syllogisme pratique et qu'il établit à cette occasion le rôle que joue l'intellect pratique : « Et l'intellect concerne ce qui est dernier selon deux directions, car c'est l'intelligence et non le raisonnement, qui concerne les termes premiers et les choses dernières : l'intellect relatif aux démonstrations concerne les termes immuables et premiers, tandis que dans les choses pratiques, l'intellect concerne ce qui est dernier, contingent et relève de la seconde prémisse, car ces choses sont les principes de la fin. καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφοτέρα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὄρων καὶ τῶν

¹ *Seconds Analytiques* II, 19, 99b26 ; absurdité qu'il renvoie à la position innéiste de Platon. Sur cette position : *Ménon*, 81c et suiv.

² *Seconds Analytiques* II, 19, 100b6-17.

³ J. Moss, art. cit., p. 36 : « nous does not grasp its objects out of thin air. » Nous ne rentrons pas ici dans l'épineux débat qui oppose les tenants d'une lecture que l'on pourrait qualifier d'inflationniste (qui donne à ce texte – et à l'intellection – une portée littéralement fondamentale) et ceux qui en proposent une interprétation déflationniste (minorant la portée théorique de ces lignes dans l'économie générale de l'épistémologie aristotélicienne). Le cœur de leur désaccord se situe souvent dans l'interprétation qu'ils font du rapport entre l'induction et l'intellection. Pour la lecture inflationniste et fondationaliste : T. Irwin, *op. cit.* Pour une lecture déflationniste : J. Barnes, *Aristotle: Posterior Analytics*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1993.

⁴ *Seconds Analytiques* II, 19, 100b3-5.

⁵ Nous ne rentrons pas ici dans le débat de savoir si l'intellection est l'état ou la disposition dans laquelle se situe l'intellect ou s'il constitue un acte autonome de l'esprit à proprement parler.

ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὄρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἐτέρας προτάσεως: ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὐταί. »¹ Dans ce dispositif, là où l'intellect théorique saisit les principes universels premiers qui fondent la science, l'intellect pratique quant à lui saisit les réalités particulières et contingentes qui ne sont pas l'objet d'une explication et qui servent de terme dernier de la délibération. Et, au même titre que les principes de la science ne peuvent être appréhendés par une forme discursive de raisonnement, les particuliers ne sont pas saisis par la raison mais par une forme de sensation qu'Aristote qualifie – non sans provocation à l'égard de la théorie platonicienne² – d'intellectuelle³ : en effet « c'est à partir des particuliers qu'est atteint l'universel. Il faut donc en avoir la perception, or cette perception est intelligence. ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὰ καθόλου: τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς. »⁴

Si l'on déploie l'analogie qu'Aristote paraît établir il faut alors affirmer qu'il existe, tout comme l'induction et l'expérience par rapport à l'intellect théorique, un processus par lequel est présenté à l'intellect pratique le contenu qu'il saisit dans cet acte qui s'apparente à une forme intellectuelle de sensation. Or, dans la vie morale, c'est bien l'habitude qui paraît former cette expérience particulière qui produit en l'homme une certaine conception de la vie bonne et qui permet d'en déterminer les principes⁵. C'est ce qu'explique à juste titre J. Moss : « habituation can furnish starting-points because it is a very close analogue of induction. Through habituation in virtuous activity one repeatedly perceives or experiences such activity; the perception in question is pleasurable perception, which amounts to perception of such activity as *good*. Through the work of *phantasia* these repeated perceptions or experiences give rise, just as in the theoretical realm, to a generalized representation, an appearance of virtuous activity as good. This is the appearance of the goal which character

¹ *EN VI*, 11, 1143a35-1143b3. Préciser. Nous empruntons cette traduction à M.-N. Ribas, *op. cit.*, p. 351-352.

² R. Bodéüs, *EN*, p. 332, n. 1 : « L'affirmation abrupte, volontairement paradoxale, est faite pour insister, contre Platon, sur les bases empiriques (sensitives) de toute connaissance intellectuelle. »

³ Aristote précise la nature de cette forme de perception lorsqu'il oppose la prudence à l'intelligence. *EN VI*, 9, 1142a25-30 : « Donc elle est à l'opposé de l'intelligence, puisque l'intelligence saisit les définitions dont on ne peut rendre raison, alors que, de son côté, elle saisit le particulier ultime dont il n'y a pas de science, mais perception sensitive : je ne parle pas de la perception des sensibles propres, mais de celle, par exemple, qui nous permet de voir que le particulier ultime qui compte parmi les figures mathématiques est un triangle ; car on doit s'arrêter là aussi. Cette saisie, dira-t-on, est plutôt sensation que sagacité mais c'est une autre forme de perception que celle-là. » Sur la nature de cette perception : M.-N. Ribas, *op. cit.*, p. 349-355.

⁴ *EN VI*, 11, 1143b4-5.

⁵ Tous les extraits de l'*EN* cités dans les pages précédentes en attestent : c'est en tant qu'il est vertueux – c'est-à-dire moralement correctement habitué – que l'homme saisit les principes de la vie morale.

furnishes: what it represents as good is what the agent will pursue. »¹ Et ce sont ces représentations, principes déterminés et établis par la vertu de caractère, qui sont ensuite, dans un second temps, saisies par l'intellect pratique comme point de départ de la délibération dont la prudence est l'excellence. Comme le dit A. Merker : « ce qu'on prend l'habitude de désirer devient principe pour la pensée et s'impose comme le bon. »² Si l'aperception vraie de la fin, constitutive de la prudence, relève donc bien de l'intellect pratique, cela ne signifie aucunement que cette aperception est une détermination *par l'intelligence* de la fin elle-même. Comme l'explique R. Bodéüs : « Qu'une disposition vertueuse détermine une opinion juste des principes³ ou que la tempérance garantisse une aperception vraie de la fin⁴, cela signifie que, loin d'avoir à trouver, par une recherche discursive, quel est effectivement le bien, loin d'avoir à prouver rationnellement ce bien, l'intelligence maintenue en face du bien réel *se contente de l'affirmer*. »⁵ Cette « affirmation », qu'Aristote assimile à une forme de connaissance intuitive, est donc rendue possible parce que la vertu présente à l'intelligence ce qu'elle peut et doit saisir comme principe de la délibération et donc de l'action⁶. Ainsi, si ce n'est pas le *voûç* pratique qui fournit les principes, c'est bien lui qui les constitue ou les assume comme tels pour la délibération et par là comme fin visée du syllogisme pratique⁷. Comme l'explique M.- N. Ribas : « En somme, seul l'intellect pratique peut faire d'un particulier un terme dernier, *c'est-à-dire* un véritable principe d'action sur la base d'une connaissance empirique des particuliers. »⁸ Mais cela ne signifie pas pour autant que c'est un acte de l'intellect – et encore

¹ J. Moss, art. cit., p. 37. Elle souligne. On trouve une position similaire chez J. Kerr, art. cit., p. 650 : « habituation is positioned as a method for developing starting points for acquiring an internalized conception of things that are noble and fine, and the development of practical wisdom is reliant on these starting points. »

² A. Merker, *op. cit.*, p. 321.

³ *EN VII*, 9, 1151a18-19.

⁴ *EN VI*, 5, 1140b10-16.

⁵ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 74. Nous soulignons.

⁶ S. Broadie, « Interpreting Aristotle's Directions » in J. Gentzler (ed.), *Method in Ancient Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 291-306, p. 296 : « practical intellect is active about the goal... by seeing it *as a goal*. »

⁷ J. Moss, art. cit., p. 37 : « At this point, as in the theoretical realm, intellect steps in, *assenting to and thereby conceptualizing* the appearance furnished by non-rational cognition. Now our agent not only experiences an appearance of virtuous activity as the good but also *believes* that it is so – that it is the goal. This belief is the “true supposition of the end” which constitutes part of *phronesis*: it can be expressed as the major premises in practical syllogisms, the basis from which one deliberates. »

⁸ M.-N. Ribas, *op. cit.*, p. 354. Nous soulignons. Elle insiste à nouveau ensuite : « Encore une fois, la connaissance empirique nous familiarise avec les principes de l'action, qui ne deviennent principes qu'au moyen d'un acte d'intelligence. Ces derniers ne sont pas posés *a priori* mais sont établis sur la base de l'expérience. » Faut-il alors rabattre complètement le terme d'expérience sur celui d'habitude ? Nous ne le pensons pas. Pour une clarification intéressante de cette question : M. Jimenez, « *Empeiria* and Good Habits in Aristotle's Ethics », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 57, n°3, July 2019, p. 363-389. Sa thèse est que les contributions respectives de

moins un raisonnement discursif – qui détermine les principes de la vie morale, qui sont eux, saisis par l’habitude, c’est-à-dire *in fine* par le caractère même de l’homme vertueux. Cette saisie intuitive de la vie bonne assimilée à une forme de sensation intelligente des particuliers est donc à la prudence ce que la saisie intuitive des principes de la science est à la sagesse théorique : elle n’en constitue pas le tout mais en est un élément déterminant¹. « De même en effet qu’il est rigoureusement impossible à la science du sage de démontrer sans l’intelligence de principes vrais indémontrables, de la même façon il est rigoureusement impossible à l’habileté du sagace de délibérer sans l’intelligence de la fin bonne qui n’est pas objet de délibération. »² Mais que l’aperception de la fin vraie soit fondamentale pour l’exercice de la prudence ne permet pas de récuser l’idée que les principes pratiques sont bien déterminés, dans leur contenu, par l’habitude morale.

(c) Nature des principes et formes de la prudence

Quel sens donner alors à la distinction qu’Aristote opère entre la connaissance du fait et la connaissance du pourquoi lorsqu’il s’interroge dans les premières pages de l’*EN* sur la qualité morale qu’il attend de ses auditeurs ? Pour le comprendre il est nécessaire de rappeler deux éléments primordiaux du projet aristotélicien. Le premier concerne les destinataires de ses traités. Loin de s’adresser à tout homme qui chercherait à devenir vertueux le Stagirite s’adresse, dans l’*Éthique à Nicomaque* comme dans la *Politique*, à des législateurs en herbe dont la vertu est déjà établie. Le second concerne la nature même du traité qu’il expose, trop souvent assimilé par bon nombre de commentateurs – comme nous l’avons vu pour la question qui nous occupe – à un exercice de la sagesse pratique elle-même. Il faut donc rappeler que la délibération propre à l’homme prudent ne s’exerce jamais dans le cadre d’un exposé théorique – quand bien même cet exposé chercherait à établir rationnellement quelle est la fin ultime et universelle de l’homme – mais porte toujours sur des situations particulières qui requièrent son engagement dans une action. En d’autres termes, en faisant œuvre de philosophe, Aristote n’agit pas prudemment. De la même manière, la dimension universelle des propositions que le

l’expérience et des bonnes habitudes sont différentes et complémentaires dans l’acquisition de la moralité achevée.

¹ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 74-75 : « Il s’agit là d’une connaissance d’ordre intuitif, qui a tout aussi peu de prétention à être vertu totale de l’intelligence pratique, que le νοῦς (intuition des premiers principes de la science) à être vertu totale de l’intelligence théorique. » La sagesse – σοφία – est en effet à la fois « νοῦς καὶ ἐπιστήμη ». (*EN* VI, 7, 1141a19.)

² R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 53.

Stagirite établit dans l'*EN* ne doit pas être assimilée ou identifiée à l'universel que le prudent saisit dans l'immanence de l'expérience qu'il acquiert en agissant. Comme nous venons de l'établir, l'universel qui permet à l'homme prudent de l'être trouve sa source non pas à partir « d'un universel qui se laisse déduire à partir de quelque principe connu » théoriquement, mais dans un acte de l'intelligence qui opère à partir des principes que lui soumet sa vertu, c'est-à-dire « qui se laisse induire à partir de l'expérience que l'on a des actions bonnes¹ ». Lorsqu'Aristote requiert de ses auditeurs qu'ils possèdent au moins les principes pratiques de la moralité acquis dans l'immanence de l'action et de l'habituation – c'est-à-dire qu'ils soient bien éduqués – il souligne ainsi que, pour tout autre lecteur qui ne serait pas vertueux, le contenu universel, ici exposé théoriquement, ne saurait jamais être assumé comme une fin désirable. En d'autres termes, pour tous ceux dont le désir n'est pas droit l'universel ne peut être reconnu comme souhaitable et bon et n'aura donc strictement aucune incidence sur l'âme de l'auditeur. Pour le dire plus concrètement encore : il ne sert à rien d'expliquer, de réfléchir et de débattre théoriquement sur la nature du courage avec celui qui ne pose pas dans ses actions et donc comme principe ou comme postulat que fuir le combat est un acte immoral. Chez ces gens, c'est le manque de vertu – ou un défaut de perception – qui ne permet pas à l'intelligence de saisir et de voir le bien. Et ce n'est pas l'intelligence théorique de maximes générales portant sur la nature humaine, la définition de la justice ou l'éminence du choix de la vie théorique qui y changera quoi que ce soit. En effet l'homme qui fuit le champ de bataille n'a pas besoin d'un traité mais bien d'un châtement, ou mieux, d'une éducation de son désir. Ceux qui, à l'inverse, sont déjà vertueux puisqu'ils ont, en raison de leur éducation, un accès aux principes de la vie morale que sont les faits, reconnaîtront sans difficulté le caractère final des propositions (théoriquement formulées) que leur intelligence saisit dans l'étude du corpus aristotélicien. Car c'est par les expériences particulières de la vertu qu'ils atteignent cet universel dont ils n'ont d'ailleurs, dans le fond, pas nécessairement besoin pour simplement agir correctement². C'est la raison pour laquelle Aristote affirme à la fois la facilité et la relative

¹ *Idem.*, p. 53.

² *Mét.* A, 981a12-24 : « du point de vue de l'action, on est d'avis que l'expérience ne diffère en rien de l'art, et même les gens d'expérience réussissent mieux que ceux qui possèdent une définition sans l'expérience. La cause en est que l'expérience est connaissance des singuliers, l'art, des universels ; or les actions et les générations concernent toutes le singulier, car celui qui soigne ne guérit pas l'humain, sauf par coïncidence, mais Callias ou Socrate (...) donc quiconque possède la définition sans l'expérience et acquiert la connaissance de l'universel, mais ignore le singulier contenu dans l'universel, se trompera souvent de traitement, car ce que l'on soigne est le singulier. » Aristote développe la même idée en *EN* I, 4, 1097a8-14 : « Du reste, on se demande aussi quel avantage un tisserand ou un menuisier tirerait, en vue de son propre métier, d'une connaissance de ce bien en soi. Ou comment serait meilleur médecin ou meilleur stratège celui qui aurait sous les yeux la forme idéale elle-même. Car,

inutilité qu'il y a saisir l'explication théorique qu'il déploie de la nature des principes que saisit déjà l'homme vertueux dans l'immanence de l'action : « Car le point de départ, c'est le fait et s'il apparaît suffisamment, on n'aura nul besoin, en outre, du pourquoi. Or celui qui a bénéficié de telles habitudes ou bien possède des principes, ou bien peut s'en faire une idée facilement. ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι, καὶ εἰ τοῦτο φαίνοιτο ἀρκούντως, οὐδὲν προσδεήσει τοῦ διότι: ὁ δὲ τοιοῦτος ἔχει ἢ λάβοι ἂν ἀρχὰς ῥαδίως. »¹ Réussir à comprendre comment l'on peut rendre compte théoriquement de la nature du bien – et en tirer un profit pratique – est donc à la portée de celui en qui le désir droit éclaire et guide déjà l'intelligence. Cela ne veut pas dire que l'homme non vertueux ne comprendra pas intellectuellement le contenu théorique des exposés aristotéliens mais cela signifie que ce contenu ne pourra jamais lui apparaître comme une fin désirable². Il ne pourra donc jamais être mû par lui³. A l'inverse, pourquoi l'homme vertueux peut-il, lui, s'en faire une idée facilement ? Précisément parce que, dans le domaine pratique, le pourquoi de l'action bonne et vertueuse qu'évoque Aristote paraît contenu dans l'action bonne et vertueuse elle-même en tant qu'elle est à elle-même sa propre fin, qu'elle est à elle-même sa propre explication et que sa bonté et sa vertu y résident de manière immanente⁴. C'est ce qu'explique I. Vasiliou dans l'article important qu'il a consacré au rôle de la bonne éducation dans l'éthique aristotélicienne⁵ dans lequel il s'interroge sur la signification que revêt, dans le domaine pratique, la distinction entre le fait et le pourquoi. Selon lui, dans le domaine de l'action, qui concerne les particuliers, les faits et le pourquoi coïncident : « if the “that” is a first

manifestement, ce n'est même pas « la » santé sous une telle forme que considère le médecin, mais celle de l'homme peut-être même faudrait-il dire plutôt : celle de cet homme-ci, car c'est le particulier qu'il soigne. »

¹ *EN* I, 2, 1095b6-8.

² T. Irwin, *op. cit.*, p. 601, se trompe donc doublement lorsqu'il affirme : « There is no good reason to think that Aristotle believes that only people with a good upbringing ought to be persuaded by his arguments. » Non seulement Aristote ne cherche pas à persuader quiconque mais en plus, seuls les individus bien éduqués pourront effectivement comprendre – au sens fort du terme - et tirer profit de ses traités éthiques et politiques, comme il le dit très explicitement d'ailleurs.

³ C'est notamment le sens de l'argumentation aristotélicienne dans les dernières pages de l'*EN*. *EN* X, 10, 1179b23-31 : « Mais l'argument raisonné et l'enseignement n'ont pas, je le crains, de force chez tout le monde ? Il faut au contraire préalablement travailler, par les habitudes, l'âme de celui qui écoute, pour bien l'orienter dans ce qu'elle aime et déteste, comme une terre qui doit nourrir la semence. En effet, un sujet ne peut entendre l'argument qui l'en détourne, ni d'ailleurs le comprendre, s'il vit au gré de ses affections. Or dans cet état, comment pouvoir le persuader de changer ? Et de façon générale, ce n'est pas, semble-t-il, à un argument que cède l'affection, mais à la violence qu'on lui fait. Donc, le caractère doit préalablement présenter une certaine affinité avec la vertu, en aimant ce qui est beau et en répugnant à ce qui est laid. »

⁴ J. Kerr, art. cit., p. 652 : « The *starting points* and the “that” are the recognition of the non-relative, intrinsic goodness of virtue through the felt quality of experience, which develops in the learner a *love* of virtue for its own sake. »

⁵ I. Vasiliou, art. cit. On retrouve une position similaire chez A. Lännström, *Loving the Fine: Virtue and Happiness in Aristotle's Ethics*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 2006.

principe, it must also be its *own* “because”. This is why Aristotle says that if “the that” is sufficiently apparent one will not need “the because” *in addition*. If one sufficiently has “the that”, since “the that” is a first principle, he will already have the only because there is. »¹ Pour reprendre l'exemple qu'il donne : l'homme courageux est précisément celui qui, lorsqu'on lui demande pourquoi il se comporte courageusement, répond que c'est parce que c'est la bonne chose à faire et que c'est ce que l'homme bon, vertueux et prudent ferait en de telles circonstances. Celui qui chercherait à en rendre davantage raison et à interroger la nécessité même de l'action vertueuse – en se demandant par exemple pourquoi c'est une bonne chose que d'être courageux – tomberait dans cette régression à l'infini dont Aristote dit, à propos de la science démonstrative, qu'elle est absurde. La saisie des principes relève donc d'une forme d'évidence qui est liée à la nature même de l'acte vertueux. Aristote évoque d'ailleurs lui-même explicitement cette situation dans un passage des *Topiques* dans lequel il souligne : « Il ne faut pas examiner n'importe quel problème ni n'importe quelle thèse, mais seulement ceux qui pourraient être un sujet d'embarras pour un interlocuteur qui mérite qu'on lui donne une réponse raisonnée, et non pas seulement qu'on le rabroue ou qu'on le renvoie à ses sens ; de fait, ceux qui demandent s'il faut ou non honorer les dieux et aimer ses parents ne méritent que d'être rabroués, et ceux qui demandent si la neige est blanche ou non ne méritent que d'être renvoyés à leurs sens. »² La vertu étant à elle-même sa propre fin, le fait de savoir s'il faut ou non honorer ses parents ou se tenir ferme dans la bataille, ne peut pas être l'objet d'une délibération. Il n'y a pas d'autre « pourquoi » au fait qu'il faille honorer ses parents que ce que l'évidence d'une bonne éducation doit faire advenir dans l'âme de l'individu comme un fait moral irréductible dont la réalisation est à elle-même, dans l'immanence de l'action, sa propre justification.

Un dernier problème se pose alors, que nous avons déjà en partie abordé précédemment³ : pourquoi s'adresser à des hommes déjà vertueux qui partagent parfaitement les présupposés moraux d'Aristote et la conduite qui y correspond alors même que le contenu théorique qu'il expose dans ses ouvrages ne joue qu'un rôle marginal – pour ne pas dire insignifiant – dans l'acquisition de la moralité de ses auditeurs ? En effet, si les principes comme les faits apparaissent nettement à l'homme vertueux, et si le contenu qu'il saisit intellectuellement lui apparaît déjà, en raison de sa vertu, comme une fin désirable, à quoi bon la lecture de ces cours qui exposent théoriquement la nature du bien ou les différentes formes

¹ I. Vasiliou, art. cit., p. 777.

² *Top.* I, 11, 105a2-9.

³ Cf. supra, « II. B. Législation et éducation : 1ère approche ».

que peut revêtir un régime politique ? Nous en revenons ici à l'épineuse question du projet même du Stagirite et à la distinction qu'il opère au livre VI de l'*EN*¹ entre différentes formes de prudence. Le terme φρόνησις désigne en effet à la fois la vertu pratique que possède l'homme dans le domaine privé – elle est associée par Aristote à l'οικονομία – et celle qu'il déploie dans le domaine public. Au sein de ce genre de la sagesse pratique publique Aristote distingue plusieurs espèces : la prudence politique entendue en un sens étroit (elle-même constituée d'une φρόνησις βουλευτική et d'une φρόνησις διδαστική) et la forme éminente de la politique qui se déploie dans la φρόνησις νομοθετική dont le Stagirite dit qu'elle est architectonique – ἀρχιτεκτονική. Or c'est précisément la confusion entre les différentes formes de la sagesse pratique qui conduit à se méprendre sur le sens du projet aristotélicien et sur la manière dont ses écrits théoriques définissant le bien ultime de l'homme, ses vertus et les moyens politiques de les faire advenir dans les cités, contribuent à la sagesse de l'homme.

Pour ce qui regarde la prudence relative à l'individu et à son bien propre, nous avons vu que la lecture des traités éthiques et politiques n'aura aucune incidence décisive sur les dispositions subjectives qui font du sujet agissant un être vertueux. Le seul bénéfice qu'il pourrait en tirer, s'il est déjà vertueux, est une forme de confirmation intellectuelle que le bien toujours particulier qu'il atteint dans l'action concrète correspond effectivement à ce que l'intelligence du philosophe démontre comme étant le bien universel auquel tout homme tend. En revanche, pour ce qui regarde la prudence nomothétique architectonique la donne est tout autre. En effet, là où la prudence politique exécutive est une excellence résolument pratique, l'activité du nomothète prudent qui établit les lois ressort – nous l'avons déjà établi – d'une excellence (et d'une œuvre) plus proprement intellectuelle². Aristote compare ainsi l'activité du législateur à celle de l'architecte, et celle des hommes politiques qui, dans la cité, exécutent et appliquent par des décrets les lois générales, à celle des ouvriers qui bâtissent concrètement la maison. Et c'est précisément ce caractère intellectuel de l'œuvre législatrice qui explique pourquoi le Stagirite peut, par son enseignement, contribuer à la formation du nomothète. Au même titre que le législateur fournit à la cité et aux hommes politiques les normes et règles générales qui président à la conduite de la cité, l'enseignement d'Aristote permet à l'homme qui désire régler la conduite d'autrui d'être lui-même conduit et éclairé par ce que l'excellence proprement intellectuelle du philosophe expose. Son enseignement joue donc un rôle analogue à la loi et permet de fournir à ceux qui le désirent, les règles générales qu'ils doivent ou peuvent

¹ *EN* VI, 8, 1141b23 et suiv.

² Cette œuvre intellectuelle est également, nous avons établi précédemment en quel sens, l'activité pratique par excellence.

suivre afin d'œuvrer au bien de la cité. Cet enseignement normatif exposé dans l'*EN* comme dans la *Politique* ne constitue pas, bien sûr, le tout de l'affaire, puisque ce sont avant tout, et de manière fondamentale, l'éducation et l'expérience des hommes prudents qui leur permettent d'être un jour en mesure d'aider ceux dont ils ont la charge à le devenir à leur tour. Mais dans cette entreprise de législation, la connaissance de l'universel et la capacité à établir pour autrui des normes communes du bien sont étroitement associées par Aristote puisque « ce qui est commun fait l'objet des sciences – τοῦ κοινοῦ γὰρ αἱ ἐπιστῆμαι λέγονται¹ ». C'est ce qu'il explique en détail lorsque, dans les dernières pages de l'*EN* il souligne la différence qui sépare l'homme d'expérience et le véritable homme de science dans les matières pratiques. Certes l'homme d'expérience peut soigner correctement l'individu qu'il connaît grâce à sa connaissance du particulier, mais cette expertise ne le rend apte à soigner que l'individu². Car « pour peu que l'on souhaite devenir homme de l'art et être capable d'y voir, il faut bien, semblerait-il, progresser jusqu'à l'universel et s'efforcer d'en avoir connaissance comme on peut, puisque c'est à ce niveau, on l'a dit, que se situent les sciences. οὐδὲν δ' ἦττον ἴσως τῷ γε βουλομένῳ τεχνικῶ γενέσθαι καὶ θεωρητικῶ ἐπὶ τὸ καθόλου βαδιστέον εἶναι δόξειεν ἄν, κάκεῖνο γνωριστέον ὡς ἐνδέχεται. εἴρηται γὰρ ὅτι περὶ τοῦθ' αἱ ἐπιστῆμαι. »³ Aristote poursuit ensuite en prolongeant son analogie avec la médecine : « Or il est vraisemblable que de la même façon celui qui souhaite par ses soins améliorer les autres en grand ou petit nombre doive s'efforcer d'acquérir une capacité de législateur, puisque c'est par le moyen de lois que nous pouvons devenir bons. En effet, prendre un sujet quel qu'il soit, c'est-à-dire celui qu'on vous propose, et lui inculquer de belles dispositions, n'est pas à la portée du premier venu ; si c'est à la portée de quelqu'un, c'est au contraire du savant, comme dans le cas de la médecine et toutes les autres disciplines où l'on trouve attention et sagacité. τάχα δὲ καὶ τῷ βουλομένῳ δι' ἐπιμελείας βελτίους ποιεῖν, εἴτε πολλοὺς εἴτ' ὀλίγους, νομοθετικῶ πειρατέον γενέσθαι, εἰ διὰ νόμων ἀγαθοὶ γενοίμεθ' ἄν. ὄντινα γὰρ οὖν καὶ τὸν προτεθέντα διαθεῖναι καλῶς οὐκ ἔστι τοῦ τυχόντος, ἀλλ' εἴπερ τινός, τοῦ εἰδότος, ὥσπερ ἐπ' ἰατρικῆς καὶ τῶν λοιπῶν ὧν ἔστιν ἐπιμελεία τις καὶ φρόνησις. »⁴ C'est donc à la formation intellectuelle de tels savants que le projet aristotélicien entend contribuer et non pas à l'édification morale d'individus qui auraient besoin

¹ *EN* X, 10, 1180b15.

² *EN* X, 10, 1180b16-20 : « Bien entendu, s'agit-il d'un individu isolé, rien n'empêche sans doute de le traiter parfaitement même si l'on n'a aucune science mais qu'on observe exactement ce qui se produit à chaque intervention grâce à l'expérience, exactement comme font quelques personnes qui se soignent et passent pour être leur meilleur médecin, alors qu'elles sont incapables d'apporter le moindre secours à autrui. »

³ *EN* X, 10, 1180b20-23.

⁴ *EN* X, 10, 1180b23-28.

d'acquérir la vertu ou qui auraient besoin de conforter leur attachement à la vie bonne et vertueuse par une réflexion théorique sur sa nature. Et c'est précisément cette formation intellectuelle, cet enseignement¹, qu'Aristote entreprend lorsqu'il réfléchit en philosophe sur la nature humaine et sur son bien – exposant ainsi ce qu'il pense être la nature des sujets qui sont confiés aux législateurs – et lorsqu'il réfléchit sur les moyens politiques dont disposent ces derniers pour mener les citoyens à la vertu – exposant ainsi ce qu'il estime être la meilleure manière de leur inculquer de belles dispositions².

Cependant, si la distinction entre les différentes formes de prudence permet de mieux cerner la nature du projet aristotélicien, et par là, la nature des principes de la vie morale et leur mode spécifique d'acquisition, il est nécessaire de rappeler que celle-ci s'estompe toujours en partie lorsqu'il s'agit de regarder comment se déploient concrètement ces excellences dans la vie quotidienne. En effet, il est improbable d'imaginer un citoyen athénien qui, tout en administrant correctement et vertueusement son οἶκος, serait totalement détaché des préoccupations politiques de sa cité. La justification de la caractérisation de Périclès comme homme prudent en atteste : « Voilà la raison pour laquelle Périclès et ses semblables sont des gens prudents dans notre esprit ; c'est parce qu'ils sont capables de voir ce qui est bon pour eux-mêmes et ce qui l'est pour les hommes. Et ceux que nous jugeons tels, ce sont les gens qui savent tenir leur maison et les hommes politiques. διὰ τοῦτο Περικλέα καὶ τοὺς τοιούτους φρονίμους οἴομεθα εἶναι, ὅτι τὰ αὐτοῖς ἀγαθὰ καὶ τὰ τοῖς ἀνθρώποις δύνανται θεωρεῖν: εἶναι δὲ τοιούτους ἡγούμεθα τοὺς οἰκονομικοὺς καὶ τοὺς πολιτικούς. »³ C'est du reste ce qui conduit Aristote à affirmer que « le bonheur personnel n'existe sans doute pas sans vie économique ni sans vie politique. ἴσως οὐκ ἔστι τὸ αὐτοῦ εἶ ἄνευ οἰκονομίας οὐδ' ἄνευ πολιτείας. »⁴ La prudence individuelle et la prudence politique sont ainsi infiniment plus imbriquées dans l'individu vertueux que les distinctions analytiques qu'Aristote propose pourraient le laisser supposer. On en trouve une confirmation dans l'insistance du Stagirite sur la nécessité, pour le père de famille comme pour le législateur, d'acquérir ces connaissances dont la possession

¹ Aristote assimile d'ailleurs la capacité à enseigner à cette possession de l'universel qui rend homme de science. *Mét.* A, I, 981b7-9 : « D'une façon générale, le signe qui distingue celui qui sait de celui qui ne sait pas, est la capacité d'enseigner, et, pour cette raison, nous croyons que l'art, par rapport à l'expérience, est davantage une science. »

² On retrouve ici deux préoccupations centrales des livres VII et VIII de la *Politique* d'Aristote portant sur la nature humaine, ses finalités et les moyens (pédagogiques et législatifs) qui lui permettent de les atteindre.

³ *EN* VI, 5, 1140b7-11.

⁴ *EN* VI, 9, 1142a9-10.

facilitera l'inculcation de la vertu chez ceux – enfants ou concitoyens – dont ils ont charge d'âme.

Il s'agissait dans ce moment de la réflexion d'établir quelle est la place de l'habitude dans la vie morale et le rapport qu'elle entretient avec la raison. L'étude de la nature de la prudence et de la manière dont Aristote conçoit la saisie des principes de la vie éthique a permis de mettre au jour le caractère central des habitudes, qui nous conduit à affirmer la dimension anti-intellectualiste de l'éthique aristotélicienne. En effet l'exercice de la raison – tout en ayant un rôle déterminant dans le déploiement de la prudence – est toujours nécessairement subordonné à l'établissement préalable en l'homme d'un caractère vertueux, fruit de l'habituacion morale. L'habitude joue donc un rôle littéralement fondamental et possède des prérogatives que n'exerce en aucune manière la raison dans la détermination des fins de la vie morale. L'étude de la fonction du νοῦς pratique a d'ailleurs permis de le confirmer en mettant au jour la confusion que bon nombre de commentateurs entretiennent en assimilant la modalité intuitive et perceptive de son action à une activité discursive du λόγος. Mais si la place du νοῦς dans l'économie générale de l'acte vertueux permet de comprendre que le λόγος du prudent n'intervient qu'à un niveau instrumental, et si la partition des rôles entre l'habitude et la raison est aussi nette qu'elle semble l'être lorsque l'on analyse les composantes de la prudence, comment alors rendre compte de la dimension raisonnable de l'habituacion morale ? En abordant cette question à partir d'une étude analytique de la prudence, nous avons pu récuser l'idée selon laquelle cette rationalité proviendrait d'une activité directe et parfaitement autonome de l'intelligence rationnelle. Il s'agit maintenant de déterminer plus positivement quelle est la source de cette rationalité en faisant porter l'analyse sur la définition de la vertu éthique comme ἔξις προαιρετική.

3. LA VERTU ETHIQUE COMME ἔξις προαιρετική

(a) La partie désidérative de l'âme

Pour comprendre la part de rationalité qui structure la vertu éthique il convient tout d'abord de revenir, une nouvelle fois, à la psychologie qu'Aristote expose dans les premières pages de l'*EN*. Après avoir souligné la nécessité pour le législateur d'une certaine connaissance de l'âme humaine, limitée aux objectifs qu'il recherche, Aristote distingue les deux aspects, végétatifs et désidératifs de la partie irrationnelle de l'âme et en conclut : « Visiblement donc,

l'irrationnel lui-même est double, puisque le végétatif n'a d'aucune façon part à la raison, tandis que l'appétitif ou globalement le désidératif y participe d'une certaine façon, c'est-à-dire dans la mesure où il est à son écoute et prêt à lui obéir. Il en tient compte au sens où nous disons tenir compte des avis de notre père et de nos amis, mais il ne rend pas compte des choses, comme on le fait de vérités mathématiques. φαίνεται δὴ καὶ τὸ ἄλογον διττόν. τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ἣ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν: οὕτω δὴ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν φίλων φημὲν ἔχειν λόγον, καὶ οὐχ ὡς περ τῶν μαθηματικῶν. »¹ La partie désidérative de l'âme est donc à la fois caractérisée par son irrationalité et par sa capacité à être à l'écoute et aux ordres, c'est-à-dire réceptive aux instructions de la raison. Là où la partie structurellement irrationnelle paraît imperméable aux sollicitations que pourrait vouloir lui adresser la partie hégémonique de l'âme, la partie désidérative est susceptible de s'accorder – ὁμοφωνέω² – avec elle comme le fils dispose son attitude ou son comportement selon les commandements et exhortations de son père. Comme toute obéissance, cette capacité à se conformer à une instance d'autorité extérieure admet selon Aristote des degrés et culmine, dans le cas de la vertu complète, dans une forme de consonance parfaitement harmonique. Ainsi, chez le continent et le courageux, la partie désidérative est parfaitement ajustée au λόγος³ « puisque, en tout, chez eux, elle s'accorde à la raison – πάντα γὰρ ὁμοφωνεῖ τῷ λόγῳ. »⁴ Cette possibilité d'un rapport particulièrement harmonieux et symphonique de la partie désidérative avec la partie strictement rationnelle conduit même Aristote à relativiser la caractérisation de la première comme irrationnelle – ἄλογον. En effet « s'il faut soutenir que cette partie de l'âme est, elle aussi, rationnelle, il y aura dès lors deux parties rationnelles : l'une, au sens fort, qui possède la raison en elle-même, et l'autre qui est susceptible de l'écouter d'une certaine façon, comme on écoute son père. εἰ δὲ χρὴ καὶ τοῦτο φάναι λόγον ἔχειν, διττόν ἔσται καὶ τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ, τὸ δ' ὡς περ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι. »⁵ Cette relativisation est déterminante puisque – au-delà du fait qu'elle signale que la question de la séparabilité des parties de l'âme est une question finalement indifférente pour le type de recherche qui est ici

¹ *EN I*, 13, 1102b28-33.

² *EN I*, 13, 1102b28.

³ Aristote en 1102b27 dit qu'elle est « encore plus à l'écoute – εὐηκοώτερόν » chez le courageux et le tempérant que chez le continent. Tricot traduit le comparatif par « plus docile », sûrement pour souligner l'analogie qu'Aristote établit avec le fils qui obéit docilement à son père. On trouvait déjà l'adjectif ὑπηκόους en *EN I*, 13, 1102a8 pour désigner le rapport de docilité que le citoyen entretient avec la loi. Ce modèle à la fois politique et rhétorique pour penser l'obéissance se retrouve dans l'idée que celui qui obéit à des ordres avec docilité est celui qui « se laisse aisément persuader – εὐπειθής » (1119b7).

⁴ *EN I*, 13, 1102b28.

⁵ *EN I*, 13, 1103a1-3. Voir également *EE II*, 1, 1220a5-13.

mené – elle permet de comprendre en quoi toutes les dispositions ou activités qui en sont le siège ou qui y trouvent leur origine sont susceptibles d’être marquées du sceau d’une forme de rationalité. Les opérations de la partie désidérative de l’âme – siège des passions notamment – peuvent donc participer d’une espèce de rationalité sans posséder structurellement, en elles-mêmes, la raison¹. Or la vertu éthique ressort précisément de ce type de disposition susceptible de rationalité puisque le Stagirite précise d’emblée que « les distinctions [entre disposition intellectuelle et disposition éthique] qu’appelle la vertu, s’opèrent d’après cette différence-là. διορίζεται δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην. »² Comme nous l’avons vu dans les premières pages de ce chapitre, reconduire systématiquement à l’irrationalité d’un mouvement mécanique ou strictement sentimental la vertu éthique – et l’habitude qui en est la source – revient donc à nier la spécificité de la partie désidérative de l’âme et la réceptivité à la rationalité qui est la sienne. Mais si cette partie, et la vertu éthique qu’elle abrite, est susceptible d’être raisonnable, l’analyse de la prudence que nous avons conduite nous a permis d’établir qu’Aristote ne lui prête jamais pour autant de composante structurellement rationnelle au sens où celle-ci relèverait d’une activité autonome du λόγος discursif. C’est donc sur la dimension rationnelle de cette partie intermédiaire marquée à la fois par la rationalité et l’irrationalité qu’il convient de faire porter l’étude pour comprendre jusqu’où, et dans quelle mesure, le désir et la raison collaborent dans l’économie générale de l’acte vertueux. L’enjeu est en effet d’établir en quel sens la vertu éthique oriente à la fois spontanément et raisonnablement le désir sans que cette forme de raison soit imputable à l’activité délibérative de l’excellence de la raison pratique qu’est la prudence.

(b) L’ἔξις προαιρετική et la saisie raisonnable du juste milieu

La clé de compréhension d’une telle difficulté réside dans la définition même de la vertu éthique comme ἔξις προαιρετική. Comme nous l’avons déjà souligné le caractère synthétique de cette formulation doit en effet amener à s’interroger sur les modalités de l’interaction qui existe entre la composante dispositionnelle de la vertu – *in fine* reconductible au mouvement habituel – et sa composante proaïrétique – *in fine* assimilée à l’activité de la raison. Les termes du débat sont les suivants : en qualifiant la disposition qu’est la vertu de

¹ En effet la rationalité qui l’habite n’est pas du type de celle qui permet, Aristote le signale explicitement, de rendre raison démonstrativement de vérités scientifiques comme les vérités mathématiques par exemple.

² *EN I*, 13, 1103a3-4.

décisionnelle – προαιρετική – Aristote paraît vouloir signifier à la fois l’ancrage irrationnel *et* rationnel de la vertu éthique. De prime abord cette ambivalence ne paraît pas poser de difficulté spécifique eu égard à la particularité, nettement affirmée par le Stagirite, de la partie désidérative de l’âme qui en est le siège. La προαίρεσις¹ elle-même exprime d’ailleurs cette ambivalence puisqu’elle est identifiée à la fois comme une forme de « désir raisonnant » et comme une forme « d’intellect désirant » dans le livre VI de l’*EN*². Dans le contexte de la définition de la vertu morale, en soulignant le caractère proaïrétique de cette disposition Aristote signifie donc que la vertu éthique n’est pas une simple capacité à décider mais qu’elle est déjà en partie habitée dynamiquement par une détermination rationnelle. Comme le souligne P.-M. Morel dans l’article déterminant qu’il a consacré à cette définition : « Aristote ne cherche pas ici à limiter le poids de la vertu éthique en indiquant que, par rapport à la décision effective, elle n’est encore qu’une potentialité de décision ; il l’investit au contraire d’une responsabilité écrasante dans la réalisation de l’action morale, en précisant que ce qui fait son essence, et ce qui par conséquent lui confère sa fonction propre, c’est une certaine détermination déjà rationnelle, du juste milieu entre des vices opposés. »³ Faut-il alors considérer que cette détermination déjà rationnelle provient de la composante proaïrétique qui l’anime et que la vertu éthique est déjà une forme de décision ? C’est à cette question, notamment, que l’article de P.-M. Morel tente de répondre. En effet selon lui la rationalité qui structure la vertu de caractère ne peut être reconduite ou réduite à la rationalité que la prudence déploie dans la délibération sur les moyens. Car, si le caractère proaïrétique de la vertu éthique permet d’affirmer sans nul doute possible sa rationalité, les différences qui séparent la prudence comme vertu intellectuelle et la vertu du caractère doivent amener à ne pas confondre la rationalité de l’intelligence discursive – à laquelle la définition de la vertu éthique renvoie à travers la figure de l’homme prudent – et la saisie rationnelle mais non discursive qui paraît à l’œuvre dans la détermination *raisonnable* du juste milieu. En effet, la vertu éthique, en tant qu’inclination, c’est-à-dire en tant qu’orientation déterminée⁴ du désir vers le bien, ne peut pas produire des effets qui sont contraires à sa détermination. En ce sens elle se démarque de la prudence qui

¹ Sur la difficulté qu’il y a à traduire ce terme : C. Chamberlain, « The Meaning of *Prohairesis* in Aristotle’s Ethics », *Transactions of the American Philological Association*, vol. 114, 1984, p. 147-157.

² *EN* VI, 2, 1139b4-5. P.-M. Morel, art. cit., p. 145 : « la *proairesis* est à la fois le résultat ultime de la *bouleusis*, opération intellectuelle de délibération sur les moyens en vue d’une action bonne, et l’ultime impulsion mentale qui précède l’action elle-même. C’est donc une opération commune à la partie rationnelle de l’âme et à la partie désirante, partie qu’Aristote qualifie d’irrationnelle, même si elle peut se soumettre aux injonctions de la raison. »

³ P.-M. Morel, art. cit., p. 146.

⁴ C’est notamment ce qui permet de justifier le choix de la traduction d’*hexis* par « inclination » afin de souligner le caractère dynamique et engagé de la disposition dans la réalisation de l’action.

suppose, dans l'action, la possibilité de choisir entre deux partis opposés. En effet « la sagesse pratique suppose une aptitude radicale à choisir entre deux partis contraires, A ou non-A, et c'est ce qui nous permet de dire que l'agent est véritablement "principe et maître" de ses propres actions. »¹ La rationalité qui se déploie dans la délibération prudentielle des moyens – fruit de l'intelligence discursive – doit donc être nécessairement distincte de celle qui anime la vertu éthique. En quoi peut-elle donc consister ? Elle prend selon P.-M. Morel quatre aspects. (1) La vertu peut tout d'abord être considérée comme rationnelle en tant qu'elle est une forme de « *capacité à raisonner, en vue du bien*² ». En amont de la délibération proprement intellectuelle elle vise la fin et détermine le juste milieu sans pour autant constituer l'acte même de délibération. C'est à ce titre qu'elle sert de règle générale dans la délibération pratique. (2) Elle peut également être dite rationnelle – nous l'avons déjà établi – en ce qu'elle prend sa source dans la partie désidérative de l'âme. Les passions et les actions engagées dans la vertu éthique sont ainsi raisonnables dans la mesure où elles sont marquées au sceau d'une forme de mesure rendue possible par leur réceptivité aux exhortations ou aux punitions qui émanent d'une raison droite (que la loi ou l'éducateur déterminent, expriment et manifestent). Comme le dit à juste titre N. Bowditch « The desires of the virtuous person are not brute urges that arise from a part of the soul that is "deaf to reason". Rather they are desires that arise in a person who has been habituated to see, feel, and respond to the world in a distinctively rational way. »³ Sans être directement le siège d'une forme discursive de rationalité, les passions et les désirs – matière de la vertu de caractère – sont ainsi rendus raisonnables et mesurés par l'habitation morale. (3) Cette notion de mesure est d'ailleurs au centre du troisième aspect que revêt la raison dans la définition de la vertu éthique : celle du rapport mathématique qu'exprime la médiété visée et déterminée par l'inclination vertueuse. En effet puisque la vertu exprime, relativement à chacun, un rapport de proportion géométrique⁴, la saisie du juste milieu s'opère toujours selon un certain rapport proportionnel déterminé qui correspond, pour chaque situation, au rapport qu'établirait, dans une situation comparable, l'homme prudent. Comme l'explique justement P.-M. Morel : « Entre l'absence de rationalité qui caractérise l'affect pur de plaisir ou de peine et la rationalité discursive de la délibération, il y a donc une place pour la

¹ P.-M. Morel, art. cit., p. 150. C'est une des raisons qui l'amènent à distinguer la prudence et la vertu de caractère. P.-M. Morel en souligne trois autres : (1) la prudence est une vertu dianoétique là où la vertu éthique est une vertu du caractère ; (2) la vertu du caractère vise le milieu là où la prudence réalise son excellence absolument ; (3) la prudence estime les moyens là où les vertus éthiques visent la fin.

² P.-M. Morel, art. cit., p. 151.

³ N. Bowditch, art. cit., p. 336.

⁴ C'est ce que permettent parfaitement de comprendre les éléments qu'Aristote déploie autour des différents régimes diététiques appropriés : *EN* II, 5, 1106a26-b28.

saisie spontanément rationnelle, parce que d'emblée proportionnelle, du milieu. »¹ (4) Enfin, et c'est le dernier aspect qui manifeste la dimension rationnelle mais non discursive de la vertu éthique, lorsqu'Aristote distingue la prudence de la vertu éthique, tout en soulignant leur essentielle imbrication il précise que « la vertu n'est pas seulement l'inclination qui est conforme à la raison droite, mais celle qui implique la présence de la raison droite ἔστι γὰρ οὐ μόνον ἢ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ' ἢ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετῆ ἐστίν² ». Cette formule souligne bien que, si la vertu achevée ne va pas sans prudence³ et si la prudence ne va pas sans vertu éthique⁴, cela ne signifie aucunement que le type de rationalité qui se déploie dans l'une et dans l'autre soit de même nature. Bien au contraire, la distinction qu'Aristote opère ici entre ces deux vertus confirme que la vertu éthique implique une forme de raison droite sans être elle-même structurellement cette forme de raison. Aristote précise d'ailleurs tout de suite que « [c'est] la prudence [qui] est en la matière raison droite. ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἢ φρόνησις ἐστίν. »⁵ C'est même ce qui lui permet, dans les lignes qui suivent, de récuser explicitement l'intellectualisme socratique en ajoutant : « Ainsi donc Socrate croyait que les vertus sont des expressions de la raison, puisqu'il les prenait toutes pour des sciences, alors que, de notre côté, nous pensons qu'elles s'accompagnent de raison. Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι (ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας), ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου. »⁶

En tant qu'état décisionnel la vertu éthique est donc bien en partie déjà rationnelle, sans pour autant que la rationalité qui l'habite soit reconductible à l'activité discursive de la raison telle qu'elle se déploie dans la délibération prudente ou dans la προαίρεσις⁷. Comme le précise P.-M. Morel : « le *logos* qui dirige la vertu de l'intérieur, et qui fixe le milieu, n'est pas un *logismos*, un raisonnement du type de ceux que produisent les vertus intellectuelles. Il est donc distinct du calcul délibératif dont la prudence est la vertu. La rationalité immanente à la vertu éthique est à la fois règle générale d'action et le *rapport*, au sens mathématique du terme, qu'implique le moyen terme. »⁸ Comme nous avons pu déjà le préciser lors de notre étude de l'habituation, c'est donc bien dans l'immanence de l'action vertueuse que se révèle à celui qui

¹ P.-M. Morel, art. cit., p. 152.

² *EN VI*, 13, 1144b26-27.

³ Sans la détermination des bons moyens, la vertu éthique reste impuissante à faire effectivement le bien.

⁴ *EN VI*, 13, 1144a24-26. Sans la vertu éthique, la capacité prudentielle à déterminer les bons moyens n'est qu'une simple habileté. C'est pour cette raison que l'habileté, contrairement à la prudence qui est une ἕξις, n'est qu'une simple δύναμις. *EN V*, 1, 1129a11-15.

⁵ *EN VI*, 13, 1144b27-28.

⁶ *EN VI*, 13, 1144b28-30.

⁷ Dont Aristote dit qu'elle « s'accompagne de raison et de réflexion – μετὰ λόγου καὶ διανοίας » (*EN III*, 4, 1112a15-16.)

⁸ P.-M. Morel, art. cit., p. 152.

agit de manière habituelle et selon la raison droite (qu'il possède ou qu'on lui fournit) le caractère raisonnable de la vertu elle-même¹. Celle-ci manifeste en un sens, *de l'intérieur*, la raison pratique puisque le caractère de l'homme vertueux est précisément celui qui est structuré – par la pratique habituelle des actions vertueuses – selon un *logos* non discursif qui lui permet à la fois de viser la fin bonne et le juste milieu. *In fine* ce n'est donc pas la raison elle-même qui, dans sa fonction spéculative, détermine le juste milieu. Elle le fait *via* le désir raisonnable en quoi consiste le caractère bien éduqué, qui montre la fin qui sera, ensuite, saisie comme principe de l'action.

(c) Le rationnel, le raisonnable et la question de l'intellectualisme

Les analyses successives du rôle de l'habituation dans la saisie des principes de la vie morale, du νοῦς pratique, des composantes de la prudence et de la définition de la vertu éthique comme ἔξις προαιρετική ont permis de mettre au jour l'existence d'une forme de rationalité irréductible à l'intelligence délibérative ou à la rationalité discursive. Celle-ci paraît se manifester dans deux lieux déterminants de l'acte moral qui, en quelque sorte, viennent encadrer l'activité de l'intelligence discursive. En effet, non seulement l'intelligence discursive délibère toujours à partir d'une fin, d'un but qui n'est pas déterminé par elle – c'est ce que l'étude de la fonction du νοῦς pratique et de la saisie des principes par l'habitude a mis au jour – mais elle trouve également son achèvement dans une saisie non-discursive du juste milieu par laquelle elle reconnaît que l'acte qu'elle pose délibérément est bien conforme à la vertu – comme l'étude du caractère raisonnable de la vertu éthique a permis de nous le faire comprendre. Comme le souligne très justement R. Bodéüs : « A l'évidence de départ qu'il faut être vertueux, fait suite, à l'arrivée, l'évidence que « ceci » est vertueux² ». Et c'est entre ces deux évidences que se déploient pleinement les opérations de l'intelligence discursive qui, par une délibération adéquate, déterminent le meilleur moyen d'atteindre cette fin bonne, saisie à la fois universellement (comme bien ultime) et dans le particulier (comme action concrète à

¹ N. Sherman, *op. cit.*, p. 7, (trad. L. Monteils-Laeng) : « L'habituation n'est pas un exercice stupide, mais une formation cognitive des désirs par la perception, la croyance et l'intention. Ces capacités sont convoquées lorsqu'on agit sur la base d'un caractère, mais à une mesure et un degré différents, lorsque le caractère s'acquiert. L'éducation morale cultivera elle-même les capacités perceptives et délibératives requises pour qu'il y ait un caractère mature. Si l'excellence du caractère est inséparable de l'intellect pratique, alors une explication de l'éducation doit en tenir compte. » Voir également M. Burnyeat, *art. cit.*, p. 73.

² R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 60.

réaliser *hic et nunc*)¹. Le mouvement de l'intelligence non discursive du bien est en un sens un double mouvement d'assomption et de reconnaissance : elle saisit à partir des particuliers, l'universel que lui fournit, par l'habitude d'agir vertueusement, la vertu éthique, et reconnaît dans les particuliers auxquels elle est confrontée, l'universel qu'elle doit réaliser pour agir selon la raison droite et la vertu. Et ces deux mouvements : « sont deux actes où la vérité s'impose avec la même évidence² ». Cette évidence, sans être le fruit d'une rationalité calculatoire ou délibérative, n'en est pas moins pour autant marquée par une forme d'intelligence que l'on pourrait qualifier, à défaut d'être *strictement* rationnelle, de « raisonnable ». C'est d'ailleurs ce que P.-M. Morel conclut de son analyse de la rationalité propre de la vertu éthique entendue comme inclination à décider et de son rapport à la prudence : « il y a dans la pratique une manière d'agir rationnellement qui implique, non seulement une procédure intellectuelle de calcul des moyens (ainsi qu'une dimension empirique et intuitive nécessaire à la saisie des conditions singulières de l'action et à la prudence), mais aussi une forme basique de rationalité, celle précisément de l'ἔξις προαιρετική. (...) Aristote, en affirmant que le désir est, dans sa forme la plus complexe, « raisonnable », interdit en fait que l'on oppose, dans l'analyse des conditions de l'action, une composante purement rationnelle à une autre, qui ne le serait absolument pas. *Ce n'est pas en raisonnant que l'on atteint le juste milieu, mais ce n'est pas non plus sans une certaine forme de raison.* »³

Cette dernière précision est déterminante puisqu'elle permet de revenir sur les termes du débat qui opposent les lectures intellectualistes et les lectures anti-intellectualistes (qu'elles soient sentimentalistes ou mécanistes) de l'éthique aristotélicienne. Nous avons affirmé précédemment le caractère « anti-intellectualiste » de notre analyse lorsqu'il s'agissait de mettre en avant le rôle souvent minoré, bien que déterminant, de l'habitude et de l'éducation du caractère dans l'acquisition de la vertu achevée. Cette caractérisation de notre position consistait à prendre au sérieux l'idée d'Aristote selon laquelle l'inculcation des habitudes vertueuses par le législateur et l'éducateur est « le tout de l'affaire⁴ » dans la vie morale et politique, et à remettre à leur juste place les opérations de l'intelligence discursive dévolues à la délibération sur les moyens à déployer pour atteindre la fin elle-même *toujours* fixée par la vertu. Dans le cadre de ces analyses il est en effet apparu que l'intelligence du bien pratique est toujours subordonnée au désir droit en ce que c'est lui qui permet à celle-ci de regarder et de

¹ C'est pourquoi Aristote dit que l'homme pleinement prudent connaît à la fois les choses universelles et les choses particulières. *EN VI*, 8, 1141b14-21.

² R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 60.

³ P.-M. Morel, art. cit., p. 153. Nous soulignons.

⁴ *EN II*, 1, 1103b25.

considérer concrètement la vertu comme la fin désirable de toutes les actions qu'il pose. Il nous paraît donc possible d'affirmer une forme de priorité du désir droit sur la détermination intelligente des moyens qui paraît justifier l'usage du terme anti-intellectualiste. Cette étiquette a également le mérite – dans un paysage interprétatif plutôt marqué par des interprétations intellectualistes de l'éthique aristotélicienne – de contrebalancer et récuser l'idée que l'intelligence discursive joue un rôle actif et déterminant dans l'établissement des fins de la vie morale et qu'elle est donc en, tant que discursive, au principe de la moralité. Car, quel que soit le rôle crucial de la prudence dans la mise en place effective des actions morales, c'est toujours en raison et grâce à son caractère (dont la vertu, produite par habitude est le fruit de l'éducation du désir) que naît en l'homme le désir pour la vertu et l'inclination au bien. Comme l'explique parfaitement R. Bodéüs : « Selon Aristote il n'y a pas de place pour une intelligence du bien *en dehors du désir qu'on en a*. Car globalement, l'intelligence et avec elle la rationalité prennent place, si l'on ose dire, entre la somme des désirs (droits) qui forment le caractère (vertueux) et l'action (vertueuse) que commande un tel caractère. Elle est cette possibilité qu'offre à l'homme dont le caractère est droit d'exécuter *délibérément* des actions droites. »¹ Faut-il alors assumer jusqu'au bout la caractérisation de l'éthique aristotélicienne comme anti-intellectualiste ? La question ici devient celle du sens que l'on donne aux notions d'intelligence et de rationalité. Car, si l'on considère que les opérations discursives de l'intelligence constituent le tout de la rationalité, on peut légitimement affirmer que les éléments strictement et proprement intellectuels de la vie morale ne jouent finalement qu'un rôle second relativement à la vertu de caractère et à son « irrationalité ». En ce sens la position du Stagirite pourrait être dite anti-intellectualiste. A l'inverse, si l'on déploie une conception plus extensive de la rationalité, en intégrant à cette dernière l'intelligence discursive *et* les formes de l'intelligence non-discursive (qui se déploient dans l'activité du *voûç* pratique comme dans la saisie raisonnable du juste milieu par la vertu éthique), l'on peut alors affirmer que la position aristotélicienne est bien « intellectualiste ». Cela implique alors d'assimiler la rationalité, en son sens le plus compréhensif, à la notion d'intelligence elle-même. Dans cette perspective, la saisie des fins par la raison non-discursive pourrait être qualifiée d'intelligente, tout comme le serait la saisie – que l'on a qualifiée jusque-là de raisonnable – du juste milieu éthique dans l'immanence de l'action morale.

Quel parti adopter alors ? Celui qui consiste à refuser de se laisser enfermer dans des alternatives nominales et théoriques qui ne rendent ni raison ni hommage à la complexité, à la

¹ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 60-61. Nous soulignons.

richesse et à l'originalité de la position du Stagirite. Au même titre que les oppositions entre idéalisme et réalisme, empirisme et rationalisme ou naturalisme et positivisme, l'opposition entre intellectualisme et anti-intellectualisme ne nous paraît pas à même de caractériser adéquatement, dans un sens ou dans l'autre, la morale aristotélicienne. Aristote paraît d'ailleurs la récuser lui-même lorsqu'il distingue, tout en nuance, sa position de celle de Socrate¹ : « Ainsi donc Socrate croyait que les vertus sont des expressions de la raison, puisqu'il les prenait toutes pour des sciences, alors que, de notre côté, nous pensons qu'elles s'accompagnent de raison. Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι (ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας), ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου. »² Sans être des états structurellement rationnels reconductibles à la science, les vertus éthiques n'en sont pas moins des états qui impliquent la présence de la raison droite. Et si c'est la prudence qui, comme le dit Aristote, incarne cette raison droite qui accompagne la vertu éthique, l'on comprend alors pourquoi elle est indispensable à la vertu éthique comme cette dernière l'est à la prudence elle-même. Contre Socrate, Aristote déploie donc une voie médiane entre une forme radicale d'intellectualisme et une forme d'anti-intellectualisme qui reconduirait la vertu éthique à un état ou à une disposition structurellement irrationnelle. C'est d'ailleurs ce que la définition synthétique de la vertu éthique comme ἔξις προαιρετική a permis d'établir en reconfigurant la problématique de l'intellectualisme aristotélicien. Comme l'affirme à juste titre P.-M. Morel : « L'insistance sur la dimension décisionnelle de l'inclination morale conduit donc à concevoir cette dernière comme un principe déjà rationnel, non pas toutefois au sens où elle serait en elle-même une opération de *calcul* des moyens, mais parce qu'elle oriente la décision vers le bien en vertu d'un rapport, et par conséquent d'une certaine forme de *logos*. Ce qui peut passer pour un paradoxe traduit en fait l'unité et la cohérence de la théorie aristotélicienne de l'action morale, au-delà du clivage traditionnel entre la lecture intellectualiste et ses opposés. »³

La vertu éthique comme état du caractère est ainsi indissociable de la raison « car sans le désir droit, la raison ne serait qu'une habileté intellectuelle indifférente au bien, mais sans l'intelligence qui donne à voir le bien désirable et sans l'habileté intellectuelle qui permet d'exécuter ce qui lui correspond, le désir, même droit, serait impropre à atteindre sa fin. »⁴ Si la priorité chronologique du désir droit et son rôle principiel dans la saisie par l'intelligence

¹ Il s'en démarque et l'assume à la fois. Sur cette position d'Aristote vis-à-vis de Socrate : J.-L. Poirier, « "Socrate avait raison..." *Éthique à Nicomaque* VI, 12-13 », in J.-Y. Château (dir.), *La vérité pratique*, Paris, Vrin, 1997, p. 137-150.

² *EN* VI, 13, 1144b28-30.

³ P.-M. Morel, art. cit., p. 153.

⁴ R. Bodéüs, *EN*, p. 342-343, n. 5.

pratique du bien nous conduisait à affirmer la dimension anti-intellectualiste de la position aristotélicienne, le rôle qu'il accorde à la prudence et à la raison droite dans la possibilité même d'une action morale menée délibérément et intelligemment nous amènent maintenant à récuser ce terme. Les théories aristotéliciennes de l'éducation et de la législation portent d'ailleurs toutes deux les marques de cette position médiane en ce que la loi, comme principe pédagogique, est à la fois l'expression d'une forme de raison droite *et* le moyen privilégié pour éduquer le désir et les passions des enfants et de citoyens par le système de contraintes et de récompenses qu'elle met en place et par les habitudes vertueuses qu'elle conduit, notamment par mimétisme, à adopter. C'est précisément sur cette fonction et cette efficacité de la loi comme raison que nous devons maintenant faire porter l'analyse. Mais, avant de ce faire, et en guise de conclusion de ce long moment de la réflexion, il convient de préciser un dernier élément relatif à l'importance que joue l'habitude dans la vie morale et politique.

Conclusion partielle : l'habitude et la réforme du caractère

(a) L'habitude comme seconde nature¹

Si la structuration par les habitudes est si déterminante qu'Aristote l'affirme et si elle doit obligatoirement être menée de manière précoce, la question se pose alors du degré de réversibilité du caractère et de la possibilité de sa réforme. En effet à plusieurs reprises, et dans la continuité de la conception platonicienne², Aristote affirme que les habitudes contractées finissent par constituer la nature même des individus. Dans le traité *De la Mémoire et de la Réminiscence*, dans un contexte où il s'interroge sur les associations mnémoniques qu'il constate, le Stagirite rapproche le processus habituel et le mouvement de la nature : « Si donc on effectue le mouvement depuis longtemps, on se meut dans la direction la plus habituelle, car l'habitude finit par être comme une nature. C'est pourquoi nous nous remémorons rapidement les choses auxquelles nous pensons souvent. De même en effet que, par nature, telle chose vient après telle autre, de même en va-t-il sous l'effet de l'acte. En outre, ce qui arrive souvent produit une nature. ἐὰν οὖν διὰ πολλοῦ κινηθῆ, ἐπὶ τὸ συνηθέστερον κινεῖται· ὥσπερ γὰρ φύσις ἤδη τὸ

¹ Nous ne rentrons ici dans l'analyse de cette expression que pour interroger la question de la réforme du caractère. Celle-ci mériterait, bien évidemment, dans un autre contexte, un développement bien plus conséquent.

² *Rép.* III, 395b : « N'as-tu pas remarqué que les imitations, si dès la jeunesse on ne cesse de les développer, se transforment en habitudes et deviennent une autre nature, tant pour le corps et la voix que pour l'esprit ? »

ἔθος. Διὸ ἂ πολλάκις ἐννοοῦμεν, ταχὺ ἀναμνησκόμεθα· ὥσπερ γὰρ φύσει τόδε μετὰ τόδε ἐστίν, οὕτω καὶ ἐνεργεῖα· τὸ δὲ πολλάκις φύσιν ποιεῖ. »¹ Avant de préciser ce qu'implique une telle association de l'habitude avec le mouvement naturel, voire avec la nature elle-même, il convient de souligner qu'Aristote n'opère en aucun cas ici une identification entre les deux termes. Comme l'a établi P.-M. Morel², suivi sur ce point par L. Monteils-Laeng³, le rapport entre l'ἔθος et la φύσις relève davantage d'une forme d'homonymie ou d'analogie.

Deux éléments principaux paraissent justifier cette analogie. Le premier renvoie à la régularité qui caractérise à la fois le mouvement naturel et celui par lequel l'individu agit sous l'effet des habitudes contractées. En effet, au même titre que ce qui se produit naturellement – φύσει – se produit sous le mode d'une fréquence prévisible et nécessaire, ce qui se produit habituellement – εθεῖ – relève d'une régularité qui, sans être absolue, est suffisamment proche de celle de la nature pour légitimer le rapprochement qu'Aristote opère. De la même manière que le degré de nécessité qui caractérise le monde supralunaire est bien évidemment supérieur à celui qui régit la nécessité relative de la nature, celle-ci – qu'Aristote associe à la contingence – relève quant à elle d'un régime de régularité plus strict que celui de l'habitude. En ce sens « la régularité caractéristique de l'habituel est une déclinaison sur un mode mineur de ce qui arrive par nature. »⁴ Aristote l'affirme d'ailleurs nettement dans la *Rhétorique* : « L'habitude a en effet de la ressemblance avec la nature : *souvent* est proche de *toujours*, or la nature relève du *toujours* et l'habitude du *souvent*. καὶ γὰρ τὸ εἰθισμένον ὥσπερ πεφυκὸς ἤδη γίγνεται· ὅμοιον γὰρ τι τὸ ἔθος τῇ φύσει· ἐγγὺς γὰρ καὶ τὸ πολλάκις τῷ ἀεὶ, ἔστιν δ' ἢ μὲν φύσις τοῦ ἀεὶ, τὸ δὲ ἔθος τοῦ πολλάκις. »⁵ Contracter ou faire contracter une habitude fermement c'est donc en quelque sorte s'assurer que la disposition dans laquelle se trouve le sujet le conduira à répéter – si ce n'est de manière quasiment certaine au moins de manière très probable – l'acte qui a

¹ De la Mémoire et de la Réminiscence, 2, 452a26-30.

² P.-M. Morel, « L'habitude : une seconde nature ? » in P.-M. Morel (dir.), *Aristote et la notion de nature*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1997, p. 131-148. La note 10, p. 134, revient en détail sur les traductions plus ou moins heureuses de l'expression ὥσπερ γὰρ φύσις ἤδη τὸ ἔθος.

³ L. Monteils-Laeng, *op. cit.*, p. 261 et suiv. Nous reprenons dans les lignes qui suivent les analyses qu'elle développe dans la lignée des travaux de P.-M. Morel sur la question, auxquels nous souscrivons pleinement.

⁴ L. Monteils-Laeng, *op. cit.*, p. 263.

⁵ *Rhét.* I, 11, 1370a6-9. Il faut souligner ici que l'affirmation du caractère nécessaire – « toujours – τοῦ ἀεὶ » – de la nature sublunaire doit être comprise relativement à celle du caractère contingent – « souvent – τοῦ πολλάκις » du domaine des habitudes. Il faut également préciser, comme nous l'avons déjà fait précédemment, que la contingence du monde sublunaire (dans la physique, comme dans les affaires humaines) n'est pas, contrairement à ce qu'un certain nombre d'interprètes estiment, le règne d'une forme absolue de hasard. Entre l'absence parfaite de nécessité et la nécessité absolue du monde supralunaire, le monde physique et les affaires humaines admettent une certaine constance et une certaine régularité marquées par des exceptions.

établi la disposition elle-même. Cette répétition – et c’est d’ailleurs la réflexion qui suit ce passage dans la *Rhétorique* – entraîne une facilité d’exécution qui justifie, elle aussi, l’analogie qu’Aristote déploie. En effet le second aspect du rapprochement avec la nature concerne la spontanéité qu’entraîne l’acquisition d’une habitude. Assimilée par certains, à tort selon nous, à une forme de mécanisme ou d’automatisme aveugle, l’habitude morale permet d’acquérir une forme de spontanéité dans l’action ou dans la réaction qui s’apparente au mouvement de la nature et à son déploiement grâce à un principe qui lui est interne. Bien évidemment, cette impression de spontanéité, à la différence de la nature, n’advient qu’au terme d’un long processus d’acquisition que l’on peut aisément comparer à celui de l’acquisition d’une technique. Ce n’est qu’une fois que le geste a été maintes fois répété que l’artisan paraît agir avec la spontanéité et la fluidité de la nature. Mais une fois cette habitude fermement établie, la disposition qu’il a acquise lui devient comme connaturelle, à un point tel qu’elle paraît, extérieurement, innée¹. La différence entre la spontanéité naturelle et celle de l’habitude réside donc dans le travail lent, long et patient que suppose la seconde, là où la première se déploie, pourrait-on dire, de façon immédiate. Le plaisir que procure l’acte spontanément réalisé suite à une longue éducation du caractère (dans le cas de l’action morale) est d’ailleurs pour Aristote la manifestation même de sa dimension « naturelle » : « Tout ce qui est effort, application, contention est pénible, car cela implique contrainte et violence (tant qu’on ne s’y est pas habitué, car alors l’habitude en fait quelque chose de plaisant). τὰς δ’ ἐπιμελείας καὶ τὰς σπουδὰς καὶ τὰς συντονίας λυπηράς: ἀναγκαῖα γὰρ καὶ βίαια ταῦτα, ἐὰν μὴ ἐθισθῶσιν: οὕτω δὲ τὸ ἔθος ποιεῖ ἡδύ. »² De fait, dans l’éducation morale, il arrive un moment, où, comme le dit Jean Lombard « la satisfaction qu’apporte l’acte vertueux à celui qui l’exécute fait disparaître toute trace de la contrainte qui l’accompagnait d’abord. »³ Dans ce cas de figure on peut même aller jusqu’à dire que l’habitude est davantage que « comme » une nature : elle la réalise au plus haut point en permettant à l’homme de réaliser vertueusement la fonction qui est la sienne⁴.

¹ I. Dal Poz, art. cit., p. 270 évoque le caractère « spontané et intuitif, mais non impulsif » de l’état de caractère fermement acquis au point de paraître naturel.

² *Rhét.* I, 11, 1370a12-14. Juste avant, en citant un propos qu’il attribue à Evénos de Paros en *EE* 1223a30-33, Aristote a opposé la violence de la contrainte artificielle par rapport au plaisir de la spontanéité naturelle.

³ J. Lombard, *op. cit.*, p. 61.

⁴ Il convient de ne pas perdre de vue que l’habitude est, comme moyen, axiologiquement neutre. L’homme qui contracte des habitudes vicieuses aura la même facilité et la même spontanéité que l’homme vertueux dans l’accomplissement de ses actions vicieuses. La dissymétrie sur ce point se joue bien plutôt dans les premiers temps de l’acquisition d’une habitude ou d’une disposition. Là où l’acquisition d’une habitude vertueuse est – nous l’avons déjà établi – souvent douloureuse et contraignante, « suivre sa pente » en satisfaisant ses pulsions ou ses passions ne nécessite presque aucun effort.

Et cette dimension productive justifie qu'Aristote aille jusqu'à dire, dans le cas de l'homme et de sa vertu, que l'habitude produit – ποιεῖ – une nature¹. Là où la nature produit spontanément, en raison d'un processus téléologique qui lui est interne, c'est par la répétition des actes que l'habitude produit une disposition. Et cette disposition, par sa fixité, sa stabilité, et son ancrage dans la nature même de l'individu, peut légitimement être dite naturelle. Comme l'explique à ce sujet P.-M. Morel « l'*hexis* constituée par la répétition de l'acte finit par constituer une potentialité déterminée réelle et doublement naturelle : produit de l'acte, elle constitue à la fois un état mental et une affection corporelle ; comme les facultés naturelles, elle assure un certain ordre aux états qui en sont l'actualisation. »² L'actualisation artificielle – puisqu'à l'initiative du sujet – de la disposition n'est donc pas incompatible avec la caractérisation du produit de l'habitude comme naturel, et ce d'autant plus que, dans le cas de la vertu, elle vient pallier l'inachèvement de la nature de l'homme en contribuant à la réalisation de sa fonction propre.

(b) Le déterminisme moral et la réforme du caractère

Or, cette dimension productive de l'habitude, le caractère déterminé de la potentialité qu'elle forge et l'assimilation des dispositions habituelles à une forme de quasi-nature amènent à s'interroger sur le degré de réversibilité du caractère. En effet l'état habituel n'est pas une puissance des contraires³ et son acquisition détermine donc fortement le sujet – surtout lorsque l'habitude est ancrée – à agir de telle ou telle manière. Car, si Aristote affirme la relative plasticité du caractère dans les premiers âges de la vie, les habitudes paraissent avec le temps se fixer en déterminations de plus en plus stables, en états de plus en plus inamovibles et de plus en plus figés⁴. Cette difficulté se redouble d'ailleurs à la considération de l'absence de

¹ *De la Mémoire et de la Réminiscence*, 2, 452a30 : « En outre, ce qui arrivent souvent produit une nature. τὸ δὲ πολλάκις φύσιν ποιεῖ. »

² P.-M. Morel, art. cit., p. 140.

³ *EN V*, 1, 1129a11-16 : « Les choses ne se présentent pas en effet de la même façon dans le cas des sciences ou capacités et dans celui des états, car une capacité ou une science identique permet, semble-t-il, de faire ou de connaître les choses contraires, alors qu'un état qui a un contraire n'entraîne pas les contraires. Ainsi, la santé n'entraîne pas les actions contraires, mais les actions saines uniquement. »

⁴ Aristote en distinguant la disposition de l'état (*Cat.* 8, 8b26-9a13) souligne bien que le second est plus stable et dure plus longtemps que la première. La science en cela ressemble à la vertu : « Et il en va de même pour la vertu aussi : ainsi on estime que la justice, la modération et chacune des qualités de cette sorte, ne sont pas faciles à changer ni à modifier. »

responsabilité morale de celui dont le caractère est, par sa jeunesse, encore tout à fait souple¹. Car comment considérer comme responsable de son état celui à qui l'on ne peut imputer d'action véritablement volontaire, en raison même de l'inachèvement de son état ? La nécessaire éducation du caractère par les parents et par la cité (à travers ses lois, ses coutumes et son système pédagogique), couplé à la relative fixité des habitudes acquises précocement, paraît en effet rendre impossible l'idée même d'une forme de liberté dans la structuration individuelle du caractère. L'affirmation sans cesse répétée par le Stagirite de la responsabilité morale et politique de ceux qui ont charge d'âmes, à un niveau individuel comme à un niveau collectif, semblerait confirmer une telle hypothèse. Faut-il alors estimer que la conception aristotélicienne de la formation du caractère par l'habitude le conduit à assumer une position déterministe ? Ou est-il possible d'adopter une position qui rendrait compatible l'imputation de la responsabilité morale de leur état aux individus et l'affirmation du caractère littéralement déterminant des habitudes inculquées précocement aux individus par d'autres qu'eux-mêmes ? Cette interrogation fondamentale a donné lieu à de nombreux débats structurés autour de deux positions interprétatives antagonistes². Pour certains³ le seul lieu dans lequel la liberté de l'individu pourrait éventuellement s'affirmer se situe en amont de l'acquisition même des habitudes, à un âge où la souplesse du caractère permet encore de choisir entre deux partis contraires. Mais, cette acquisition ne pouvant jamais être menée de manière autonome, Aristote proposerait, *en fait*, une conception déterministe de la moralité. Dans cette perspective « l'acquisition de l'*éthos* ne dépend donc pas véritablement de l'agent. Il dérive d'une série d'influences extérieures et d'habitudes imposées, dont il ne saurait être tenu responsable. »⁴ D'autres⁵ à l'inverse affirment que la détermination du caractère par l'habitude doit être en

¹ L. Monteils-Laeng, *op. cit.*, p. 273 : « L'*éthos* des enfants et des jeunes gens, relativement indéterminé, n'est pas encore fixé dans une disposition vertueuse ou vicieuse, mais cette indétermination même nous interdit de les considérer comme véritablement responsables de ce qu'ils font. »

² Débats parfaitement exposés dans le long et passionnant article de P. Destrée, « Aristotle on Responsibility for One's Character », in M. Pakaluk and G. Pearson (eds.), *op. cit.*, p. 285-318.

³ D. J. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists: Study II, Aristotle and Epicurus on Voluntary Action*, Princeton, Princeton University Press, 1967, p. 161-162, p. 185-194 et p. 215-225. La même année a été réimprimé un ouvrage de 1903 qui exposait des thèses similaires : R. Loening, *Die Zurechnungslehre des Aristoteles*, Hildesheim, Georg Olms, 1903. De nombreux auteurs se sont ensuite inscrits dans ce courant interprétatif : J. Roberts, « Aristotle on Responsibility for Action and Character », *Ancient Philosophy*, vol. 9, 1989, p.23-36 ; S. S. Meyer, *Aristotle on Moral Responsibility*, Oxford, Blackwell, 1993 ; S. Everson, « Aristotle's Compatibilism in the *Nicomachean Ethics* », *Ancient Philosophy*, vol. 10, 1990, p.81-103 ; P. Donini, *Aristotle and Determinism*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2009.

⁴ L. Monteils-Laeng, *op. cit.*, p. 271. Elle décrit ici la position de D. Furley, *op. cit.* qu'elle ne partage pas.

⁵ W. Bondeson, « Aristotle on Responsibility for One's Character and the Possibility of Character Change », *Phronesis*, vol. 19, 1974, p. 59-65 ; R. Sorabji, *Necessity, Cause, and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*, London, Duckworth, 1980, chap. 14 ; S. Broadie, *op. cit.*, chap. 3 ; C. Natali,

partie dissociée des actes que nous posons ponctuellement, et qu'Aristote laisse par là même ouverte la possibilité pour l'homme dont le caractère est déjà affirmé d'être au principe de ses actes. En d'autres termes, l'orientation déterminée du désir – au moins jusqu'à un certain point – n'exclut pas la possibilité d'un pouvoir de l'homme sur lui-même et l'expression, contre ses habitudes, d'une forme de volonté. C'est d'ailleurs ce qu'Aristote affirme au treizième chapitre du livre sept de la *Politique* lorsqu'il s'interroge sur les facteurs qui produisent en l'homme la vertu : « les hommes, grâce à leur raison, agissent souvent contre leurs habitudes et leur nature, s'ils sont persuadés qu'il vaut mieux se comporter autrement. Πολλὰ γὰρ παρὰ τοὺς ἐθισμοὺς καὶ τὴν φύσιν πράττουσι διὰ τὸν λόγον, ἐὰν πεισθῶσιν ἄλλως ἔχειν βέλτιον. »¹

Trancher de manière pleinement satisfaisante ce débat impliquerait d'engager une longue réflexion sur le sens qu'Aristote donne à la liberté et sur la responsabilité qui incombe à chacun dans la production de son caractère, réflexion qui irait bien au-delà du champ de notre étude. Pour autant, il est possible d'aborder cette problématique à partir de celle de la question de la réforme du caractère en faisant porter l'analyse sur ce qu'Aristote dit explicitement de certains états moraux. L'enjeu ici n'est donc pas tant de rendre compte exhaustivement de la conception aristotélicienne du volontaire et de l'involontaire, mais de comprendre comment cette question éclaire à nouveau frais la relation que l'habitude, le désir et la raison entretiennent dans l'acquisition de la vertu morale. D'un point de vue plus concrètement politique il s'agit également de s'interroger sur la marge de manœuvre dont pourrait disposer un législateur désireux de changer les habitudes de vie vicieuses de ceux dont il a la charge. La mise en place de lois contraignantes est-elle un moyen efficace pour faire changer les habitudes des citoyens ? Ou faut-il considérer que, pour un certain nombre d'entre eux – la masse et les gens les plus vicieux notamment – toute tentative de réforme est dans le fond structurellement vouée à l'échec ? A l'inverse, un enfant ayant grandi dans une cité promulguant de mauvaises lois, et sous un système pédagogique défaillant, aurait-il une chance de réformer son caractère par la seule force de sa volonté personnelle une fois adulte ?

L'action efficace. Etudes sur la philosophie de l'action d'Aristote, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2004, chap. 8 et 9 ; P. Destrée, art. cit., p. 285-318 ; G. Di Muzio, « Aristotle on Improving One's Character », *Phronesis*, vol. 45, p. 204-219 et « Aristotle's Alleged Moral Determinism in the *Nicomachean Ethics* », *Journal of Philosophical Research*, vol. 33, p. 19-32. Certains tenants de cette lecture estiment qu'Aristote propose une version nettement anti-déterministe de l'action morale mais qu'il n'est peut-être pas allé suffisamment en profondeur dans l'analyse et l'explication de sa position pour qu'elle soit suffisamment détaillée et cohérente. Voir par exemple D. Ross, *op. cit.*, p. 209 ; H. Joachim, *op. cit.*, p. 107-111 ; G. & J., *op. cit.*, II, 1, p. 217-220 ; W. Hardie, *op. cit.*, p. 173-181 ; D. Bostock, *Aristotle's Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2000, chap. 5 ; R. Heinaman, « Voluntary, Involuntary and Choice » in G. Anagnostopoulos (ed.), *A Companion to Aristotle*, Oxford, Blackwell, 2009, p. 483-497.

¹ *Pol.* VII, 13, 1332b6-8.

(c) Peut-on réformer les caractères vicieux ?

Deux textes fondamentaux peuvent être mobilisés pour éclairer cette interrogation. Le premier se situe dans le troisième livre de l'*EN* lorsqu'Aristote s'interroge sur ce qui fonde la responsabilité de l'individu dans la production de son caractère. Dans le même chapitre il expose une théorie marquée à la fois par des accents déterministes et par des arguments anti-déterministes en distinguant ce qui relève du ressort de l'individu dans les premiers temps de l'acquisition de son caractère et ce qui ne relève plus de ses capacités une fois le caractère solidement établi. Après avoir expliqué en quoi il existe une ignorance punissable – celle dont l'homme est responsable, par négligence coupable et manifeste – Aristote affirme que l'on peut imputer la responsabilité du caractère d'un individu à l'individu lui-même. Que l'on pense à un homme dont le comportement est violent, lâche, ou injuste : c'est bien toujours le fait d'avoir volontairement posé de tels actes qui fait que cet homme est devenu tel. En effet « les hommes sont eux-mêmes responsables d'être devenus tels, à force de vivre de manière relâchée. Ils sont aussi responsables d'être injustes ou intempérants à force, dans le premier cas, de perpétrer des méfaits et, dans le second, de s'adonner aux beuveries ou aux plaisirs de ce genre. Ce sont en effet les activités auxquelles ils se livrent en chaque domaine qui les rendent tels. ἀλλὰ τοῦ τοιούτους γενέσθαι αὐτοὶ αἴτιοι ζῶντες ἀνεμιμένως, καὶ τοῦ ἀδίκους ἢ ἀκολάστους εἶναι, οἱ μὲν κακουργοῦντες, οἱ δὲ ἐν πότοις καὶ τοῖς τοιούτοις διάγοντες: αἱ γὰρ περὶ ἕκαστα ἐνέργειαι τοιούτους ποιοῦσιν. »¹ Cette responsabilité semble donc se situer au principe de l'acquisition de telle ou telle habitude et est conditionnée à la connaissance que l'homme a de l'état auquel va le conduire les actes qu'il pose. En effet « si quelqu'un n'ignore pas que les actes qu'il exécute vont le rendre injuste, on peut dire qu'il consent à être injuste. εἰ δὲ μὴ ἀγνοῶν τις πράττει ἐξ ὧν ἔσται ἄδικος, ἐκῶν ἄδικος ἂν εἴη² ».

Mais si l'on a le caractère que l'on s'est forgé, la simple volonté de sortir de cet état suffit-elle à nous en faire changer ? Aristote, dans la suite du chapitre, répond explicitement à cette question : « Et en tout cas, le souhaiterait-il, l'homme qui est injuste ne cessera pas de l'être à ce prix, c'est-à-dire ne sera pas un juste du fait qu'il le souhaite. οὐ μὴν ἐάν γε βούληται, ἄδικος ὧν παύσεται καὶ ἔσται δίκαιος. »³ Pour préciser sa pensée il établit ensuite une comparaison entre l'homme devenu malade et l'homme vicieux : « Le malade en effet n'a pas non plus la santé à ce tarif et, dans son cas il consent à rester malade s'il mène une existence

¹ *EN* III, 7, 1114a4-7.

² *EN* III, 7, 1114a12-13.

³ *EN* III, 7, 1114a13-14.

d'incontinent et désobéit à ses médecins. Il y eut un temps, certes, où il était en son pouvoir d'éviter la maladie, mais au point où il en est, cela ne lui est plus possible. C'est comme quelqu'un qui a décoché une pierre : il n'est plus capable de la rattraper ; mais il ne tenait pourtant qu'à lui de la prendre et de la lancer, puisque le point de départ de ces mouvements résidait en lui. Or l'injuste et l'intempérant, de la même façon, avaient aussi au départ la faculté de ne pas devenir ce genre d'individus. C'est pourquoi ils le sont de plein gré. Et maintenant qu'ils le sont devenus, ils n'ont plus la possibilité de ne pas l'être. οὐδὲ γὰρ ὁ νοσῶν ὑγίης. καὶ εἰ οὕτως ἔτυχεν, ἐκὼν νοσεῖ, ἀκρατῶς βιοτεύων καὶ ἀπειθῶν τοῖς ἰατροῖς. τότε μὲν οὖν ἐξῆν αὐτῷ μὴ νοσεῖν, προεμένῳ δ' οὐκέτι, ὥσπερ οὐδ' ἀφέντι λίθον ἔτ' αὐτὸν δυνατὸν ἀναλαβεῖν: ἀλλ' ὅμως ἐπ' αὐτῷ τὸ βαλεῖν καὶ ρίψαι: ἢ γὰρ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ. οὕτω δὲ καὶ τῷ ἀδίκῳ καὶ τῷ ἀκολάστῳ ἐξ ἀρχῆς μὲν ἐξῆν τοιοῦτοις μὴ γενέσθαι, διὸ ἐκόντες εἰσὶν: γενομένοις δ' οὐκέτι ἔστι μὴ εἶναι. »¹ La distinction qu'Aristote opère ici est fondamentale et consiste à distinguer, chronologiquement, l'état dans lequel l'homme a encore la maîtrise de ses actes et la possibilité de modifier son caractère et ses dispositions, et celui auquel il est parvenu après avoir contracté des habitudes, qu'il finit par ne plus maîtriser. En ce sens l'homme vicieux devient prisonnier de son propre caractère et les mauvaises habitudes finissent par lui enlever jusqu'à la possibilité même d'être bon. En effet, plus le temps passe, moins la possibilité de la réforme est rendue possible puisque chaque acte posé contribue à accentuer à la fois la détermination du caractère et sa rigidité, rendant tout retour en arrière de plus en plus difficile pour ne pas dire impossible². Faut-il alors prendre Aristote au pied de la lettre lorsqu'il affirme qu'un homme qui serait profondément vicieux n'aurait plus la possibilité de ne plus l'être ? Une certaine interprétation littérale de l'image de la pierre qu'Aristote déploie conduit certains à l'affirmer : si la pierre est lancée, il n'existe aucune possibilité pour l'homme qui l'a lancée de freiner sa chute ou même d'en inverser le cours ! Le caractère binaire de l'image tend en effet à faire croire que la vision d'Aristote sur ce point est relativement manichéenne et donc déterministe : une fois un mauvais caractère acquis, il serait impossible d'en revenir. L'analogie faite avec la santé peut également être interprétée dans cette perspective fataliste : si un individu adopte habituellement un comportement qui met à mal sa santé, il risque avec le temps et par un effet d'accumulation de parvenir à un état de non-retour qui risque de le condamner définitivement. C'est enfin ce que semble affirmer explicitement Aristote lui-même lorsqu'il décrit l'état moral de l'intempérant qui cultive volontairement son état et qu'il estime

¹ EN III, 7, 1114a14-21.

² P. Donini, *op. cit.*, p. 79 : « gli abiti e il carattere comportano una sorta di automatismo nelle riposte (...) : escludono, cioè, di per sé la possibilità di dar corsa a un'intera serie di azioni. »

incorrigible ou incurable – ἀνίατος¹. Est-il pour autant exact d'affirmer que la position d'Aristote sur la réforme du caractère est fataliste et donc déterministe ? L'analyse plus précise du contexte de l'énonciation de ces différentes analogies, affirmations et exemples permet de le récuser. En effet, dans ces passages, Aristote ne s'attache pas à démontrer que le vicieux est moralement condamné, ou que son état est absolument et intrinsèquement incurable, mais que les moyens que certains souhaiteraient mettre en œuvre pour corriger son état sont voués à l'échec. Cela est particulièrement manifeste dans le cas de l'analogie avec la médecine. Ce qu'Aristote souligne ici ce n'est pas le fait que l'homme malade risque de ne jamais pouvoir recouvrer un état parfaitement sain. Il insiste plutôt sur l'illusion dans laquelle est celui qui pense que la simple volonté de changer d'habitudes suffit pour retrouver la santé ou devenir effectivement bon. Pour paraphraser Aristote, le simple fait de souhaiter recouvrer la santé ne changera rien à l'état de l'individu s'il persiste dans ses habitudes morbides. Ce n'est qu'en changeant son comportement, ses actions, sa nutrition et en obéissant aux injonctions et aux prescriptions des médecins que l'homme malade peut espérer améliorer l'état de sa santé. En un sens l'état incorrigible ou incurable de l'intempérant relève du même problème. Il ne s'agit pas tant pour Aristote de souligner qu'un tel homme est perdu. Il s'agit plutôt de montrer que, pour qu'un éventuel changement de comportement soit possible, un tel homme doit d'abord et avant tout *souhaiter* réformer son caractère et donc son comportement. Or le propre de l'intempérant – à la différence de l'incontinent dont Aristote le distingue très explicitement – est justement son absence totale de remords. L'intempérant est celui qui agit en vertu d'une résolution – διὰ προαίρεσιν² – qui le conduit à persévérer dans son comportement et à le choisir volontairement. En qualifiant son état d'incurable – ἀνίατος³ – Aristote souligne donc, à nos yeux, que, pour pouvoir espérer un jour changer d'état moral, un tel homme devrait en quelque sorte commencer par devenir incontinent, c'est-à-dire être accessible au remords. Cette étape constituerait *in fine*, relativement à sa situation, une forme de progrès moral. C'est d'ailleurs pour cette raison que l'intempérance représente un état moral dégradé par rapport à l'incontinence⁴ et que l'incontinent est « plus facilement curable, vu qu'on peut lui faire

¹ EN VII, 8, 1150a22. EN VII, 8, 1150a19-22 : « celui qui poursuit les plaisirs excessifs ou à l'excès les plaisirs nécessaires et cela, en vertu d'une résolution, parce que sont des plaisirs et non pour un autre résultat, cet homme-là est un intempérant. Il est en effet nécessairement inaccessible au repentir, donc incurable, puisque sans repentir, on est incurable. ὁ μὲν τὰς ὑπερβολὰς διώκων τῶν ἡδέων ἢ καθ' ὑπερβολὰς ἢ διὰ προαίρεσιν, δι' αὐτὰς καὶ μηδὲν δι' ἕτερον ἀποβαῖνον, ἀκόλαστος· ἀνάγκη γὰρ τοῦτον μὴ εἶναι μεταμελητικόν, ὥστ' ἀνίατος· ὁ γὰρ ἀμεταμέλητος ἀνίατος. »

² EN VII, 8, 1150a20.

³ EN VII, 8, 1150a22. G. Di Muzio, art. cit., p. 211-215 propose une analyse détaillée tout à fait convaincante du sens que revêt l'adjectif dans ce contexte et dans la pensée d'Aristote.

⁴ EN VII, 8, 1150a25-31.

changer d'avis. εὐιατότερος γὰρ διὰ τὸ μεταπεισθῆναι ἄν. »¹ Là encore, si l'intempérant devient incontinent, le souhait ne suffira pas à rendre effectivement l'homme devenu incontinent vertueux, mais cette étape du progrès moral paraît un préalable essentiel. Or si l'intempérant est bien sourd aux formes d'argumentation et de persuasion – puisqu'il fait erreur sur les principes même de la vie morale – c'est alors à la loi d'inculquer en lui, par la contrainte et les châtiments – nous y reviendrons – un comportement qui puisse être conforme, au moins extérieurement, à ce que la vertu commande. Qu'en est-il, enfin, de l'image de la pierre jetée ? Il faut rappeler que la fonction de cette image n'est pas de dépeindre l'état actuel de l'homme vicieux, mais plutôt de mettre l'accent sur le fait que l'affirmation du caractère volontaire d'une action n'est pas incompatible avec l'affirmation du caractère fortement déterminant des effets de cette même action lorsqu'elle est répétée. Aristote cherche ici en réalité à établir la *dissymétrie* qui existe entre le caractère volontaire de l'action dont l'homme est le principe, et l'incapacité de la volonté à produire ensuite – sans le secours d'autres facultés, dispositions ou moyens – l'effet inverse à ce que cette volonté a produit en première instance. Comme le souligne très justement H. Joachim : « The acts which form a moral state are willing – we can do or not do them. But we cannot, when we have once formed a moral state, all at once act contrary to it. [...] Character is formed by a long and gradual growth. It is only the fool who supposes he can pursue his folly with impunity, relying on the miracle of a sudden conversion. »² Ainsi le caractère volontaire de l'acte vicieux n'implique pas que la volonté suffise à agir vertueusement ou à rétablir le caractère par une forme de pensée magique quand celui-ci a déjà contracté des habitudes vicieuses³. Mais cela n'implique pas nécessairement non plus que le caractère de celui qui agit dorénavant vicieusement soit *intrinsèquement* incorrigible quand bien même il paraîtrait l'être, à un instant T, *de facto*. Il ne faut donc pas confondre sur ce point l'extrême difficulté à réformer certains caractères particulièrement vicieux et une forme d'affirmation absolue et comme par principe par Aristote du caractère incorrigible de certains individus. Là encore, la pensée du Stagirite semble d'ailleurs habitée à la fois par une forme de pessimisme et par une forme d'optimisme. Car s'il affirme nettement dans les

¹ EN VII, 3, 1146a33-34. G. Di Muzio, art. cit., p. 212 : « if being self-indulgent is a matter of being *wrong* about pleasure, then one may reform a self-indulgent person by persuading him to change his beliefs. The incontinent man, however is *already persuaded* that he should not yield to his wrong impulses. »

² H. Joachim, *op. cit.*, p. 106.

³ P. Destrée, art. cit., p. 305 : « To be sure, one cannot bring back the stone one has just thrown away, and it is impossible for the person who did not obey his doctor not to be ill. But there is no need to take Aristotle to be saying more than that it is now impossible to recover instantly, at will, from illness; and there is no reason to infer that being now ill, or *akratic*, is definitively incurable, even though it is true that you cannot get well or put it right overnight. »

dernières pages de l'*Éthique à Nicomaque* qu'il est très dur pour des individus d'adopter des comportements vertueux à l'âge adulte s'ils n'ont pas déjà contracté, grâce à l'éducation reçue de leurs parents et aux prescriptions légales de leur cité, des habitudes vertueuses lorsqu'ils étaient enfants, il souligne également dans les *Catégories* que la réforme morale de l'individu vicieux est en droit possible. En effet, alors qu'il s'interroge au chapitre dix sur l'opposition entre la possession et la privation, il affirme : « Et de fait, celui qui est en bonne santé peut tomber malade, ce qui est blanc peut devenir noir et ce qui est froid devenir chaud, et on peut devenir mauvais alors qu'on était bon et bon alors qu'on était mauvais (car l'homme mauvais que l'on conduit à des occupations et à des propos meilleurs peut progresser, ne serait-ce qu'un peu, vers l'amélioration : et une fois que l'on a fait ne serait-ce qu'un petit progrès, il est clair qu'on pourrait changer complètement, ou bien faire un progrès très important. Car on devient toujours plus apte à changer facilement vers la vertu, si petit que soit le progrès qu'on aura fait pour commencer, de sorte qu'il est vraisemblable qu'on puisse progresser encore davantage. Et lorsque cela se reproduit constamment, on passe complètement dans l'état opposé si l'on n'en est pas empêché par le temps. καὶ γὰρ τὸ ὑγιαῖνον δυνατὸν νοσηῖσαι καὶ τὸ λευκὸν μέλαν γενέσθαι καὶ τὸ ψυχρὸν θερμόν, καὶ ἐκ σπουδαίου γε φαῦλον καὶ ἐκ φαύλου σπουδαῖον δυνατὸν γενέσθαι· (ὁ γὰρ φαῦλος εἰς βελτίους διατριβὰς ἀγόμενος καὶ λόγους κἂν μικρὸν γέ τι ἐπιδοίη εἰς τὸ βελτίω εἶναι· ἐὰν δὲ ἅπαξ κἂν μικρὰν ἐπίδοσιν λάβῃ, φανερόν ὅτι ἢ τελείως ἂν μεταβάλοι ἢ πάνυ πολλὴν ἂν ἐπίδοσιν λάβοι· ἀεὶ γὰρ εὐκίνητοτερος πρὸς ἀρετὴν γίγνεται, κἂν ἥντινοῦν ἐπίδοσιν εἰληφῶς ἐξ ἀρχῆς ἦ, ὥστε καὶ πλείω εἰκὸς ἐπίδοσιν λαμβάνειν· καὶ τοῦτο ἀεὶ γιγνόμενον τελείως εἰς τὴν ἐναντίαν ἔξιν ἀποκαθίστησιν, ἐάνπερ μὴ χρόνῳ ἐξείρηται.) »¹

Quand bien même ce processus serait long, difficile, et ne s'exprimerait dans les premiers temps que par de très faibles progrès, Aristote semble bien affirmer la possibilité en droit de la réforme de l'homme, même le plus vicieux. Une telle réforme implique d'agir sur le désir de l'homme vicieux et de ré-éduquer son caractère de manière à ce qu'il puisse, petit à petit, se tourner à nouveau vers la vertu et la rechercher. L'insistance du Stagirite sur le temps dont aurait besoin un tel homme souligne bien le caractère ardu de la tâche et permet également de réaffirmer que l'acquisition patiente des habitudes vertueuses est toujours la condition de possibilité de la mise en place en l'individu d'une disposition fermement établie à la vertu.

¹ *Cat.*, 13a23-31.

(d) Enjeux éthiques, pédagogiques et politiques

L'analyse qui précède a permis d'établir en quoi le caractère d'un individu – à quelques rares exceptions près qu'Aristote évoque ponctuellement¹ – est sûrement toujours en droit réformable. Mais cette forme d'optimisme *par principe* ne doit en aucun cas être considérée comme une forme de naïveté de la part du Stagirite, qui souligne à de très nombreuses reprises l'extrême difficulté que représente la réforme d'un caractère vicieux, et le temps long qu'elle nécessite. Et c'est d'ailleurs sur cette difficulté qu'Aristote clôture sa réflexion sur l'incontinence en rapprochant à nouveau la nature et l'habitude : « C'est en effet pour cette raison que l'habitude est elle-même difficile à changer, car elle ressemble à la nature, comme le déclare précisément Événos : “ Je te le dis, mon ami : l'entraînement exige beaucoup de temps et dès lors pour les hommes, il finit par être leur nature.” διὰ γὰρ τοῦτο καὶ τὸ ἔθος χαλεπὸν, ὅτι τῇ φύσει ἔοικεν, ὥσπερ καὶ Εὐήνος λέγει “ φημι πολυχρόνιον μελέτην ἔμεναι, φίλε, καὶ δὴ ταύτην ἀνθρώποισι τελευτῶσαν φύσιν εἶναι. »² Pourquoi une telle réforme est-elle si dure et nécessite-t-elle une telle débauche de moyens et de temps ? L'anthropologie morale et politique d'Aristote permet de le comprendre : l'homme est un animal politique et les déterminations qui le structurent moralement ne sont jamais le fait d'une forme de volonté autonome, désincarnée, détachée des appartenances communautaires au sein desquelles son caractère se construit et son désir se façonne. La vie de l'individu ne se déploie que dans une communauté qui lui inculque par l'éducation, par les lois, par les mœurs, et par les figures qu'elle donne en exemple, une certaine conception de ce qu'est la vie bonne, conception qui s'incarne toujours dans des habitudes de vie nécessairement ancrées profondément puisque précocement établies. C'est d'ailleurs pour cela que, si la raison permet aux individus d'aller contre leur nature ou leurs habitudes, ce processus ne se fait sûrement pas sans grande difficulté et nécessite en réalité au préalable une âme réceptive aux injonctions de la raison, c'est-à-dire en partie déjà éduquée³. Car, pour les individus vraiment vicieux, ou pour la masse qui vit au gré de ses affections, s'adresser à la raison ou réfléchir intellectuellement à la nature du bien⁴

¹ Voir par exemple *EN IX*, 3, 1165b18 quand Aristote évoque « l'incurable méchanceté – τοῖς ἀνιάτοις κατὰ τὴν μοχθηρίαν » de certains amis dont il vaut mieux se séparer.

² *EN VII*, 11, 1152a30-33.

³ Nous y reviendrons dans le dernier moment de notre étude.

⁴ *EN II*, 3, 1105b2-18 : « mais pour la possession des vertus, justement la force du savoir est négligeable, voire nulle, alors que les autres dispositions, loin d'être négligeables, peuvent tout. Et ce sont elles précisément qui surviennent à force d'exécuter souvent ce qui est juste et tempérant. (...) On a donc raison de dire que c'est à force d'exécuter ce qui est juste qu'on devient juste et à force d'exécuter ce qui est tempérant qu'on devient tempérant. Et sans agir de la sorte, nul n'a la moindre chance de devenir bon. Mais voilà ! La plupart n'agissent pas ainsi et cherchent refuge dans l'argumentation, croyant se

est un exercice vain, comme notre étude de l'habitation morale a permis de l'établir¹. En effet « quiconque n'agit pas d'ordinaire conformément à la norme rationnelle qu'il possède en lui ne peut non plus se conformer aux normes que lui prescriraient les raisonnements d'un discours d'autrui. »² Ces individus ont donc besoin d'une nouvelle éducation de leur désir et de leurs passions, ou d'une coercition permanente et efficace, pour restructurer leur caractère par des normes exprimant la raison droite. Sur eux les beaux discours et les arguments n'ont aucune prise : « Impossible en effet, ou du moins pas facile, quand elles sont attachées de longue date aux traits du caractère de transformer des conduites par un argument. οὐ γὰρ οἷόν τε ἢ οὐ ῥάδιον τὰ ἐκ παλαιοῦ τοῖς ἤθεσι κατελιημμένα λόγῳ μεταστῆσαι. »³ Corriger ou réformer un caractère vicieux nécessite donc énormément de moyens – à la fois coercitifs⁴ et incitatifs – mais requiert également et surtout une grande patience pour permettre à l'individu de voir son désir à nouveau correctement orienté. Car si c'est bien la rectitude du désir qui permet à l'homme de saisir les principes de la vie morale et *in fine* de bien agir, c'est à une longue et patiente réforme du caractère que doit s'atteler, par la législation et par l'éducation, tout homme qui déciderait de consacrer son énergie au progrès moral de ceux dont il a la charge. Ce n'est pas autre chose qu'Aristote affirme d'ailleurs dans les dernières pages de l'*EN* comme dans les deux derniers livres de la *Politique* : la mise en place d'un bien commun, expression de la vertu du corps civique et de ses gouvernants, est toujours suspendue à l'établissement d'un système pédagogique et d'un système légal qui lui donnent corps et le soutiennent dans le temps⁵. C'est maintenant sur ce dernier point qu'il convient de faire porter l'analyse pour établir comment la loi remplit ce rôle éducatif et comment elle est l'expression politique de l'ambition pédagogique du Stagirite dans son projet philosophique.

consacrer à la philosophie et ainsi pouvoir être vertueux. Ils font un peu comme les personnes souffrantes qui écoutent attentivement parler leurs médecins, mais ne font rien de ce qu'ils prescrivent. Pas plus donc que ceux-là n'auront la santé du corps en se soignant de la sorte, ils n'auront, eux non plus, celle de l'âme en se consacrant à la philosophie de cette façon. »

¹ I. Vasiliou, art. cit., p. 793 : « How, on Aristotle's account, could we appeal to the vicious person ? Not by argument. He is in a position from which he is deaf to all the right reasons. We could only "save" the vicious man by giving him a new upbringing so that he comes to see the world aright. »

² R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 107.

³ *EN* X, 10, 1179b16-18.

⁴ *EN* X, 10, 1179b28-19 : « Et de façon générale, ce n'est pas, semble-t-il, à un argument que cède l'affection, mais à la violence qu'on lui fait. ὅλως τ' οὐ δοκεῖ λόγῳ ὑπείκειν τὸ πάθος ἀλλὰ βίῃ. »

⁵ Cette nécessité de la prise en considération du temps long et de la stabilité constitutionnelle qu'il appelle constitue un des arguments de la discussion aporétique d'Aristote en *Pol.* II, 8, concernant les avantages et les inconvénients de changer les lois d'une cité. Nous y reviendrons.

VI. C. LOGOS, NOMOS ET PAIDEIA

L'étude du rôle que joue l'habitude dans l'acquisition de la vertu morale a permis de mettre au jour les spécificités de la conception aristotélicienne de la moralité et de comprendre le rôle déterminant que joue la mise en place d'habitudes vertueuses dès le plus jeune âge. Dans cette entreprise pédagogique, la loi est apparue à plusieurs reprises comme un élément central de l'établissement collectif comme individuel de la moralité. C'est en effet l'obéissance à la loi et à ses prescriptions (qu'elles soient strictement juridiques ou qu'elles définissent le système pédagogique de la cité) qui façonne la moralité des citoyens. En effet : « pour être bon, il faut d'abord être bien élevé, acquérir de bonnes habitudes et vivre ensuite de cette façon, en adoptant des conduites honnêtes sans accepter de faire contre son gré ni d'entreprendre de plein gré de vilaines actions. Or ces conditions sont remplies par ceux dont l'existence manifeste une certaine intelligence et respecte un ordre correctement établi avec la force nécessaire. τὸν ἐσόμενον ἀγαθὸν τραφήναι καλῶς δεῖ καὶ ἐθισθῆναι, εἶθ' οὕτως ἐν ἐπιτηδεύμασιν ἐπιεικέσι ζῆν καὶ μὴτ' ἄκοντα μὴθ' ἐκόντα πράττειν τὰ φαῦλα, ταῦτα δὲ γίνονται ἂν βιουμένοις κατὰ τινα νοῦν καὶ τάξιν ὀρθήν, ἔχουσιν ἰσχύν. »¹ Aristote associe donc étroitement l'éducation et les lois, entendues comme expression de l'ordre que détermine une intelligence susceptible d'imposer aux individus, par une force coercitive, le contenu des prescriptions qu'elle porte. C'est en effet de cette manière que se définit la loi : « la loi, elle², détient un pouvoir coercitif, tout en étant une raison dictée par une certaine sagacité et une certaine intelligence. ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγος ὢν ἀπὸ τινος φρονήσεως καὶ νοῦ. »³ Cette définition met parfaitement l'accent sur les deux éléments constitutifs de la loi – sa dimension rationnelle et sa dimension coercitive – et sur leur articulation problématique dans la fonction pédagogique qu'elle revêt. C'est sur cette articulation qu'il convient donc maintenant de faire porter l'analyse.

La dimension rationnelle de la loi est maintes fois affirmée par le Stagirite. Fruit de la raison pratique du législateur, elle est assimilée par Aristote à la raison – λόγος –, associée à l'intelligence – νοῦς –, et est présentée comme l'expression d'un certain agencement ordonné – τάξις. Marquée par son impartialité, son universalité et sa rationalité elle s'oppose aux passions de l'individu et aux mouvements désordonnés et pulsionnels de l'âme désidérative. À ce titre elle constitue un facteur de stabilité qui introduit dans l'inconstance des comportements

¹ EN X, 10, 1180a14-18.

² A la différence de l'autorité qui revient à un individu seul, sans moyen de coercition.

³ EN X, 10, 1180a21-22.

humaines une régularité et un ordre propres à favoriser l'éclosion d'une forme de justice et de tempérance. Faut-il alors considérer que la loi joue dans la cité un rôle analogue à celui que joue la raison chez l'individu ? En quel sens la rationalisation du comportement qu'implique l'obéissance à la loi peut-elle être considérée comme une forme d'éducation – παιδεία ? Et comment cette efficace pédagogique se déploie-t-elle ? La loi semble en effet user paradoxalement de moyens non rationnels – la peur du châtement et la force coercitive –, pour conduire les citoyens, et notamment la masse, à adopter un comportement qui exprime, même si c'est extérieurement, la raison elle-même. Comment une telle forme hétéronome d'inculcation du comportement, dans ses modalités comme dans la nature de ses moyens, pourrait-elle conduire à l'acquisition d'une forme pleine et entière, car comprise et consentie, de vertu ? En d'autres termes, la loi permet-elle réellement de faire parvenir l'individu à autre chose qu'à une forme minimale et purement extérieure de conformation du caractère aux normes qu'elle exprime ? La difficulté se redouble à la considération des rapports très divers que les différents profils moraux et psychologiques qui constituent la population de la cité entretiennent avec la loi. En effet, de l'enfant à la masse en passant par l'homme incontinent ou à celui qui est déjà tempérant, son efficace paraît extrêmement variable et relative. Face à au comportement vicieux du plus grand nombre par exemple la loi peut-elle être davantage qu'un simple palliatif à l'absence de vertu ? Et si oui, à quelles conditions et par quelles modalités ? Les enjeux d'une telle réflexion sont nombreux. Il s'agit tout d'abord d'établir jusqu'où se déploie la puissance éducative de la loi, de comprendre ensuite comment son efficace est conditionnée par le système pédagogique sur lequel elle repose et qu'elle contribue en retour à instaurer et enfin de déterminer comment elle participe à l'harmonisation, qu'Aristote appelle de ses vœux, des facteurs – la nature, l'habitude et la raison – qui produisent en l'homme la vertu. Une telle réflexion permettra en définitive d'éclairer à nouveau frais l'affirmation du Stagirite selon laquelle l'homme dont la prudence est achevée ne déploie pleinement son excellence qu'en devenant pour lui comme pour les autres, la source même de la loi.

1. LA DEFINITION DE LA LOI ET LES MODALITES DE SON REGNE¹

Si le corpus aristotélicien ne propose pas de travail systématique de définition de la loi², de nombreuses caractérisations de cette dernière dans des contextes variés permettent aisément d'établir les modalités du rôle qu'elle assume dans la conformation du caractère des individus aux normes que la cité édicte. Trois éléments principaux ressortent de sa définition : sa rationalité, son impartialité et son universalité. Ils jouent chacun un rôle spécifique dans la manière dont la loi constitue un moyen pédagogique privilégié de l'action de l'éducateur. Avant de rentrer dans le détail de l'analyse de ces différents éléments il convient de souligner tout d'abord que, comme l'a parfaitement établi M. Ostwald³, le concept de νόμος est bien plus large, riche et complexe que le concept contemporain de « loi positive ». Évoquer la fonction du νόμος dans l'économie générale de la pensée éthico-politique d'Aristote implique donc de ne jamais perdre de vue que la loi est toujours intrinsèquement et structurellement productrice de mœurs et d'habitudes⁴ qui débordent largement socialement et politiquement le champ de la simple expression positive d'une norme juridique⁵.

(a) La rationalité de la loi

Pour comprendre d'où la loi tire sa rationalité il convient dans un premier temps de revenir au texte fondamental dans lequel Aristote affirme la nature politique de l'homme. En effet, c'est bien sur le λόγος que se fonde la possibilité qu'ont les hommes de débattre et de s'accorder sur ce qui constitue le juste et l'injuste : « le langage existe en vue de manifester

¹ Nous nous appuyons dans cette section sur la très récente et excellente monographie de G. Duke consacrée à la notion de loi dans la philosophie aristotélicienne. G. Duke, *Aristotle and Law – The Politics of Nomos*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.

² G. Duke, *op. cit.*, p. 1 : « Aristotle does not propound a systematic legal theory in the modern sense. (...) at no point in the practical works does Aristotle purport to provide a scientific account of law as an autonomous system or an analysis of the necessary truths about law that explain it. » Voir également P. Aubenque, « La loi selon Aristote », in P. Aubenque, *Problèmes aristotéliciens – Philosophie pratique*, Paris, Vrin, 2011, p. 79-91, p. 79.

³ M. Ostwald, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1969, p. 20-54. Dans ces pages, l'auteur dénombre pas moins de treize sens du terme, qui vont de la loi positive aux mœurs en passant par les décrets légaux émanant d'une autorité et les pratiques religieuses.

⁴ Aristote associe particulièrement les lois et les habitudes en *Pol.* VI, 4 ; VII, 2, et *EN* X, 9.

⁵ Nous suivons donc sur ce point la recommandation de G. Duke *op. cit.*, p. 5-6 : « an analysis of Aristotle's thought on law must attend to the wide range of meaning of the term *nomos* and its cognates and avoid the anachronism of assuming an invariable reference to positive written laws. » Cela ne signifie pas, bien évidemment, que ce sens n'occupe pas une place importante dans le corpus aristotélicien.

l'avantageux et le nuisible, et par suite aussi le juste et l'injuste. Il y a en effet une chose propre aux humains par rapport aux 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. ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερὸν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον· τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἰσθησὶν ἔχειν. »¹ La nature politique de l'homme, fondée et manifestée par la possession de la raison, le rend donc capable d'établir et de discuter des normes par lesquelles il opère un partage à la fois moral et politique entre ce qui est juste ou bon et ce qui ne l'est pas. La constitution même d'une communauté politique – au sens large et non normatif de l'adjectif – repose donc sur la manière dont la raison de ceux qui y participent ou la dirigent établit pour l'ensemble des membres qui la composent des règles de vie en commun. En effet « avoir de telles notions en commun, c'est ce qui fait une famille et une cité. ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν. »² Loin d'être uniquement une simple possibilité, la structuration des communautés humaines par la loi est une nécessité anthropologique fondamentale puisqu'elle rejoint le τέλος de l'homme et qu'elle est la condition du plein épanouissement de son humanité : « De même, en effet, qu'un être humain est le meilleur des animaux quand il est accompli, de même aussi quand il a rompu avec loi et justice est-il le pire de tous. ὁ δὲ πρῶτος συστήσας μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιος. ὥσπερ γὰρ καὶ τελεωθὲν βέλτιστον τῶν ζώων ὁ ἀνθρωπός ἐστιν, οὕτω καὶ χωρισθεὶς νόμου καὶ δίκης χείριστον πάντων. »³

Lorsqu'elle est concrètement établie dans une cité, la loi tire sa rationalité du fait qu'elle est le fruit de la raison pratique du législateur. A ce titre elle est le produit d'une certaine prudence et d'une certaine intelligence – τινος φρονήσεως καὶ νοῦ⁴ – qui manifestent, dans un cadre politique et constitutionnel donné⁵, l'excellence morale et politique de celui qui les établit. En effet la disposition par laquelle le législateur produit la loi est selon le Stagirite la même que la disposition intellectuelle en quoi consiste la vertu intellectuelle de prudence : « la politique, du reste, et la prudence sont le même état, bien que l'essence, dans les deux cas, ne soit pas la même. Or quand elle concerne la Cité, la prudence qui joue le rôle de maître d'œuvre est législative – ἔστι δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὐτὴ μὲν ἕξις, τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταῦτόν αὐταῖς. τῆς δὲ περὶ πόλιν ἡ μὲν ὡς ἀρχιτεκτονικὴ φρόνησις

¹ *Pol.* I, 2, 1253a14-18.

² *Pol.* I, 2, 1253a18. On retrouve cette idée dans la définition aristotélicienne de la justice. *EN* 1134a30 : « Ce qui est juste en effet ne concerne très précisément que ceux dont la loi régit les relations réciproques. »

³ *Pol.* I, 2, 1253a31-33.

⁴ *EN* X, 10, 1180a22.

⁵ Comme l'a souligné J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 1.

νομοθετική¹ ». Les lois constituent donc, pour reprendre la formule d'Aristote « les œuvres de la politique – τῆς πολιτικῆς ἔργου² » puisqu'elles sont le produit de la science politique par excellence qu'est la nomothétique.

Parce qu'elle est l'expression de la prudence la loi est aussi l'expression d'un certain ordre – τάξις – par lequel le législateur met en forme la matière qui compose la cité. La loi constitue donc un principe d'ordonnement dont le législateur est le responsable et le garant. Ainsi lorsqu'Aristote s'interroge sur la grandeur de la cité selon ses vœux, et sur la manière dont le législateur doit, tel un artisan, agencer la matière qui la compose, il affirme que : « la loi est un certain ordre – ὁ νόμος τάξις τίς ἐστι³ ». Cette formule, que l'on retrouve sous sa forme inverse au seizième chapitre du troisième livre de la *Politique*⁴, permet de justifier l'idée selon laquelle la population d'une cité ne doit pas être trop nombreuse. Car « la bonne législation est nécessairement un ordre harmonieux, or un nombre de gens trop important ne peut admettre d'ordre, car ce serait là l'œuvre d'une puissance divine, celle-là même qui assure la cohésion même de notre univers. καὶ τὴν εὐνομίαν ἀναγκαῖον εὐταξίαν εἶναι, ὁ δὲ λίαν ὑπερβάλλον ἀριθμὸς οὐ δύναται μετέχειν τάξεως· θείας γὰρ δὴ τοῦτο δυνάμεως ἔργον, ἥτις καὶ τόδε συνέχει τὸ πᾶν. »⁵ Puisque la législation est bien œuvre humaine et non divine, elle ne doit pas – si elle ne veut pas être elle-même inopérante et dénaturée – s'affranchir d'une certaine forme de mesure. En effet « il existe une certaine mesure pour la grandeur d'une cité, comme pour tout le reste, animaux, plantes, instruments. ἔστι τι καὶ πόλεως μεγέθους μέτρον, ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων πάντων, ζώων φυτῶν ὀργάνων. »⁶ La mesure et l'harmonie sont donc constitutives de la bonne législation et manifestent le pouvoir structurant de la loi lorsqu'elle parvient à imposer à la réalité cette forme de rationalité en laquelle consiste tout ordre harmonieux. La juste mesure, à la fois rationnelle et raisonnable, dont fait preuve l'homme prudent dans ses actions vertueuses se retrouve donc dans l'établissement par le bon nomothète d'une loi qui exprime elle aussi le λόγος dans sa dimension de τάξις. Celle-ci est même renvoyée, lorsqu'Aristote s'interroge sur les mérites relatifs du règne de la loi par rapport au règne des hommes, à la médiété vertueuse. En effet « il est évident que ceux qui recherchent le

¹ *EN* VI, 8, 1141b23-25.

² *EN* X, 10, 1181a23.

³ *Pol.* VII, 4, 1326a29-30.

⁴ *Pol.* III, 16, 1287a16-18 : « C'est pourquoi, il n'est pas plus juste [que les égaux] gouvernent plutôt qu'ils soient gouvernés et donc il est juste qu'ils gouvernent à tour de rôle. Mais cela, c'est déjà une loi, car l'ordre est une loi. διόπερ οὐδένα μᾶλλον ἄρχειν ἢ ἄρχεσθαι δίκαιον, καὶ τὸ ἀνὰ μέρος τοῖνον ὡσαύτως. τοῦτο δ' ἤδη νόμος· ἡ γὰρ τάξις νόμος. »

⁵ *Pol.* VII, 4, 1326a30-33.

⁶ *Pol.* VII, 4, 1326a35-37.

juste recherchent le moyen terme, car la loi est le moyen terme. ὥστε δῆλον ὅτι τὸ δίκαιον ζητοῦντες τὸ μέσον ζητοῦσιν: ὁ γὰρ νόμος τὸ μέσον. »¹ Là où cette forme d'équilibre, d'harmonie, de juste mesure de la raison ne règnent pas, c'est la notion même d'ordre politique – au sens normatif de l'adjectif – qui est mise en péril. C'est le cas notamment dans les formes de gouvernement tyranniques, dans les démocraties particulièrement déviées ou dans les situations d'anarchie dans lesquelles ce n'est plus l'ordre rationnel qu'exprime la loi qui règne, mais l'arbitraire de la volonté d'un seul ou les passions de la multitude. Comme le souligne à juste titre P. Aubenque : « il n'y pas de loi dans ces cas extrêmes, qui ne méritent même pas le nom de *politeia*, que sont la tyrannie et la démocratie non tempérée. »² Ce type de gouvernement fait sortir la cité du politique puisque « partout où les lois ne gouvernent pas, il n'y a pas de constitution. ὅπου γὰρ μὴ νόμοι ἄρχουσιν, οὐκ ἔστι πολιτεία. »³ Et sur ce point, les régimes radicalement déviés n'ont d'ailleurs rien à envier aux barbares qui, eux non plus, ne soumettent pas leurs communautés à l'autorité de lois rationnellement établies⁴. Cela ne signifie pas, bien entendu, qu'il ne peut exister d'ordre politiquement injuste, mais que, jusqu'à un certain point, le règne de la loi garantit une forme d'ordre qui est toujours préférable au règne arbitraire et constamment changeant des passions ou au chaos anarchique⁵. Les lois dignes de ce nom sont donc marquées du sceau de la rationalité, de l'ordre et de la mesure qu'un législateur attentif au bien de sa cité leur imprime par sa sagesse pratique.

Cette parenté de la loi avec la raison conduit également Aristote à l'opposer à maintes reprises aux passions et à valoriser le détachement qu'elle incarne vis-à-vis des désirs humains.

¹ *Pol.* III, 16, 1287b3-5. Si la loi est un juste milieu elle est aussi, tout comme la vertu, un sommet. *EN* II, 5, 1106b22

² P. Aubenque, art. cit., p. 83. G. Sadler, « Aneu Orexeos Nous: Virtue, Affectivity, and Aristotelian Rule of Law », *Studia Neoaristotelica*, 9, 2012, p. 105-132, p. 122, a raison de souligner également que : « In each and all of these cases, rule of law is not only factually not present; strictly speaking it is not possible. »

³ *Pol.* IV, 4, 1292a32.

⁴ C'est le cas de la tyrannie par excellence qui constitue le contrepoint de la monarchie parfaite. *Pol.* IV, 10, 1295a17-23 : « Une troisième espèce de tyrannie, qui est précisément celle qu'on estime être la tyrannie par excellence, correspond à la royauté absolue. Est nécessairement une tyrannie de ce genre la monarchie dans laquelle un homme commande sans rendre de comptes à l'ensemble de ses semblables et à des gens meilleurs que lui, à son avantage et non à celui des gouvernés. C'est pourquoi elle repose sur la contrainte, car aucun homme libre ne supporte de son plein gré un tel pouvoir. »

⁵ Entrer plus avant dans la problématique des différents types de constitution et de leur dimension plus ou moins politique nous amènerait trop loin des sujets qui nous intéressent. Sur cette question passionnante et sur les multiples arrangements constitutionnels qu'Aristote évoque : J. Terrel, *op. cit.*, p. 161-258. Il est intéressant de souligner ici qu'Aristote pense en partie la vie et la mort des constitutions à partir d'un modèle biologique. Dans la perspective qui nous occupe on pourrait alors dire que les démocraties non tempérées et les tyrannies sont des constitutions tellement monstrueuses et déformées qu'elles n'ont plus figure politique.

Dans le cadre d'une discussion sur la monarchie absolue le Stagirite affirme ainsi que « la loi est une raison sans désir – ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν. »¹ Cette formule prend place à la fin d'une argumentation relative au mérite du gouvernement de la loi² relativement à celui d'un seul homme (le monarque absolu)³ : « Ainsi donc, vouloir le gouvernement de la loi c'est, semble-t-il, vouloir le gouvernement du dieu et de la raison seuls, mais vouloir celui d'un homme, c'est ajouter celui d'une bête sauvage, car c'est ainsi qu'est le désir, et la passion fait dévier les magistrats, même quand ils sont les meilleurs des hommes. ὁ μὲν οὖν τὸν νόμον κελεύων ἄρχειν δοκεῖ κελεύειν ἄρχειν τὸν θεὸν καὶ τὸν νοῦν μόνους, ὁ δ' ἄνθρωπον κελεύων προστίθησι καὶ θηρίον: ἢ τε γὰρ ἐπιθυμία τοιοῦτον, καὶ ὁ θυμὸς ἄρχοντας διαστρέφει καὶ τοὺς ἀρίστους ἄνδρας. »⁴ L'assimilation entre la loi, la raison et le divin est déjà nettement présente dans le corpus platonicien⁵. Dans le contexte dans lequel il la mobilise Aristote cherche quant à lui à souligner que la raison qu'exprime la loi est un rempart efficace contre l'instabilité qui habite l'âme des hommes, par définition sujette aux mouvements passionnels incontrôlés et imprévisibles⁶. Certes, l'homme peut parvenir à faire prévaloir dans son comportement sa raison et son intelligence, et ainsi exprimer sa supériorité sur le commun des mortels. En effet : « celui à qui n'est, d'une manière générale, attachée aucune passion est meilleur que celui qui en possède naturellement. κρεῖττον δ' ὅ μὴ πρόσεστι τὸ παθητικὸν ὅλως ἢ ὅ μὴ

¹ *Pol.* III, 16, 1287a32.

² La conception aristotélicienne du « règne de la loi » a fait l'objet de nombreuses analyses. Parmi celles-ci on peut retenir les principales : K. von Fritz et E. Kapp, « The Development of Aristotle's Political Philosophy and the Concept of Nature », in J. Barnes, M. Schofield, et R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, New York, Saint Martin's Press, 1972, vol. 2, p. 113-134 ; B. Strauss, « On Aristotle's Critique of Athenian Democracy », in C. Lord et D. K. O'Connor (eds.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, Berkeley, University of California Press, 1991, p. 212-233 ; B. Yack, *The Problems of a Political Animal*, Berkeley, University of California Press, 1993, p. 175-208 ; J. Frank, « Aristotle on Constitutionalism and the Rule of Law », *Theoretical Inquiries in Law*, 8, n° 1, 2007, p. 37-50 ; C. Bates, *Aristotle's « Best Regime »*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2003.

³ G. Duke, *op. cit.*, p. 19 souligne à juste titre la dimension en partie dialectique du passage. Sur ce point il renvoie aux travaux de B. Yack, *op. cit.*, p. 175-208 et de C. Bates, *op. cit.*, p. 171-182.

⁴ *Pol.* III, 16, 1287a28-32. Si la production de la loi est le fruit de la sagesse pratique elle est donc également pour Aristote l'expression du νοῦς, partie de l'âme la plus excellente, qu'il assimile en l'homme au divin. Sur ce point : *EN* X, 7, 1177a12-18. On trouve la comparaison entre le législateur et l'action divine en *Pol.* VII, 4. Le rapprochement qu'Aristote opère entre la loi et la fonction noétique de l'âme est sûrement lié au rôle que celle-ci joue dans la saisie des principes de la vie morale. Comme le souligne G. Duke, *op. cit.*, p. 23 : « The principal exercise of nous engaged in law-making – understood as a branch of political expertise – is thus best interpreted as involving an ascent from a grasp of particulars to universal legal propositions, which in turn govern particular actions. »

⁵ On la trouve notamment en *Lois* X, 890d ; 645a ; 713a ; 762e ; 957c.

⁶ *Pol.* III, 10, 1281a34-37 : « Il pourrait sembler que, d'une manière générale, donner la souveraineté à un homme et non à la loi est mauvais, puisque l'âme de cet homme peut être sujette aux passions. »

συμφυές. »¹ Mais la nature du désir² et de l'âme humaine est telle qu'elle peut amener même les hommes les plus vertueux à s'égarer. Face au risque que représente le fait de confier le gouvernement de la cité à un individu dont la rationalité peut être en quelque sorte intermittente, la loi sera toujours une gardienne fidèle, stable et inflexible de l'ordre³ et de la raison. En effet « la loi n'a pas [de passion] alors qu'il est nécessaire que toute âme humaine en renferme. τῷ μὲν οὖν νόμῳ τοῦτο οὐχ ὑπάρχει, ψυχὴν δ' ἀνθρωπίνην ἀνάγκη τοῦτ' ἔχειν πᾶσαν. »⁴ Comme le dit, non sans lyrisme, E. Barker : « In man reason is close neighbor of many passions and can hardly be heard for their clamour: in law it emerges pure, a clear and solitary voice, which calls aloud through a silence in which all passion is hushed. »⁵ Bien évidemment cela n'implique pas, pour Aristote, que la loi soit considérée comme révélée et déterminée de manière transcendante par une forme de puissance théologique parfaitement préservée des contingences humaines⁶. La loi est toujours et structurellement production humaine et même la sagesse pratique du nomothète le plus divin et le plus excellent est nourrie par le désir du bien et de la vertu. Il s'agit donc plus simplement, dans le contexte, d'affirmer qu'une loi détachée autant que faire se peut de la partie pathétique de l'âme de l'homme gagnera en rationalité, en justice et en indépendance. Comme le souligne G. Sadler : « The rule of law might be envisioned then as the rule of reason *per se*, of a rationality, admittedly a human one in its origin, but purified of its involvements with the non or less rational parts of the human being, and then externalized in codes and institutions, thereby provided a measure of independence from individual human beings. »⁷ C'est d'ailleurs ce détachement des passions qu'exprime la rationalité de la loi qui conduit Aristote à affirmer également son impartialité.

¹ *Pol.* III, 15, 1286a17-18.

² *Pol.* I, 8, 1256b32 ; I, 9, 1257b40 ; II, 7, 1267b1. Nous reviendrons par la suite sur ce point déterminant relativement à la fonction pédagogique de la loi.

³ G. Sadler, art. cit., p. 107 : « Under the rule of law, there exist relatively fixed standards, norms, and structures of expectations which members of a society can rely upon ».

⁴ *Pol.* III, 15, 1286a18-20. On retrouve une idée similaire en *EN V*, 10, 1134a35-b2 : « C'est pourquoi nous ne laissons pas le pouvoir à l'homme, mais à sa raison, parce que l'être humain fait les choses à son propre avantage et devient un tyran, tandis que celui qui gouverne est le gardien du juste et, partant, de l'égalité. » On trouve dans un manuscrit à la place de « raison – λόγος », le terme « νόμος – loi ».

⁵ E. Barker, *op. cit.*, p. 321.

⁶ Il ne faut jamais perdre de vue, rappelons-le, le caractère dialectique du contexte dans lequel certaines de ces affirmations sont énoncées. Si elles nous paraissent contenir des idées proprement aristotéliennes elles ne sont sûrement pas non plus, nous le verrons par la suite, le tout de la pensée aristotélienne de la loi, notamment dans sa fonction pédagogique.

⁷ G. Sadler, art. cit., p. 107. Nous nuancerons ce propos par la suite, comme le fait G. Sadler lui-même, et dans l'esprit de la note qui précède celle-ci.

(b) L'impartialité et l'universalité de la loi

L'impartialité est en effet un autre caractère déterminant que la loi tire de sa rationalité et de sa dimension littéralement apathique. Aristote le souligne et l'analyse notamment dans le dernier chapitre de l'*EN* consacré à la fonction pédagogique de la loi. Puisqu'elle est l'expression impersonnelle de l'ordre et de la raison la loi a en effet l'immense mérite de ne pas susciter chez celui qui doit lui obéir de ressentiment personnel. En effet, « alors que les hommes provoquent l'inimitié lorsqu'ils contrarient nos tendances, même s'ils font ainsi ce qui est correct, la loi, elle, ne suscite pas d'inimitié lorsqu'elle prescrit ce qui est honnête. καὶ τῶν μὲν ἀνθρώπων ἐχθαίρουσι τοὺς ἐναντιομένους ταῖς ὀρμαῖς, κἂν ὀρθῶς αὐτὸ δρῶσιν: ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐπαχθῆς τάπτων τὸ ἐπεικέες. »¹ De ce fait elle rend la production du consentement à l'autorité plus aisée en ce qu'elle ne nourrit pas la rancœur ou un sentiment d'injustice lié à l'arbitraire que peut potentiellement abriter toute décision humaine. Relativement à l'autorité paternelle, avec laquelle tout un chacun peut être affectivement en conflit², l'autorité de la loi revêt un caractère impersonnel et froid qui la rend redoutablement efficace pédagogiquement lorsqu'il s'agit de corriger, sans état d'âme, un tempérament vicieux.

Il est d'ailleurs intéressant, sur ce point, de noter qu'Aristote rapproche le gouvernement impartial de la loi et celui de la démocratie lorsque celle-ci est tempérée. Dans le chapitre qu'il consacre aux avantages et aux inconvénients de la monarchie dans le troisième livre de la *Politique* il souligne le caractère collectivement rationnel du plus grand nombre relativement à l'homme seul. En effet « la multitude est plus difficile à corrompre : comme une plus grande quantité d'eau, la masse est plus difficile à corrompre que des gens peu nombreux. Or quand un individu est dominé par la colère ou quelque autre passion de ce genre, il est nécessaire que son jugement soit altéré, alors que, dans l'autre cas, c'est toute une affaire pour que tous se mettent en colère et se trompent en même temps. ἔτι μᾶλλον ἀδιάφθορον τὸ πολὺ—καθάπερ ὕδωρ τὸ πλεῖον, οὕτω καὶ τὸ πλῆθος τῶν ὀλίγων ἀδιαφθορώτερον: τοῦ δ' ἐνὸς ὑπ' ὀργῆς κρατηθέντος ἢ τινος ἐτέρου πάθους τοιοῦτου ἀναγκαῖον διεφθάρθαι τὴν κρίσιν, ἐκεῖ δ' ἔργον ἅμα πάντας ὀργισθῆναι καὶ ἀμαρτεῖν. »³ Loin d'être ici reconduite à la figure de la foule aveugle et passionnée, la masse possède paradoxalement une forme d'apathie et de rationalité liée au

¹ *EN* X, 10, 1180a22-24.

² Cela ne veut pas dire que l'autorité paternelle, comme nous l'avons déjà vu, ne présente pas de nombreux mérites relativement au règne impersonnel de la loi. La force de l'autorité personnelle est en effet qu'elle « peut compter au préalable sur l'affection des enfants et leur inclination naturelle à obéir à leurs parents. » *EN* X, 10, 1180b6-7.

³ *Pol.* III, 15, 1286a31-35.

caractère improbable d'une irrationalité passionnelle simultanée de tous les membres qui la composent¹. Son jugement est en ce sens plus fiable et rationnel, car moins affectif, que celui d'un homme seul dont les passions peuvent être aisément manipulées. Là où la loi, dans sa généralité, ne peut pas trancher telle ou telle situation, l'impartialité relative de la masse apparaît finalement plus rationnelle que le jugement facilement corruptible d'un seul individu. L'impartialité de la loi est ainsi rapprochée de l'impartialité démocratique liée à la fois à la difficile corruption du plus grand nombre et au caractère égalitaire du règne d'une autorité impartiale qui organise le pouvoir de tous les citoyens².

Cette impartialité provient également de l'universalité et de la généralité de la loi relativement aux décrets – ψηφίσματα – ponctuels que l'autorité en place peut promulguer. Relativement indépendante des contingences elle formule en des termes généraux les normes de la cité en se détachant des circonstances particulières dans lesquelles elle est ensuite appliquée, précisée, amendée par la prudence politique – différente de la prudence architectonique et nomothétique – des gouvernants³. En effet « la loi est toujours universelle – ὁ μὲν νόμος καθόλου πᾶσι⁴ ». Comme sa dimension rationnelle, l'universalité provient de la nature du jugement qu'opère le nomothète lorsqu'il exerce sa sagesse pratique⁵. En effet « le jugement du législateur ne porte pas sur le singulier mais sur le futur et l'universel – ἡ μὲν τοῦ νομοθέτου

¹ Cette affirmation est-elle compatible avec ce qu'Aristote affirme, tout au long de son œuvre, du plus grand nombre – οἱ πολλοί – notamment dans les dernières pages de l'*EN* ? Cette question a malheureusement fait l'objet de très peu d'études. En l'état de la recherche, le travail de J. Garrett sur le statut moral de la masse nous paraît le plus intéressant, même si nous n'en partageons pas toutes les conclusions. Nous aurons l'occasion d'y revenir dans les dernières analyses de ce travail. J. E. Garrett, « The Moral Status of the "Many" in Aristotle », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 31, n° 2, avril 1993, p. 171-189.

² G. Duke, *op. cit.*, p. 33 : « laws are in one sense inherently democratic insofar as an arrangement for citizens to rule and be ruled in turn is already an ordered and law-governed political community. »

³ *EN* V, 14, 1337b11-24 : « Mais ce qui produit l'embarras, c'est que l'honnête, tout en étant juste, n'est pas ce que prescrit la loi, mais un correctif de ce qui est légalement juste. Et le motif n'est que la loi est toujours universelle. Or sur certains points, il n'est pas possible de s'exprimer correctement en termes généraux. Par conséquent, dans les cas où la nécessité impose une formule universelle mais qu'on ne peut la libeller correctement, la loi prend alors en compte ce qui arrive le plus fréquemment, sans ignorer ce qu'elle laisse de côté. (...) Chaque fois donc que la loi se prononce en termes généraux et que survient un cas qui, sur ce point, fait exception à la règle générale, il est alors normal, dans les limites du détail que laisse de côté le législateur et que n'a pas touché sa formule trop simple, de corriger le défaut : c'est précisément le correctif que le législateur lui-même aurait apporté explicitement s'il avait été dans cette situation et qu'il aurait précisé, s'il avait su, dans un article de loi. » Voir également II, 8, 1269a9-12.

⁴ *EN* V, 14, 1337b13.

⁵ Ce jugement diffère de celui des juges ou des membres des assemblées, toujours susceptibles, selon Aristote, de laisser leur jugement être altéré par leurs passions. *Rhét.* I, 1, 1354b9-11 : « Et dès lors chez [le membre de l'assemblée ou le jury] l'amitié, la haine ou l'intérêt personnel interviennent souvent, si bien qu'ils ne sont plus suffisamment en mesure de discerner ce qui est vrai et que leur plaisir ou leur déplaisir personnels obscurcissent leur jugement. »

κρίσις οὐ κατὰ μέρος, ἀλλὰ περὶ μελλόντων τε καὶ καθόλου ἐστίν. »¹ Puisqu'elle cherche à prendre en considération tous les individus sur lesquels elle exerce son autorité, la loi relève de l'exercice d'une science qui porte, par définition, sur l'universel. C'est ce qu'explique parfaitement Aristote lorsqu'il distingue les compétences de l'homme d'expérience et celui qui veut aller au-delà de la considération des cas particuliers : « pour peu que l'on souhaite devenir homme de l'art et être capable d'y voir, il faut bien, semblerait-il, progresser jusqu'à l'universel et s'efforcer d'en avoir connaissance comme on peut, puisque c'est à ce niveau, on l'a dit, que se situent les sciences. οὐδὲν δ' ἥττον ἴσως τῷ γε βουλομένῳ τεχνικῶ γενέσθαι καὶ θεωρητικῶ ἐπὶ τὸ καθόλου βαδιστέον εἶναι δόξειεν ἄν, κάκεινο γνωριστέον ὡς ἐνδέχεται: εἴρηται γὰρ ὅτι περὶ τοῦθ' αἱ ἐπιστῆμαι. »² La compétence du législateur véritable n'est donc pas une compétence uniquement empirique, elle se fonde, en dernière instance, sur une véritable connaissance scientifique qui fonde l'universalité des prescriptions qu'elle édicte³. Cette universalité est élaborée à partir de l'expérience des particuliers et culmine dans la formulation de propositions elles-mêmes universelles qui sont l'expression de la saisie par l'intellect du législateur du bien ultime de l'homme.⁴

La loi paraît donc caractérisée par sa rationalité, son impartialité et son universalité. De ce fait elle apparaît comme un outil théoriquement déterminant dans l'éducation des citoyens. Par sa rationalité elle s'impose à l'inconstance des passions et à l'excès naturel du désir, par son impartialité elle suscite une obéissance plus aisément consentie à l'autorité établie et par son universalité elle s'impose à tous. Pourtant ces trois caractéristiques posent problème relativement à l'efficacité de la loi dans sa fonction pédagogique. Car si la loi est caractérisée par sa rationalité et son détachement vis-à-vis des passions, comment peut-elle efficacement façonner les âmes de ceux qui, précisément, n'ont pas encore déployé en eux la faculté

¹ *Rhét.* I, 1, 1354b5-6.

² *EN X*, 10, 1180b20-23.

³ Sur la compétence proprement scientifique du législateur : M.-N. Ribas, *op. cit.*, p. 335-369. Cette universalité, tout comme la rationalité qui la structure, n'est bien évidemment pas une universalité absolue. Elle prend toujours place dans un contexte politique donné et l'autorité de la loi n'a aucune vocation à s'exercer sur plusieurs cités, voire sur l'intégralité du monde lui-même. Sur ce point Aristote refuse donc toute transcription métaphorique de la notion politique de loi à l'univers. Voir P. Aubenque, « La loi selon Aristote », in P. Aubenque, *op. cit.*, p. 82.

⁴ *EN VI*, 5, 1140a25-28. L'homme prudent délibère sur le bien généralement et non pas sur tel ou tel aspect du bien : « De l'avis général, le propre d'un homme prudent c'est d'être capable de délibérer correctement sur ce qui est bon et avantageux pour lui-même, non pas sur un point partiel (comme par exemple quelles sortes de choses sont favorables à la santé ou à la vigueur du corps), mais d'une façon générale, quelles sortes de choses par exemple conduisent à la vie heureuse. δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευέσασθαι περὶ τὰ αὐτῶ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν, πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως. »

rationnelle qui permettrait de saisir la loi dans ce qu'elle est ? Autrement dit, la rationalité qui fonde la loi n'est-elle pas paradoxalement la cause de son impuissance pédagogique ? C'est sur cette paradoxale faiblesse de la loi comme norme rationnelle qu'il convient maintenant de faire porter l'analyse pour comprendre pourquoi et sous quelle modalité elle est toujours pensée par Aristote, non seulement dans sa dimension rationnelle, mais également dans sa dimension coercitive.

(c) La faiblesse relative de la loi et sa dimension coercitive

Même s'il insiste à de nombreuses reprises sur la rationalité de la loi, Aristote n'en propose en aucun cas une conception purement et strictement rationaliste. Une telle conception impliquerait en effet que les citoyens qui lui obéissent le fassent grâce à leur capacité à saisir, rationnellement, le contenu raisonnable et moral qu'elle exprime et qu'aucun adjuvant non rationnel vienne jouer un rôle dans la conformation des individus à la norme juridico-politique. Or le Stagirite ne cesse de souligner l'incapacité qu'a le plus grand nombre à obéir à la loi en tant qu'elle est rationnelle. Au même titre que les discours – λόγοι – ne suffisent pas à convaincre ceux qui vivent au gré de leur affectivité, le caractère raisonnable juste et bon de la loi en tant que norme édictée par la sagesse pratique d'un gouvernant prudent ne suffit jamais à susciter l'adhésion et l'obéissance de la plupart des membres de la communauté politique. En effet « le grand nombre se rend à la contrainte plutôt qu'à un argument et aux châtiments plutôt qu'à l'attrait de ce qui est beau. οἱ γὰρ πολλοὶ ἀνάγκη μᾶλλον ἢ λόγῳ πειθαρχοῦσι καὶ ζημίαις ἢ τῷ καλῷ. »¹ Certes le grand nombre ne constitue pas le tout des membres de la cité, et les âmes bien nées et véritablement éprises de beauté et de vertu sont susceptibles de se laisser conduire par un discours rationnel, mais la plupart des citoyens vivent au gré de leurs passions et ne songent qu'à fuir les peines et rechercher les plaisirs. De ce fait ils restent totalement sourds aux sollicitations que pourrait leur adresser le contenu raisonnable et juste qui constitue la loi dans sa définition. Ce constat amer amène Aristote à opérer une partition entre deux types de caractère moraux, partition qui justifie pour le législateur l'établissement d'un rapport différencié à la loi. Il affirme en effet, en évoquant Platon² : « C'est précisément pourquoi

¹ *EN X*, 10, 1180a4-5.

² *Lois*, IV, 718c-d : « Je souhaiterais que les lois incitent le plus possible à la vertu, et, la chose est claire, c'est le but que tentera d'atteindre le législateur dans toute son œuvre législative. (...) Les considérations qui viennent tout juste d'être exposées m'ont l'air d'être efficaces pour faire que les recommandations qui pourront être formulées soient entendues avec plus de mansuétude et de bienveillance, si elles ne sont pas reçues par une âme complètement grossière. Par conséquent, même si ce n'est qu'un peu et

certaines croient que les législateurs ont le devoir d'appeler à la vertu et d'inciter à prendre en vue ce qui est beau, sachant qu'ils seront écoutés de ceux qui ont reçu au préalable, par leurs habitudes, une éducation honnête, mais qu'ils ont l'obligation d'établir pour les récalcitrants et les natures trop défaillantes, des punitions et des amendes et, s'ils sont incorrigibles, de les expulser totalement du territoire. διόπερ οἴονται τινες τοὺς νομοθετοῦντας δεῖν μὲν παρακαλεῖν ἐπὶ τὴν ἀρετὴν καὶ προτρέπεσθαι τοῦ καλοῦ χάριν, ὡς ἐπακουσομένων τῶν ἐπιεικῶς τοῖς ἔθεσι προηγμένων, ἀπειθοῦσι δὲ καὶ ἀφουεστέροις οὓσι κολάσεις τε καὶ τιμωρίας ἐπιτιθέναι, τοὺς δ' ἀνιάτους ὅλως ἐξορίζειν. »¹ Semblant ratifier cette position il continue ensuite : « L'honnête homme en effet, pense-t-on, puisqu'il a en vue ce qui est beau dans la vie, va se rendre à cet argument, tandis que le vilain, puisqu'il aspire au plaisir, est châtié par une peine comme la bête sous le joug. τὸν μὲν γὰρ ἐπιεικῆ πρὸς τὸ καλὸν ζῶντα τῷ λόγῳ πειθαρῆσειν, τὸν δὲ φαῦλον ἡδονῆς ὀρεγόμενον λύπη κολάζεσθαι ὥσπερ ὑποζύγιον. »² La partition entre les deux types moraux légitime ainsi un traitement différencié entre ceux dont la condition morale et psychologique favorable rend la loi en tant que norme rationnelle opérante et ceux pour lesquels seule la dimension coercitive de la loi est susceptible d'avoir une efficace pédagogique et morale. Là où les désirs des premiers, aisément éduqués, les rendront réceptifs au λόγος qu'exprime la loi, les autres ne sauront écouter que la force de la contrainte. Cette distinction se retrouve par exemple dans le traitement qu'Aristote préconise relativement aux fortunes inégales des citoyens : « Un bon principe, en ces matières, c'est, plutôt que d'égaliser les fortunes, de prendre, concernant les citoyens qui sont naturellement honnêtes gens, des dispositions pour qu'ils ne veuillent pas avoir plus que leur part, et, concernant les gens du commun, des dispositions pour qu'ils ne le puissent pas – τῶν οὖν τοιούτων ἀρχή, μᾶλλον τοῦ τὰς οὐσίας ὁμαλίζειν, τὸ τοὺς μὲν ἐπιεικεῖς τῇ φύσει τοιούτους παρασκευάζειν ὥστε μὴ βούλεσθαι πλεονεκτεῖν, τοὺς δὲ φαύλους ὥστε μὴ δύνασθαι. »³ La nécessité de la loi comme force coercitive repose donc paradoxalement⁴ sur sa propre inefficacité en tant que norme rationnelle. Et ce n'est donc pas en tant que telle qu'elle est, pour la plupart des individus qui constituent la cité, un outil pédagogique profitable. Comme le souligne G. Duke : « the efficacy

même très peu, elles rendent l'auditeur, devenu plus bienveillant, plus aisé à instruire, ce dont nous devons nous réjouir. »

¹ *EN X*, 10, 1180a5-10.

² *EN X*, 10, 1180a10-12.

³ *Pol.* II, 7, 1267b

⁴ C. Horn, art. cit., p. 235, évoque le « paradox of rational autonomy » : « paradoxically, the reason for being enforced to avoid bad behavior and to do good actions is not accessible to the major part of the population. The average citizen is unable to follow the sense of the decrees imposed on him – even if it might be a system of completely rational and omnilaterally advantageous laws. »

of the law does not require that most citizens grasp the content of the law *as a rational standard*. »¹ C'est en ce sens notamment que la conception aristotélicienne de la loi n'est pas strictement, purement et uniquement rationaliste : « From an Aristotelian perspective, the claim that law is a rational guide to conduct is thus true in a sense rather than absolutely. Good law is a rational guide to conduct insofar as it derives from a rational source, articulates rational judgements about the human good and is *capable* as serving as a standard in an agent's practical reasoning. The effectiveness of the law is, however, independent of citizens grasping the content of the law, and certainly does not presuppose that citizens engage with the content of the law as justified norms directed to a community of autonomous and rational agents. »² Pour cette raison Aristote ne pense jamais la loi indépendamment des dispositifs familiaux et politiques qui permettent d'en assurer concrètement l'autorité. Il fait même de ce paramètre un des critères de la bonne législation lorsqu'il réfléchit sur la nature du gouvernement constitutionnel – πολιτεία. « Une bonne législation, ce n'est pas d'avoir de bonnes lois auxquelles on n'obéit pas. Il faut donc prendre d'abord la bonne législation comme le fait d'obéir aux lois établies – οὐκ ἔστι δὲ εὐνομία τὸ εὖ κεῖσθαι τοὺς νόμους, μὴ πείθεσθαι δέ. διὸ μίαν μὲν εὐνομίαν ὑποληπτέον εἶναι τὸ πείθεσθαι τοῖς κειμένοις νόμοις. »³ Car une loi ou un pouvoir qui n'aurait pas les moyens de faire appliquer, par la force s'il le faut, les normes qu'elle édicte, resterait lettre morte. L'État, comme l'explique très justement P. Aubenque doit donc pallier l'inefficacité structurelle de la norme rationnelle en lui adjoignant une puissance matérielle et symbolique: « Une loi peut être la meilleure possible : si son efficacité n'est pas garantie par la force publique, sa valeur pratique sera nulle. On ne juge pas seulement une loi sur son contenu, mais aussi sur son contexte, c'est-à-dire sur la constitution de l'État qui aura à l'appliquer. La force de l'État doit se mettre au service du νόμος et de la φρόνησις, mais elle ne s'en déduit pas. »⁴ Aristote le souligne d'ailleurs très explicitement lorsqu'il s'interroge sur le gouvernement monarchique et sur les moyens coercitifs dont doit nécessairement disposer tout roi, même s'il est vertueux : « Car même s'il est un souverain selon la loi, et qu'il ne fait rien selon son bon vouloir en violation de la loi il lui est cependant nécessaire d'avoir une puissance grâce à

¹ G. Duke, *op. cit.*, p. 29.

² *Ibid.* Il souligne.

³ *Pol.* IV, 8, 1294a3-5. Le second critère est évidemment que ces lois soient bien établies : « (...) et ensuite comme le fait que les lois que l'on observe soient bien établies (car on peut aussi obéir à des lois mal faites.) ἐτέραν δὲ τὸ καλῶς κεῖσθαι τοὺς νόμους οἷς ἐμμένουσιν (ἔστι γὰρ πείθεσθαι καὶ κακῶς κειμένοις). » *Pol.* IV, 8, 1294a5-7.

⁴ P. Aubenque, « Théorie et pratique », in P. Aubenque, *op. cit.*, p. 152. Voir également J. Lombard, *op. cit.*, p. 31 : « Connaître et dominer les penchants, les passions, les instincts, conduire à l'action droite, supposent la possession d'une puissance de coercition qui ne peut être que celle de l'État. »

laquelle il protégera les lois. εἰ γὰρ καὶ κατὰ νόμον εἶη κύριος, μηδὲν πράττων κατὰ τὴν αὐτοῦ βούλησιν παρὰ τὸν νόμον, ὅμως ἀναγκαῖον ὑπάρχειν αὐτῷ δύναμιν ἣ φυλάξει τοὺς νόμους. »¹ La fonction politique et pédagogique de la loi n'est donc pas, pour la majorité des citoyens non vertueux, conditionnée par la compréhension rationnelle qu'ils en ont comme norme rationnellement fondée et établie. Elle se fonde plutôt – pour le plus grand nombre – sur la contrainte qui s'opère par la peur du châtement qu'elle suscite et par les punitions qu'elle déploie pour pallier l'absence d'un caractère établi vertueusement. Car le sujet moral aristotélicien n'est pas une pure raison autonome et désincarnée à laquelle un législateur adresserait une proposition rationnelle ; il est un individu concret, habité et déterminé par des passions et des désirs qui ne sauraient, anthropologiquement, être ignorés ou parfaitement tus². Et c'est à cette affectivité que s'adresse la force coercitive de la loi pour contraindre ceux dont le degré insuffisant de vertu³ et de rationalité⁴ les rend incapables d'une obéissance volontaire et comprise.

Mais cette contrainte peut-elle avoir une réelle efficace, à plus long terme, sur le développement d'une forme authentique de vertu chez l'individu qui est au départ réticent à obéir spontanément à la loi ? En d'autres termes le constat qu'Aristote établit sur la nature du plus grand nombre condamne-t-il la loi à ne revêtir pour eux qu'une fonction strictement et uniquement palliative ? Ou peut-elle assumer un rôle pédagogique plus prononcé en permettant, par son seul effet, le passage d'une forme immature à une forme mature de vertu ? La cohabitation dans l'œuvre aristotélicienne de réflexions descriptives et prescriptives concernant l'anthropologie morale et politique rend la réponse à de telles questions particulièrement ardue. En effet elle doit amener à distinguer ce qui relève de considérations désabusées sur l'état moral actuel des citoyens dans des cités dont le régime est dévié et ce qui relève des aspirations du Stagirite dans le cadre d'une réflexion sur le régime qui correspond à ses vœux. L'enjeu, en faisant porter l'analyse sur la fonction pédagogique de la loi, est dès lors de penser les conditions et les modalités de l'action du législateur et du pédagogue qui rendraient possible un progrès moral réel de la masse. Il s'agit également de comprendre en quoi le caractère double

¹ *Pol.* III, 15, 1286b31-33.

² G. Sadler, art. cit., p. 108-109 : « law is not so completely separable from passion and desire in Aristotle's moral and political philosophy (...) so law's orientation toward promotion of virtue and prevention or punishment of vice will inherently bear on emotions and desires, as well as habits and characters. »

³ P. Aubenque, « Politique et Éthique », in P. Aubenque, *op. cit.*, p. 140 : « c'est seulement dans la mesure où l'*habitus* est défaillant ou même absent que la loi peut y suppléer grâce à sa puissance coercitive. (...) la légalité est l'adjuvant d'une moralité défaillante, voire, dans les cas extrêmes, le substitut d'une moralité absente. »

⁴ Cela ne signifie pas que le vicieux ne possède pas la raison ou ne l'exerce pas. Nous y reviendrons.

de la loi – à la fois norme rationnelle et contrainte pour les passions – répond à la complexité de l'anthropologie aristotélicienne et à la chronologie de l'éducation qu'elle implique.

2. LA FONCTION PEDAGOGIQUE DE LA LOI

La dimension pédagogique de la loi apparaît à la fois dans la modération des passions qu'elle rend possible comme palliatif à l'absence de vertu et dans la manière dont elle peut, avec le temps et sous certaines conditions, mener les citoyens au déploiement d'une forme de vertu intériorisée et authentique.

(a) La loi comme palliatif à l'absence de vertu

La contrainte de la loi est avant tout appelée par la nature en partie passionnelle de l'homme quand il n'est encore qu'un enfant ou lorsqu'il n'est pas parvenu, adulte, à faire prévaloir en lui la raison et la modération sur la partie appétitive de son âme. Nous avons déjà eu l'occasion d'étudier la manière dont le premier travail de toute autorité éducative est de modérer, chez l'enfant notamment, la nature illimitée du désir et la propension à la satisfaction immédiate des appétits. La loi dans cette perspective permet avant tout de lutter contre les pulsions passionnelles tyranniques qui habitent l'âme¹. Ce qui est valable pour les sujets qui obéissent à la loi l'est d'ailleurs également pour les gouvernants eux-mêmes. Dans la *Rhétorique* Aristote distingue ainsi la royauté et la tyrannie en soulignant le caractère désordonné, puisque sans règle – ἀόριστος² –, de cette dernière. Dans la tyrannie ce sont en effet les passions inconstantes du souverain qui règnent et non la loi³. En établissant un certain ordre qui échappe à l'arbitraire, la loi contribue donc à modérer les passions en empêchant concrètement les individus d'agir parfaitement spontanément, c'est-à-dire selon leurs bons plaisirs. La discipline qu'elle met en place ne concerne d'ailleurs pas uniquement l'âme des enfants – conjoncturellement dominée par le désir⁴ – mais également celle des adultes de la masse – structurellement dominés par leurs appétits. En effet : « il ne suffit peut-être pas de

¹ Sur ce point Aristote rejoint la réflexion que Platon développe en *Rép.* IX, 574d-e.

² *Rhét.* I, 8, 1366a3.

³ G. Duke, *op. cit.*, p. 30 : « a tyranny is unlimited in the sense that the passions of the ruler are unconstrained by the normative and coercive force of the law. »

⁴ *Pol.* VII, 15, 1334b : « colère, volonté et également désir appartiennent aussi aux enfants à peine nés, alors que le raisonnement et l'intellect n'adviennent naturellement qu'au cours de leur développement. »

bénéficiaire quand on est jeune d'une discipline et d'une attention correctes, mais puisqu'il faut encore, une fois adultes, adopter certaines conduites et en prendre l'habitude, nous avons sans doute aussi besoin de lois les concernant et donc, en général, concernant toute l'existence. οὐχ ἱκανὸν δ' ἴσως νέους ὄντας τροφῆς καὶ ἐπιμελείας τυχεῖν ὀρθῆς, ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ ἀνδρωθέντας δεῖ ἐπιτηδεύειν αὐτὰ καὶ ἐθίζεσθαι, καὶ περὶ ταῦτα δεοίμεθ' ἂν νόμων, καὶ ὅλως δὴ περὶ πάντα τὸν βίον. »¹ La loi contraint ainsi les individus en les poussant à adopter un comportement qui, pour la plupart d'entre eux, va à l'encontre de ce qui aurait été leur manière spontanée d'agir. Comme le souligne L. Monteils-Laeng : « Ce qui fait lien entre ce qui est spontanément et ce qu'on aspire à être, c'est la loi telle qu'elle nous est imposée par le législateur qui nous prescrit ce que nous avons à être et comment y parvenir. La loi opère en effet comme une instance extérieure et contraignante, capable de forcer à agir contrairement à ce qui est spontanément ressenti comme plaisant, les passions et autres élans irrationnels obéissant non pas à la raison mais à la force. »² En ce sens la loi est un palliatif à l'absence de vertu puisqu'elle permet de maintenir, au moins extérieurement, un ordre rationnel (qu'elle exprime à la fois comme λόγος et comme τάξις) dans une cité dans laquelle la majorité des individus agissent au gré de leurs passions. La passion que constitue la peur du châtement³ est ainsi mobilisée par le législateur pour contrebalancer l'effet d'autres passions concurrentes et produire un acte qui soit, au moins extérieurement, conforme à ce que la loi commande. Comme le dit C. Horn : « Aristotle attributes to the law the capability to cause at least an imitative quasi-virtuous moral attitude. »⁴ La loi, par la crainte qu'elle suscite, parvient donc à imprimer aux individus un comportement qui manifeste dans les actes posés la vertu attendue de la cité, quand bien même les dispositions subjectives du sujet qui les accomplit ne sont pas réellement morales. Ce comportement, en effet, n'est pas un comportement à proprement parler vertueux. Aristote le souligne lorsqu'il précise la différence entre l'action belle et l'action proprement vertueuse : « les actions que produisent les vertus, même si elles possèdent telle ou telle qualité, ne sont pas, pour la cause, des actions de justice ou de tempérance. Au contraire, il faut encore que l'agent les exécute dans un certain état : d'abord, il doit savoir ce qu'il exécute ; ensuite, le décider et, ce faisant, vouloir les actes qu'il accomplit pour eux-mêmes ; enfin, troisièmement, agir dans une

¹ EN X, 10, 1180a1-4.

² L. Monteils-Laeng, *op. cit.*, p. 267.

³ Leur comportement relève de ce que Platon appelle dans le livre I des *Lois*, 646C « la crainte par anticipation ». Cette notion est d'ailleurs évoquée à plusieurs reprises dans ses ouvrages : *Philèbe* 32b-d, *Lachès* 198b, *Protagoras* 358d, *Euthyphron* 12a-c..

⁴ C. Horn, « Law, governance and political obligation » in M. Deslauriers, P. Destrée (eds.), *op. cit.*, p. 223-246, p. 233.

disposition ferme et inébranlable. τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἔαν αὐτὰ πως ἔχη, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἔαν ὁ πράττων πῶς ἔχων πράττη, πρῶτον μὲν ἔαν εἰδῶς, ἔπειτ' ἔαν προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δι' αὐτὰ, τὸ δὲ τρίτον ἔαν καὶ βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττη. »¹ Les dispositions morales subjectives du sujet sont donc déterminantes dans la caractérisation d'un acte comme réellement vertueux. Or l'acte effectué sous la contrainte de la loi ne paraît pas correspondre du tout au cahier des charges qu'Aristote établit. Au même titre² que l'on ne maîtrise pas réellement l'art de l'écriture si l'on trace des lettres « ou par hasard ou grâce au soutien d'autrui – καὶ ἀπὸ τύχης καὶ ἄλλου ὑποθεμένου³ », il paraît légitime d'affirmer que la loi ne joue bien qu'un rôle palliatif et qu'elle ne suffit en aucun cas à produire une forme pleine et entière de vertu pour tous les sujets qui la subissent et ne s'y conforment pas volontairement.

La distinction qu'Aristote opère entre le courage véritable et la forme de courage qu'il qualifie de civique – πολιτικὴ⁴ – permet de mieux le comprendre. Après avoir défini le courage comme « une moyenne quand sont en jeu des motifs d'être intrépide ou craintif – μεσότης ἐστὶ περὶ θαρραλέα καὶ φοβερὰ⁵ » et après avoir précisé que c'est toujours « parce qu'il est beau de le faire que le courageux prend le parti de faire front ou parce qu'il est laid de ne pas le faire – ὅτι καλὸν αἰρεῖται καὶ ὑπομένει, ἢ ὅτι αἰσχρὸν τὸ μὴ⁶ », Aristote s'attache en effet à distinguer le courage véritable de cinq autres dispositions qui y ressemblent mais qui en sont des formes impropres : le courage civique, l'expérience professionnelle, l'ardeur, l'optimisme et l'ignorance. Le courage civique est une disposition « tout à fait semblable – μάλιστα ἔοικεν⁷ » au courage véritable mais qui s'en distingue par les motivations qui en sont à l'origine : « Les citoyens semblent en effet affronter les dangers en raison des sanctions ou des marques d'opprobre qu'imposent les lois ou parce qu'il y a des honneurs à la clé. δοκοῦσι γὰρ ὑπομένειν τοὺς κινδύνους οἱ πολῖται διὰ τὰ ἐκ τῶν νόμων ἐπιτίμια καὶ τὰ ὀνειδή καὶ διὰ τὰς τιμὰς. »⁸ Dans les faits une telle attitude produit des actes extérieurement courageux, et est donc le fait de bons soldats. C'est d'ailleurs pour cette raison que « les peuples, semble-t-il, les plus braves sont ceux chez qui les lâches sont déshonorés et les courageux à l'honneur. τοῦτο

¹ EN II, 3, 1105a28-33.

² Même si le Stagirite souligne également les limites de cette analogie.

³ EN II, 3, 1105a23.

⁴ EN III, 11, 1116a17.

⁵ EN III, 11, 1116a10-11.

⁶ EN III, 11, 1116a11-12.

⁷ EN III, 11, 1116a17.

⁸ EN III, 11, 1116a18-19.

ἀνδρείοτατοι δοκοῦσιν εἶναι παρ' οἷς οἱ δειλοὶ ἄτιμοι καὶ οἱ ἀνδρεῖοι ἔντιμοι. »¹ Mais agir courageusement pour une raison extrinsèque à l'acte courageux lui-même ce n'est pas agir vertueusement, c'est-à-dire pour la beauté du geste². Et quand bien même le sentiment qui inspire à l'individu de ne pas fuir le combat pourrait relever d'une certaine forme de noblesse – Aristote va même jusqu'à dire que le courage politique est lui aussi suscité par la vertu puisque la fuite de l'opprobre est chose louable³ – ce sentiment reste étranger à la recherche authentique de la vertu achevée de courage. Quant à ceux qui agissent courageusement face aux dangers non pas par peur de la honte – αἰδώς – ou de la désapprobation publique mais par crainte du châtement que pourraient leur infliger leurs commandants, ils relèvent d'une forme inférieure encore de vertu, car « ils fuient, non ce qui est laid, mais ce qui est pénible. φεύγοντες οὐ τὸ αἰσχρὸν ἀλλὰ τὸ λυπηρόν. »⁴ C'est donc la nécessité de la contrainte⁵ qui agit à travers eux ; or « ce n'est pas par contrainte qu'on doit être courageux, mais parce que c'est beau. δεῖ δ' οὐ δι' ἀνάγκην ἀνδρεῖον εἶναι, ἀλλ' ὅτι καλόν. »⁶ La loi qui commande d'agir de telle ou telle manière est donc bien un palliatif à une vertu défaillante, incomplète, ou simplement absente chez la plupart des citoyens. En ce sens son autorité relève d'une forme de paternalisme⁷ dans la mesure où son rôle paraît analogue à celui du père de famille qui énonce les règles communes de l'οἶκος et sanctionne les manquements des enfants au sein du foyer⁸.

La différence nette qu'Aristote établit entre ces différentes formes de courage permet d'exposer clairement le type de vertu que produit la contrainte de la loi : une vertu qui n'est pas sans parenté avec la vertu véritable mais qui en même temps risque toujours de n'en être qu'une

¹ *EN* III, 11, 1116a20-21.

² *EN* VI, 13, 1144a13-16 : « Nous disons en effet de certaines personnes qu'elles exécutent ce qui est juste alors qu'elles ne sont pas encore justes elles-mêmes, par exemple, celles qui font ce que prescrivent les lois, soit à contrecœur, soit par ignorance, soit pour un autre motif, mais non parce que c'est juste. ὥσπερ γὰρ καὶ τὰ δίκαια λέγομεν πράττοντάς τινας οὐπὼ δίκαιους εἶναι, οἷον τοὺς τὰ ὑπὸ τῶν νόμων τεταγμένα ποιοῦντας ἢ ἄκοντας ἢ δι' ἄγνοιαν ἢ δι' ἕτερόν τι καὶ μὴ δι' αὐτά. »

³ *EN* III, 111, 1116a27-28 : « Or la ressemblance très étroite de cette disposition avec celle dont a parlé antérieurement tient au fait qu'elle est suscitée par la vertu. ὁμοίωται δ' αὕτη μάλιστα τῇ πρότερον εἰρημένη, ὅτι δι' ἀρετὴν γίνεται. »

⁴ *EN* III, 11, 1116a32.

⁵ Le verbe qu'emploie Aristote en *EN* III, 11, 1116b2 est ἀναγκάζω.

⁶ *EN* III, 11, 1116b2-3.

⁷ C. Horn, art. cit., p. 239 : « there must be a political community which, by way of command and obedience, directs the lives of those who are unable to gain a full rational identity. This sort of paternalism is legitimate if the states provides insufficiently rational people with that degree of happiness that they are able to adopt according to their virtue and intellect. »

⁸ Cette analogie est explicitement assumée et déployée par Aristote dans le dernier chapitre du dernier livre de l'*EN*.

pâle copie¹. Il affirme d'ailleurs explicitement que la loi, dans sa dimension coercitive, n'a pas pour fonction de produire la vertu elle-même mais bien les actions qui lui sont conformes : « la loi prescrit encore de faire ce qui est à charge de l'homme courageux (par exemple, ne pas abandonner son rang, ne pas fuir ni jeter ses armes), et du tempérant (par exemple, ne pas commettre d'adultère ni de viol), et de l'homme doux (par exemple, ne pas donner de coup ni préférer de calomnie), et il en va encore de même pour ce qui regarde les autres formes de vertu ou de méchanceté. προστάττει δ' ὁ νόμος καὶ τὰ τοῦ ἀνδρείου ἔργα ποιεῖν, οἷον μὴ λείπειν τὴν τάξιν μηδὲ φεύγειν μηδὲ ῥιπτεῖν τὰ ὄπλα, καὶ τὰ τοῦ σώφρονος, οἷον μὴ μοιχεύειν μηδ' ὑβρίζειν, καὶ τὰ τοῦ πρᾶου, οἷον μὴ τύπτειν μηδὲ κακηγορεῖν, ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὰς ἄλλας ἀρετὰς καὶ μοχθηρίας. »² Que l'action soit désirée par une vertu de caractère assumée et comprise ou qu'elle soit produite par la crainte du châtement, l'effet extérieurement produit est le même. K. Inglis a donc raison sur ce point de souligner que « the actions prescribed by the law are *coextensive* with the actions done by the person with virtue of character. »³ La loi, dans sa fonction la plus négative, n'a que faire, en un sens, des dispositions personnelles (intéressées ou désintéressées) qui conduisent le sujet à s'y conformer. Lorsqu'il évoque les hommes qui se comportent vertueusement mais qui agissent pour des motifs extrinsèques à la vertu elle-même (par exemple par peur du châtement), Aristote le rappelle : ces personnes « n'ont pas de vertu, pourtant elles exécutent bel et bien ce qu'il faut et tout ce qu'on attend du vertueux. »⁴

Pour le pédagogue en revanche le sujet est tout autre puisque l'éducation consiste à conduire l'individu à un degré de vertu supérieur à cette forme imitative d'excellence que l'on pourrait qualifier d'étroitement politique. La question devient alors la suivante : la réalisation répétée de ces actions qui ne sont pas la vertu peut-elle être considérée comme une première étape dans l'acquisition de la vertu authentique ? Ou relève-t-elle d'une logique totalement étrangère au mouvement par lequel un homme devient véritablement vertueux ? Il s'agit de comprendre ici si, jusqu'où, et à quelles conditions l'obéissance à la loi – même pour des motifs extrinsèques à la vertu qu'elle exprime – pourrait permettre d'acquérir une vertu véritable. En d'autres termes, au-delà de sa fonction palliative, la loi ne possède-t-elle pas plus positivement une fonction foncièrement pédagogique par laquelle les citoyens sont conduits au λόγος par le

¹ Bien évidemment, ces différents types de vertu, mêmes impropres, admettent des degrés puisque là où la forme de vertu par ignorance est très éloignée de la vertu véritable, la vertu civique paraît proche parente de la vertu authentique.

² EN V, 3, 1129b19-24. A propos de ce texte G. Duke, *op. cit.*, p. 37 souligne à raison : « Importantly it is not said that the law reaches as far as the inner motivations or the rational agency of a citizen. »

³ K. Inglis, « Philosophical Virtue: In Defense of the Grand End » in R. Polansky (ed.), *op. cit.*, p. 263-287, p. 271.

⁴ EN VI, 13, 1144a16-17. Voir également V, 10, 1134a17-1135b11.

νόμος ? L'enjeu est déterminant puisqu'il s'agit, en prenant acte de la distance qui peut séparer un comportement social extérieurement conforme à la vertu et l'acquisition pleine, entière et volontaire de celle-ci, de s'interroger sur les modalités que doit privilégier ou exclure celui qui est en charge de la moralité des citoyens.

(b) Conduire au λόγος par le νόμος

Pour comprendre comment pourrait s'opérer – pour prendre des termes contemporains – le passage de l'hétéronomie à l'autonomie, et ainsi rendre raison de la manière dont le législateur comme pédagogue amène le citoyen au λόγος par le νόμος, il convient d'exposer à nouveau les termes du débat relatif à la fonction pédagogique de la loi. La question particulièrement problématique porte sur la continuité qui peut exister ou non entre une forme contrainte de vertu produite par l'obéissance forcée à la loi ou des motifs extrinsèques à la vertu elle-même, et une forme authentique, car choisie pour elle-même, d'excellence morale.

Les tenants d'une lecture que l'on pourrait qualifier de discontinuiste estiment qu'il existe une solution de continuité entre les deux types de vertu. La vertu véritable supposant un choix volontaire et pour elle-même du sujet moral, toute vertu qui serait inculquée au sujet par le biais de récompenses escomptées ou de punitions redoutées relèverait d'une forme impropre de vertu. L'éducation qui consisterait à conduire les individus à un tel état serait en ce sens une éducation défectueuse ou inférieure et il serait impossible pour un sujet ayant appris à valoriser la vertu pour autre chose qu'elle-même de parvenir ensuite à la désirer pour ses caractéristiques intrinsèques. Dans cette perspective, notamment adoptée récemment par Z. Hitz¹, la seule éducation à même de conduire à une vertu choisie pour elle-même serait celle qui consiste à faire naître en l'individu, dès le plus jeune âge, un désir de l'action belle et juste pour elle-même, totalement détachée des incitations extérieures. Comme elle l'explique : « A method relying too heavily on external incentives would risk habituating improper pleasures: pleasures in prizes and looking good to others. Thus an education too heavy on external would risk educating in the wrong end: honour, rather than virtuous activity itself. »² A l'aune de cette thèse le courage civique dont parle Aristote est alors interprété comme la forme finalement commune – mais défectueuse – d'un type de vertu que l'on peut retrouver dans bon nombre de cités-États grecques. La critique aristotélicienne de l'éducation spartiate rejoindrait ainsi la

¹ Z. Hitz, « Aristotle on Law and Moral Education », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XLII, 2012, p. 263-306.

² Z. Hitz, art. cit., p. 283.

critique qu'il opère du courage civique : les Spartiates seraient l'exemple paradigmatique des cités incapables de susciter chez leurs concitoyens une recherche de la vertu pour sa beauté intrinsèque. Comment alors éduquer convenablement ? En faisant naître chez l'enfant, et dès son plus jeune âge, le désir des actions belles et bonnes choisies pour elles-mêmes. Or pour Z. Hitz, seul le modèle musical d'éducation qu'Aristote déploie au livre VIII de la *Politique* est réellement à même de satisfaire aux exigences d'une telle entreprise morale. Elle affirme ainsi : « This education (...) is what is meant to save Aristotelian virtue from honour-driven constraint. It does so by training the young to take pleasure in the actions themselves from the beginning and especially in orderly features of those actions closely connected to their *kalon* or noble features. (...) Musical education provides the right kind of habituation because character and action are represented by it, and so by hearing (and performing) musical representations, one practices certain emotional responses to qualities of character and action. »¹ Et en effet Aristote explique longuement et très clairement au chapitre cinq du huitième livre de la *Politique* comment opère la fonction pédagogique de la musique lorsqu'il étudie l'effet qu'elle produit sur le caractère et l'âme :

« Or que nous acquerions certaines qualités [de caractère et d'âme] cela est manifeste par beaucoup d'autres faits, mais surtout par les mélodies d'Olympos. Car, de l'avis général, elles rendent les âmes enthousiastes, et l'enthousiasme est une affection de la partie éthique de l'âme. De plus, ceux qui entendent des sons imitatifs ressentent tous des affections semblables à ses sons, même s'ils ne sont pas accompagnés de rythmes ou de mélodies. Et puisqu'il se trouve que la musique fait partie des choses agréables, et que la vertu concerne le plaisir, l'amour, la haine éprouvés correctement, rien n'est, évidemment, aussi important à apprendre et à faire entrer dans nos habitudes que de juger correctement et de trouver du plaisir dans des mœurs honnêtes et des belles actions. Or dans les rythmes et les mélodies il y a des objets ressemblant de très près à la nature véritable de la colère, de la douceur, mais aussi du courage, de la tempérance ainsi que de tous les contraires et des autres dispositions éthiques (c'est évident d'après les faits, car notre âme est bouleversée quand nous entendons de tels morceaux). Et l'habitude de ressentir de la peine et de la jouissance du fait des simples ressemblances est voisine de la manière dont on les ressent face à la réalité (par exemple si

¹ Z. Hitz, art. cit., p. 295-297.

quelqu'un a plaisir à contempler l'image d'un individu pour la seule raison de la beauté de la forme représentée, nécessairement la vue de celui dont il contemple l'image lui sera, elle aussi, agréable). ἀλλὰ μὴν ὅτι γιγνόμεθα ποιοί τινες, φανερόν διὰ πολλῶν μὲν καὶ ἐτέρων, οὐχ ἥκιστα δὲ καὶ διὰ τῶν Ὀλύμπου μελῶν: ταῦτα γὰρ ὁμολογουμένως ποιεῖ τὰς ψυχὰς ἐνθουσιαστικάς, ὁ δ' ἐνθουσιασμός τοῦ περὶ τὴν ψυχὴν ἥθους πάθος ἐστίν. ἔτι δὲ ἀκροώμενοι τῶν μιμήσεων γίνονται πάντες συμπαθεῖς, καὶ χωρὶς τῶν ῥυθμῶν καὶ τῶν μελῶν αὐτῶν. ἐπεὶ δὲ συμβέβηκεν εἶναι τὴν μουσικὴν τῶν ἡδέων, τὴν δ' ἀρετὴν περὶ τὸ χαίρειν ὀρθῶς καὶ φιλεῖν καὶ μισεῖν, δεῖ δηλονότι μαθάνειν καὶ συνεθίζεσθαι μηθὲν οὕτως ὡς τὸ κρίνειν ὀρθῶς καὶ τὸ χαίρειν τοῖς ἐπιεικέσιν ἥθεσι καὶ ταῖς καλαῖς πράξεσιν: ἔστι δὲ ὁμοιώματα μάλιστα παρὰ τὰς ἀληθινὰς φύσεις ἐν τοῖς ῥυθμοῖς καὶ τοῖς μέλεσιν ὀργῆς καὶ πραότητος, ἔτι δ' ἀνδρείας καὶ σωφροσύνης καὶ πάντων τῶν ἐναντίων τούτοις καὶ τῶν ἄλλων ἠθικῶν (δῆλον δὲ ἐκ τῶν ἔργων: μεταβάλλομεν γὰρ τὴν ψυχὴν ἀκροώμενοι τοιούτων) : ὁ δ' ἐν τοῖς ὁμοίοις ἐθισμός τοῦ λυπεῖσθαι καὶ χαίρειν ἐγγύς ἐστι τῷ πρὸς τὴν ἀλήθειαν τὸν αὐτὸν ἔχειν τρόπον (οἷον εἴ τις χαίρει τὴν εἰκόνα τινὸς θεώμενος μὴ δι' ἄλλην αἰτίαν ἀλλὰ διὰ τὴν μορφὴν αὐτὴν, ἀναγκαῖον τούτῳ καὶ αὐτοῦ ἐκείνου τὴν θεωρίαν, οὗ τὴν εἰκόνα θεωρεῖ, ἡδεῖαν εἶναι). »¹

Sans rentrer dans le détail de l'analyse de ce long et complexe passage de la théorie aristotélicienne de l'éducation musicale² il convient tout de même de souligner qu'elle paraît correspondre parfaitement à la finalité que Z. Hitz lui assigne dans l'économie générale de la pensée du Stagirite. En effet, parce qu'elle entretient une parenté fondamentale avec les

¹ *Pol.* VIII, 5 1340a Préciser.

² Pour une analyse plus détaillée de la théorie aristotélicienne de la musique dans sa fonction pédagogique on peut se reporter avec profit aux travaux suivants : F. Solmsen, « Leisure and Play in Aristotle's Ideal State », *Rheinisches Museum für Philologie*, vol. 107, n° 3, 1964, p. 193-220 ; C. Lord, *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1982 ; D. J. Depew, « Politics, Music and Contemplation », in D. Keyt, et F. D. Miller Jr., (eds.), *A companion to Aristotle's Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 346-380 ; A. Koeplin, « The *Telos* of Citizen Life: Music and Philosophy in Aristotle's Ideal Polis », *Polis*, 26, 2009, p. 116-132 ; S. Drefcinsky, « What Kind of Cause is Music's Influence on Moral Character ? », *American Catholic Philosophical Quarterly*, 85, 2011, p. 287-296. Pour une approche plus générale de cette question : W. Anderson, *Ethos and Education in Greek Music*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1966.

dispositions éthiques, la musique, par son harmonie¹ ses mélodies et son rythme², est à même de produire chez celui qui l'écoute ou la joue, des états formellement et matériellement similaires à ceux que produisent et nécessitent à la fois les dispositions éthiques³. Elle contribue ainsi à habituer l'âme à ressentir, de l'intérieur, les passions qu'elle sera amenée à ressentir lorsqu'elle sera confrontée à des situations appelant une réaction vertueuse. Aristote conclut donc sa réflexion de la sorte : « Il est manifeste, à partir de cela, que la musique a le pouvoir de doter l'âme d'un certain caractère et, si elle a ce pouvoir, il est évident qu'il faut diriger les jeunes gens vers elle et les y éduquer. ἐκ μὲν οὖν τούτων φανερόν ὅτι δύναται ποιόν τι τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος ἢ μουσικὴ παρασκευάζειν, εἰ δὲ τοῦτο δύναται ποιεῖν, δῆλον ὅτι προσακτέον καὶ παιδευτέον ἐν αὐτῇ τοὺς νέους. »⁴ De l'aveu d'Aristote lui-même le modèle d'éducation musicale est donc particulièrement efficace pour éduquer les jeunes gens et permet sûrement d'inculquer en eux, par une habitude plaisante et douce, un sens de la recherche pour elles-mêmes des dispositions et des actions morales. Cela conduit Z. Hitz à opposer radicalement ce modèle et celui qui passe par la médiation d'incitations extérieures et à récuser la possibilité d'une transition graduelle et continue d'un état produit par le second vers un état produit par le premier. Ces deux modèles entreraient donc en concurrence et seraient notamment incarnés par l'opposition qu'Aristote met en place entre le modèle pédagogique spartiate et le modèle qu'il propose dans les deux derniers livres de la *Politique*.

Les tenants d'une lecture continuiste estiment quant à eux que le courage civique ou d'autres formes de vertu qui ne sont pas la vertu parfaitement achevée ne peuvent pas être considérées comme radicalement différentes de la vertu véritable dans la mesure où elles en sont, en réalité, des formes simplement immatures⁵. Dans cette perspective la vertu

¹ Dans sa traduction de la *Politique* P. Pellegrin précise en note, à propos de ce terme : « Le terme grec ἁρμονία a plusieurs sens : (1) c'est un type d'échelonnement de sons organisés dans le cadre d'un "système" (par exemple l'octave) : il se traduit alors par "échelle" ; (2) c'est une échelle musicale d'une certaine teinte, il se traduit alors par "harmonie". Mais ce mot n'a pas le sens moderne d'accord de deux ou plusieurs notes émises simultanément ; (3) opposé à *rythmos*, il désigne l'ensemble des sons musicaux, distingués des simples bruits. »

² *Pol.* VIII, 5, 1340b17-19 : « Et il semblerait que notre âme ait une parenté avec les harmonies et les rythmes. C'est pourquoi beaucoup parmi les sages prétendent les uns que l'âme est une harmonie, les autres qu'elle possède une harmonie. καὶ τις ἔοικε συγγένεια ταῖς ἁρμονίαις καὶ τοῖς ῥυθμοῖς εἶναι: διὸ πολλοὶ φασὶ τῶν σοφῶν οἱ μὲν ἁρμονίαν εἶναι τὴν ψυχὴν, οἱ δ' ἔχειν ἁρμονίαν. »

³ *Pol.* VIII, 5, 1340a38-39 : « Dans les mélodies, [à la différence des peintures et des sculptures] on rencontre des imitations des dispositions éthiques. ἐν δὲ τοῖς μέλεσιν αὐτοῖς ἔστι μιμήματα τῶν ἠθῶν. » J. Lombard, *op. cit.*, p. 118 : « La musique devient ainsi un moyen homologue de la fin qu'elle poursuit et elle constitue, à ce titre, un mode d'action direct sur la formation, notamment morale. »

⁴ *Pol.* VIII, 5, 1340b10-13.

⁵ M. Burnyeat, art. cit., p. 89, n. 3 : « The only thing that is "second-best" about this form of courage is that the citizen-soldier takes his conception of what is noble from the laws and other people's expectations, rather than having his own internalized sense of the noble and the disgraceful. » G. R. Lear,

extrinsèquement inculquée est une étape préliminaire – mais nécessaire – à l’acquisition d’une vertu pleine et entière. Le passage de l’hétéronomie à l’autonomie peut donc se faire de manière fluide sans nécessairement rompre radicalement avec les principes pédagogiques qui prévalaient dans les premiers temps de l’éducation morale. Sur les moyens décisifs qui permettent de passer de l’une à l’autre, les avis divergent. Selon M. Burnyeat¹, la forme immature de vertu est une vertu essentiellement habituée à laquelle il manque une compréhension intellectuelle des raisons de la valeur et de la bonté des actes posés. C’est donc en lisant les traités éthiques et en comprenant intellectuellement le pourquoi de la bonté de la vertu – exposé dans les arguments théoriques déployés dans l’*EN* et dans la *Politique* – que l’homme courageux peut parvenir à accéder à la forme la plus haute de vertu². Selon G. Richardson Lear³, en revanche, ce n’est pas grâce à un enseignement que s’opère le passage de l’hétéronomie à l’autonomie, mais grâce à la reconnaissance du caractère intrinsèquement bon, beau et plaisant des actions vertueuses elles-mêmes. Cette reconnaissance ne s’opère donc que dans l’immanence de la conduite morale, c’est-à-dire, comme le répète Aristote à de nombreuses reprises, par la simple répétition des actes vertueux. En effet, lorsqu’il évoque les dispositions subjectives dans lesquelles doit se trouver tout sujet pour être considéré comme formellement – et non pas seulement matériellement – vertueux Aristote insiste bien sur le fait que celles-ci « surviennent à force d’exécuter souvent ce qui est juste et tempérant. ἄπερ ἐκ τοῦ πολλάκις πράττειν τὰ δίκαια καὶ σώφρονα περιγίνεται. »⁴ Cette répétition, dont on a déjà démontré le caractère non mécanique, implique évidemment des dynamiques hédoniques et mimétiques, mises au jour précédemment, qui permettent de rendre raison de l’intériorisation progressive d’une norme comportementale au départ formulée par une instance extérieure au sujet moral. Et c’est en raison à la fois de l’autorité et de la crédibilité de cette instance *et* de la nature même des actions vertueuses, que se produit le passage de l’hétéronomie à l’autonomie. Pour les tenants d’une telle lecture le courage civique est donc une étape possible vers le courage véritable et il est possible d’imaginer, qu’en droit, l’obéissance répétée à la loi finisse par produire chez le sujet qui agit davantage qu’une disposition que l’on pourrait dire conformiste, fruit d’une habitude purement extrinsèque.

Happy Lives and the Highest Good, Princeton, Princeton University Press, 2004, p. 154, n. 18 : « civic courage is characteristic of a less mature stage of development, before the source of judgement has been internalized. »

¹ M. Burnyeat, art. cit.

² Nous avons déjà en partie récusé cette interprétation.

³ G. Richardson Lear, *op. cit.*

⁴ *EN* II, 3, 1105b4-5.

Où situer, relativement à ce débat, la position du Stagirite ? La position qui nous paraît la plus à même de rendre justice à la complexité de la conception aristotélicienne de la fonction pédagogique de la loi consiste à récuser cette opposition et l'incompatibilité supposée des thèses qu'elle confronte en mettant au jour la cohabitation fondamentale de ces deux perspectives dans sa pensée. Loin de remettre en cause l'unité et la cohérence de la pensée d'Aristote, cette différence de perspective nous paraît être la marque de sa riche complexité et de sa capacité à embrasser toutes les situations politiques auxquelles le législateur, comme éducateur, est nécessairement confronté.

Nous avons déjà eu l'occasion de mettre au jour les tensions qui habitent l'anthropologie du Stagirite. Prise entre des déterminations de fait qu'on ne peut que constater et des déterminations finales dont le statut prescriptif est souvent affirmé, la nature humaine est marquée, quand elle s'instancie dans des individus, par une certaine diversité et une certaine hétérogénéité. Cette diversité nous a amené à considérer avec beaucoup de précaution l'idée d'un traitement parfaitement homogène, théoriquement comme pratiquement, de tous les individus appartenant à une même classe (quand bien même cette classe d'individus, relativement à d'autres, présenterait une homogénéité certaine). Puisque la conception de la loi comme celle de l'éducation sont fortement ancrées dans la pensée aristotélicienne de la nature humaine, il nous paraît tout à fait normal qu'elles portent elles aussi la marque de cette diversité. Il ne s'agit pas tant ici de distinguer une conception réaliste et une conception idéaliste du rôle de la loi que de souligner que le politique auquel Aristote s'adresse doit toujours en partie composer avec les citoyens dont il a la charge, citoyens dont l'état moral est toujours nécessairement extrêmement contrasté. En effet des âmes bien nées comme des êtres serviles par nature peuvent voir le jour tout aussi bien dans les régimes constitutionnels les plus droits comme dans les constitutions les plus déviées. Et l'homme politique doit toujours composer non seulement avec la nature toujours particulière des âmes qui lui sont confiées, mais également avec l'état moral et politique de la cité dans laquelle il prend le pouvoir et dans laquelle il se voit *de facto* confier la responsabilité de la moralité de tous. En d'autres termes, d'un point de vue politico-pédagogique, il ne s'agit jamais de choisir de manière parfaitement exclusive un modèle d'éducation, celui de l'éducation musicale par exemple, contre un modèle qui s'appuierait davantage sur des normes qui inculquent extrinsèquement, un comportement juste. La complexité de la nature humaine l'interdit et l'empêche puisqu'elle nécessite toujours d'être conduite, même dans la situation initiale la plus conforme aux vœux d'Aristote, à l'aide de moyens adaptés à sa propre imperfection et aux divers profils moraux qui la composent. Et même la meilleure cité, dotée des âmes les plus nobles, ne pourra se passer des lois qui

établissent, pour tous, et dans les différentes situations de la vie, les normes du bien, de la justice et de la vertu¹. Il ne faut donc jamais perdre de vue qu'aucun homme, même l'homme le mieux né, ne peut espérer devenir un jour pleinement vertueux sans l'intervention de la loi² ; qu'aucun homme ne peut espérer devenir vertueux sans recevoir une éducation qui, anthropologiquement et politiquement, implique nécessairement des lois ; et qu'il existera toujours, même dans la cité la plus accomplie, des modalités différenciées et complémentaires de l'éducation qui doivent être déterminées, pour être efficaces, relativement à l'état moral et politique des sujets dont le législateur et l'éducateur ont la charge. C'est pour cela que dans tous les régimes, sans aucune exception possible : « des lois doivent avoir établi la manière d'être élevé et dont il faut se conduire. δ' ἀγωγῆς ὀρθῆς τυχεῖν πρὸς ἀρετὴν χαλεπὸν μὴ ὑπὸ τοιούτοις τραφέντα νόμοις. »³ Le fait que le régime selon les vœux d'Aristote que doit mettre en place le bon législateur soit avant tout décrit et pensé comme un système pédagogique en est d'ailleurs la meilleure preuve.

Il est évident, bien entendu, que, dans le cas d'une fondation de colonie⁴ par exemple, il sera toujours préférable de privilégier une éducation qui permette d'inculquer dès le plus jeune âge, et par le biais d'une procédure douce, l'amour de la vertu pour elle-même. Car le fait de ressentir à l'intérieur même de son être, dans les premiers âges de la vie, les justes passions et le bon plaisir facilitera grandement le déploiement par la suite d'une vertu pleine et authentique. L'éducation musicale qu'Aristote expose dans le huitième livre de la *Politique* constitue donc en ce sens un outil pédagogique particulièrement propice à l'éclosion d'une forme mature de vertu dès que le sujet est en âge de choisir volontairement les actions vertueuses. Il est donc tout à fait normal que, relativement à l'éducation musicale des âmes bien nées, l'éducation par la contrainte de la loi apparaisse forcément comme un palliatif dont la valeur peut être sujette à

¹ Sur ce point nous récusons donc fermement la position de Z. Hitz, art. cit., p. 292-203, lorsqu'elle affirme : « low-ordained education, whatever it turns out to be, is not a necessary condition for the acquisition of full virtue. Aristotle makes it clear in *NE* 10. 9 that good luck and in certain cases private education may do the same work. » Quand bien même un heureux hasard prédisposerait favorablement à l'acquisition de la vertu, Aristote n'affirme jamais que la chance pourrait effectivement suffire à rendre quelqu'un parfaitement vertueux.

² S. Vergnières, *op. cit.*, p. 187 : « sans le support de la loi, le développement de la vertu reste limité à quelques individus bien doués et bien entourés ; de plus la vertu ne peut s'exprimer que de manière incomplète puisqu'une situation dégradée conduit souvent les meilleurs à s'abstenir de toute vie publique et à devenir du même coup des étrangers dans leur propre cité. »

³ *EN* X, 10, 1179b31-32.

⁴ Sur cette situation politiquement assez rare à l'époque d'Aristote, qu'évoque déjà Platon dans les *Lois* : A. J. Graham, *Colony and Mother City in Ancient Greece*, Manchester, Manchester University Press, 1964 ; I. Malkin, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden, Brill, 1987 ; C. Dougherty, *The Poetics of Colonization*, New York, Oxford University Press, 1993 ; E. Schütrumpf, *Aristoteles, Politik Buch VII/VIII*, Berlin, Akademie Verlag, 2005, p. 73-74.

critique. Mais – et cela nous paraît être une des leçons les plus fondamentales de la pensée politique du Stagirite – ce palliatif est non seulement anthropologiquement nécessaire mais il représente sûrement également le moyen le meilleur que doit et peut déployer un éducateur soucieux de considérer la particularité d'une situation politique et morale sub-optimale à laquelle il serait confronté. Car l'excellence politique et morale n'est jamais pensée absolument ou abstraitement par le Stagirite. Elle l'est toujours relativement à l'état politique et moral de la cité dont les futurs dirigeants à qui il s'adresse auront la charge¹. Ainsi, absolutiser le modèle de la pédagogie musicale ne nous paraît pas rendre justice à la manière dont les différentes conceptions de la pédagogie qu'Aristote déploie – par la force de la loi, par l'imitation de modèles, par les récompenses et les châtiments, par la pratique artistique – cohabitent, se complètent et lui permettent de répondre à l'enjeu fondamental de tout gouvernant : conduire *autant que faire se peut* les âmes dont il a la charge à l'excellence toujours relative qui est la leur². C'est d'ailleurs toujours dans les mêmes termes qu'Aristote pense l'usage des plaisirs et des peines, le rôle des modèles, la force pédagogique de la loi, ou la valeur mimétique des arts. Car si ces différentes modalités de l'action pédagogique sont déployées et toutes envisagées par Aristote c'est justement parce qu'elles correspondent et répondent à des situations politiques, à des étapes de la vie humaine et à des tempéraments naturels et moraux tout à fait différents.

Et c'est d'ailleurs précisément la force de la loi – dans sa fonction coercitive et dans sa fonction plus positivement pédagogique – de pouvoir assumer, dans son être même, toutes les déterminations, à la fois passionnelles et rationnelles, qui font la richesse, la profondeur et la complexité de l'âme humaine quel que soit son degré de moralité. Car la loi permet à la fois au pire vicieux d'agir – même à contrecœur – dans le sens de l'ordre et de la vertu, à la masse indécise et passionnelle d'adopter une vie relativement ordonnée et au meilleur d'exprimer toute son excellence en se conformant à ce que la vertu exige de lui et en devenant lui-même, nous y reviendrons, la source de la loi pour les autres. A ce titre la loi opère comme une cheville essentielle de l'activité du législateur puisqu'elle se situe à la croisée des déterminations anthropologiques que sont les passions et la raison et qu'elle représente donc l'outil par excellence de la pédagogie morale. L'ambivalence de la loi tient donc à sa nature même et au

¹ Nous y reviendrons.

² La traduction politique de cette thèse consiste pour Aristote à souligner qu'un ordre, même defectueux, sera toujours préférable à une situation dans laquelle les lois sont radicalement injustes ou dans laquelle elles n'ont plus aucune autorité. Certains systèmes pédagogiques et politiques peuvent donc tout à fait avoir certains mérites relatifs. G. Duke, *op. cit.*, p. 118 : « regime preservation and stability have a normative value for Aristotle because a basic level of political order and freedom from violent faction is a necessary condition for human flourishing. »

rôle à la fois correctif et directeur qu'elle lui permet d'assumer. Dans la conclusion de sa réflexion Z. Hitz reconnaît d'ailleurs cette ambivalence et émet l'hypothèse – tout à fait juste selon nous – qu'elle est constitutive de la nature même du projet aristotélicien : « This suggests an ambiguity in the *Nicomachean Ethics* between two different ways of cultivating virtue and avoiding the harms of excessive pleasure: constraint in the light of the common good, and positive training in proper pleasure aimed at true *eudaimonia*. Both aspects of education are important, and Aristotle appeals to them ambiguously. »¹ Comme nous l'avons déjà souligné, loin d'être une contradiction, cette ambiguïté nous paraît constituer le sel et la richesse de la théorie aristotélicienne de la loi et de l'éducation. Sur ce point aussi nous nous accordons donc avec Z. Hitz, qui paraît, paradoxalement, contredire la thèse de son propre article lorsqu'elle justifie l'idée que l'ambiguïté aristotélicienne n'est pas une inconsistance théorique : « I say ambiguously rather than inconsistently, because it would be appropriate in certain ways for Aristotle to be ambiguous. After all, the *Nicomachean* and *Politics* are directed at potential political leaders and lawmakers in variety of circumstances. »² L'efficacité pédagogique d'un législateur et son excellence reposeront ainsi sur trois capacités d'égale importance : sa capacité à doter une colonie d'un système politico-pédagogique inédit, sa capacité à réformer les lois ou à en réaffirmer l'autorité pour améliorer l'état moral des adultes ayant déjà reçu une éducation qui composent la cité, et enfin sa capacité à établir, pour les enfants, un système pédagogique qui promeuve toujours davantage dans ses finalités et dans ses modalités la vertu. C'est d'ailleurs ce qui consacre la profondeur et la complexité de sa conception du rôle du politique. Comme le souligne G. Duke : « On Aristotle's conception of practical philosophy, it belongs to the lawgiver and true politician to assume a broad perspective which comprehends not merely the best regime, but also the predominant regimes which reflect constraints on the human capacity for virtue. »³

Comment la loi permettra-t-elle alors d'opérer cette transition de l'hétéronomie à l'autonomie ? En se rendant réceptive, dans la dualité de son expression passionnelle et rationnelle, à *toutes* les âmes de la cité. Car, qu'elle soit obéie en raison de la peur qu'elle suscite ou parce qu'elle est l'expression de la vertu et de la justice, la loi est toujours l'expression d'une certaine raison droite qui ordonne les âmes qui s'y conforment. Elle détient, rappelons-le, « un

¹ Z. Hitz, art. cit., p. 302. L'auteur, dans cet article, intitule sa section conclusive « Difficulties ». Loin d'exprimer des difficultés, ces dernières lignes de sa réflexion nous paraissent au contraire contenir la solution aux problèmes qu'elle pose dans le corps de son article et qu'elle ne nous paraît pas parvenir à résoudre, dans sa perspective, de manière totalement satisfaisante.

² Ibid.

³ G. Duke, *op. cit.*, p. 123.

pouvoir coercitif, tout en étant une raison dictée par une certaine sagacité et une certaine intelligence. ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγος ὢν ἀπὸ τινος φρονήσεως καὶ νοῦ. »¹ La loi rend donc opérante une forme de raison droite et la fait exister dans les âmes de tous ceux qui y obéissent quand bien même certains d’entre eux – voire la majorité – le feraient à contrecœur. Ceux qui, à l’inverse, ont été dociles à l’éducation qu’ils ont reçue seront aisément persuadés par la loi et sa raison droite lorsqu’ils seront en mesure d’en comprendre, intellectuellement et pratiquement, la valeur, la beauté et le bien-fondé. Le doux consentement que prépare une habitude morale précoce sous l’autorité du pédagogue est donc déterminant pour accéder ensuite à un désir personnel et volontaire de la vertu². C’est d’ailleurs ce que souligne Aristote lorsqu’il évoque l’égalisation des fortunes et le problème qu’elle pose quand elle n’est pas accompagnée par un véritable travail d’éducation : « Car c’est bien plutôt les désirs qu’il faut égaliser que les fortunes, *et cela est impossible pour des gens qui n’ont pas reçu une éducation convenable par le moyen des lois*. μᾶλλον γὰρ δεῖ τὰς ἐπιθυμίας ὁμαλίζειν ἢ τὰς οὐσίας, τοῦτο δ’ οὐκ ἔστι μὴ παιδευόμενοις ἰκανῶς ὑπὸ τῶν νόμων. »³ Pour tous ceux qui, pour des raisons diverses (manque d’éducation ou nature viciée), ne sont pas réceptifs à cette voix, la force de la loi leur rappellera toujours, dans son impartialité et dans sa force, quel est le comportement qu’ils se doivent, malgré toutes leurs réticences, d’adopter. En ce sens également elle les éduquera puisqu’elle leur fera contracter des habitudes qui, à plus long terme, et si elles sont stables⁴, contribueront sûrement à les faire progresser moralement en leur rendant moins désagréable une action qu’ils rechignaient auparavant à accomplir et dont ils comprendront sûrement petit à petit le sens et la valeur. Dans cette perspective le processus d’habitude serait alors à penser comme le mouvement par lequel le citoyen intériorise sans même s’en rendre compte une norme qu’il reconnaîtra ensuite dans la loi comme raison droite et à laquelle il pourra se conformer alors volontairement si son caractère et son intelligence le lui permettent. L’obéissance habituelle peut alors être comme une forme de précondition de l’efficacité du pouvoir de la loi comme raison droite et la garante de sa pleine compréhension et de sa pleine acceptation à l’âge adulte. Plutôt que de vivre *κατὰ πάθος*, les hommes qui obéissent à la norme juridique apprennent à vivre *κατὰ νόμος* et en ce sens, lorsque la loi est bien établie, *κατὰ λόγος*. Car c’est aussi en tant qu’elle exprime une raison *droite* que la loi peut être considérée comme un palliatif à l’absence de vertu du plus grand nombre. Sur ce point

¹ *EN X*, 10, 1180a21-22.

² Comme le suggère l’image de la terre cultivée et de la semence en *EN X*, 10.

³ *Pol.* II, 7, 1266b29-31.

⁴ Nous reviendrons sur ce point.

Aristote rejoint d'ailleurs Platon en soulignant en quoi la loi fournit, à ceux qui n'en ont pas encore la connaissance, la raison droite qui permet d'agir – même extérieurement – avec justice. Dans les *Lois* Platon déclare ainsi : « L'éducation consiste à entraîner et à pousser les enfants vers la norme droite qui a été énoncée par la loi et qui, par expérience est apparue aux plus honnêtes gens et aux plus anciens de manière unanime comme étant véritablement droite – παιδεία μὲν ἐστὶ ἡ παιδῶν ὀλκή τε καὶ ἀγωγή πρὸς τὸν ὑπὸ τοῦ νόμου λόγον ὀρθὸν εἰρημένον, καὶ τοῖς ἐπιεικεστάτοις καὶ πρεσβυτάτοις δι' ἐμπειρίαν συνδεδογμένον ὡς ὄντως ὀρθός ἐστιν. »¹ Par l'inculcation d'habitudes vertueuses, le législateur et le pédagogue rendent ainsi possible, dans un second temps, la saisie par l'individu bien éduqué de la raison droite que son comportement manifestait sans même qu'il s'en aperçoive ou sans qu'il le désire encore volontairement et personnellement. Cela explique *in fine* pourquoi Aristote, lorsqu'il s'interroge sur la coïncidence possible entre l'excellence de l'homme de bien et celle du bon citoyen, fait de l'opinion droite – et non de la prudence – la vertu propre aux gouvernés². Comme le précise à juste titre C. Horn à propos de cette distinction : « the ruling person should be decent, good and insightful, whereas the citizens need not possess actual insight. They only have to *believe* that the constitution is rational. »³

Ainsi, que l'individu y obéisse par pure contrainte ou qu'il désire ardemment s'y conformer par choix, la loi, dans ce qu'elle exige et dans ce qu'elle proscriit, assume toujours une fonction pédagogique en ce qu'elle fait prévaloir une certaine raison, considérée comme droite par le législateur qui l'édicte, au sein de l'âme de celui qui agit en fonction d'elle. Comme l'explique parfaitement R. Bodéüs : « les lois orientent, non pas seulement en droit mais en fait, vers ce que le nomothète croit être le bonheur de l'homme. Dans son essence même, la législation assume par conséquent une fonction πρὸς ἀρετήν et apparaît ainsi comme l'instrument privilégié de la παιδεία. »⁴ Il est donc essentiel de prendre Aristote au sérieux lorsqu'il affirme, que, pour tous les hommes, et dans toutes les cités : « c'est grâce aux lois que nous pouvons devenir hommes de bien. εἰ διὰ νόμων ἀγαθοὶ γενοίμεθ' ἄν. »⁵

¹ *Lois* II, 659d.

² *Pol.* III, 4, 1277b26. Sur l'opinion vraie comme caractéristique d'une obéissance non servile à l'autorité des lois : J. Terrel, *op. cit.*, p. 78-87.

³ C. Horn, *art. cit.*, p. 236.

⁴ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 111.

⁵ *EN* X, 10, 1180b25.

(c) L'homme prudent source de la loi

Or, devenir parfaitement homme de bien, c'est à la fois incarner soi-même la loi et la formuler ensuite pour autrui. Le rapport de l'homme prudent à la loi et à sa fonction pédagogique se déploie donc sous deux aspects paradoxaux : la loi devient inutile à l'homme vertueux, mais celui-ci en devient la source.

L'homme parfaitement vertueux apparaît de prime abord comme celui qui peut en quelque sorte s'affranchir de la loi en ce qu'il la réalise parfaitement dans ses actes. En d'autres termes, son intériorisation de la raison droite et la découverte à la suite d'une longue éducation de ce que sont la justice et la vertu lui permettent de dépasser la contrainte de la loi pour la réaliser volontairement et personnellement. En effet celui qui obéit parfaitement à la loi représente « une sorte de loi à ses propres yeux. οἷον νόμος ὦν ἑαυτῷ¹ ». Pour de tels individus la loi devient inutile, non seulement parce que son action coercitive n'est plus nécessaire² – le consentement volontaire à l'ordre légal juste est complet – mais également parce qu'elle ne fait que formuler ce qu'ils découvrent déjà par eux-mêmes, en raison de leur caractère et de leur prudence, dans l'immanence de leur vie quotidienne. Comme le dit R. Bodéüs en une formule efficace : « L'homme vraiment libre [des tutelles de la loi] se dispense de la loi pour faire et dire ce qu'elle prescrit. »³ Le paradoxe de la loi et de l'autonomie de la rationalité se manifeste ainsi dans toute sa lumière : c'est précisément lorsqu'elle est parfaitement saisie et comprise dans sa fonction la plus haute et la plus éminente par le sujet politique et moral qu'elle devient en un sens inutile pour lui. Comme le dit G. Duke : « At the point a practically reasonable agent was truly able to apprehend the rational content of the law, that is to say, then they would no longer need the guidance of the law. »⁴ C'est ce que permet de comprendre ce qu'Aristote dit des hommes dont l'excellence est tout à fait exceptionnelle. Faut-il les considérer comme des citoyens normaux devant se plier aux lois comme tous les autres ? La réponse d'Aristote est claire : « on serait injuste à leur égard en les considérant comme égaux aux autres tant ils sont inégaux par la vertu et la capacité politique ; car un tel homme est sans doute comme un dieu parmi des hommes. D'où il appert aussi que la législation ne concerne nécessairement que les égaux à la fois par la naissance et la capacité, mais pour des gens comme ceux dont on vient de parler il n'y a pas de loi, car ils sont eux-mêmes une

¹ *EN IV*, 8, 1128a32.

² C. Horn, art. cit., p. 238-239 : « The perfectly developed person needs no external force in order to be directed towards what is valuable for him or her. »

³ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 104.

⁴ G. Duke, *op. cit.*, p. 39.

λοῖ. ἀδίκησονταί γάρ ἀξιούμενοι τῶν ἴσων, ἄνισοι τοσοῦτον κατ'ἀρετὴν ὄντες καὶ τὴν πολιτικὴν δύναμιν: ὥσπερ γὰρ θεὸν ἐν ἀνθρώποις εἰκὸς εἶναι τὸν τοιοῦτον. ὅθεν δῆλον ὅτι καὶ τὴν νομοθεσίαν ἀναγκαῖον εἶναι περὶ τοὺς ἴσους καὶ τῷ γένει καὶ τῇ δυνάμει, κατὰ δὲ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος: αὐτοὶ γάρ εἰσι νόμος.»¹ Il est donc tout à fait naturel et censé de confier le pouvoir à de tels individus puisque, par leur excellence, ils manifestent la norme même qu'est censée incarner – toujours en partie de manière imparfaite – la norme juridique établie positivement. Dans une telle configuration politique il faut donc « que tous obéissent de bonne grâce à un tel homme, de sorte que les gens de son espèce soient des rois permanents dans leurs cités. πείθεσθαι τῷ τοιούτῳ πάντας ἀσμένως, ὥστε βασιλέας εἶναι τοὺς τοιούτους ἀιδίους ἐν ταῖς πόλεσιν. »² La vertu superlative de l'homme parfaitement prudent est donc une réalisation parfaite du politique dans la mesure où elle permet d'instaurer un gouvernement dans lequel le prudent est de manière immédiate la manifestation de la vertu et de la justice dans son comportement et dans ses actions³.

Mais cette situation ne conduit-elle pas à une forme de sortie du politique en abolissant le domaine de la loi et son règne ? Aucunement dans la mesure où cet homme devient *in fine* la source de la loi pour tous ceux dont il a la charge. C'est ce que notre étude de la prudence architectonique nous avait déjà permis d'établir en partie en mettant au jour l'identité de la sagesse pratique et de la politique. Cette dernière implique en effet à la fois que la vertu de l'homme vertueux et la vertu de l'homme politique véritable sont une seule et même excellence mais également que l'activité législative est le plus haut degré de perfection morale de la vie de l'individu comme animal politique. L'idée d'une vertu superlative qui gouvernerait ne s'oppose ainsi pas du tout à la valeur du règne de la loi tel qu'Aristote le présente⁴. En effet, puisque la loi juste est le produit de la sagesse politique, la sagesse politique achevée manifestera la raison droite en faisant de l'homme dont la prudence est architectonique l'origine même de toutes les normes qui gouverneront vertueusement la cité. Tout comme la prudence

¹ *Pol.* III, 13, 1284a9-14. On trouve déjà chez Platon l'idée qu'un homme seul parfaitement vertueux est un meilleur gouvernant que les lois : *Le Pol.* 293e-296a.

² *Pol.* III, 13, 1284b32-34.

³ Sur l'excellence d'un tel homme et son rapport problématique à la loi : V. Laurand, « Nature de la royauté dans les *Politiques* d'Aristote », in E. Bermon, V. Laurand et J. Terrel (dir.), *op. cit.*, p. 71-87.

⁴ G. Sadler, art. cit., p. 127 : « substitution of rule by the superlatively virtuous in place of rule of law mutually supporting (somewhat) virtuous citizens represents another configuration by which human affectivity susceptible of harmonization with rationality reenters the political sphere from which one mistakenly thought it banished. » Voir également : N. Sherman, *op. cit.*, p. 14-15 : « Accordingly, the impersonality of reason does not fix law as external or rigid but rather establishes it as an expression of ongoing and active reason. What is final is not the deliverances of written law, but rather the best judgement of those who, guided by experience and the law, can improve upon it. »

du législateur, la loi n'est jamais, pour Aristote, l'expression d'une intelligence parfaitement transcendante. Car l'excellence d'un tel homme n'est pas une excellence totalement désincarnée et étroitement rationaliste : elle est l'excellence d'une intelligence pratique embarquée dans l'action, portée par le désir du bien et de la vertu et nourrie par l'expérience qu'il possède en tant que gouvernement. Après avoir été lui-même, en tant que citoyen de sa πόλις conduit au λόγος par le νόμος dans le cadre d'une παιδεία authentique, un tel homme est ainsi appelé à diriger les âmes de ceux dont il a la charge pour les conduire, à leur tour, et autant que faire se peut, à un état moral dans lequel la loi deviendra pour eux aussi superflue dans la conduite de leur vie. Se manifeste à nouveau dans cette réflexion le caractère intrinsèquement pédagogique de la loi et la destination intrinsèquement politique de toute éducation véritable : la réalisation de la vertu la plus parfaite pour l'individu consiste à être pour autrui la cause de la bonne éducation de tous à travers l'établissement d'un système constitutionnel juste qui en est, politiquement, juridiquement et pédagogiquement à la fois la condition et le garant. L'institution des lois par le nomothète prudent qui peut, à titre individuel, s'en passer, apparaît ainsi comme le sommet de la vertu et d'une éducation parfaitement réalisée.

3. EDUCATION ET STABILITE CONSTITUTIONNELLE : LA QUESTION DU TEMPS

Mais pour qu'une telle éducation puisse avoir lieu il faut que la loi puisse déployer pleinement son efficacité dans le temps. Car l'acquisition d'habitudes vertueuses et le passage de l'hétéronomie à l'autonomie suppose une répétition suffisamment régulière des actes vertueux pour que puisse s'ancrer dans l'âme de celui qui agit les dispositions de caractère qui amèneront ensuite à la compréhension du sens et de la valeur des actions morales. Au même titre qu'une hirondelle ne fait pas le printemps et que le bonheur n'advient pas en un jour¹, ce n'est pas en agissant une seule fois courageusement que l'individu peut établir en lui une disposition d'âme ferme et stable. Et sur ce point la force proprement coercitive de la loi n'y changera rien puisque c'est uniquement la mise en place, par la répétition, d'habitudes vertueuses et l'expérience acquise avec le temps qui permettent de devenir authentiquement

¹ EN I, 6, 1098a18-20. Après avoir montré que la vertu de l'homme repose dans l'accomplissement vertueux d'un acte conforme à sa fonction, Aristote précise en effet : « 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. ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείῳ. μία γὰρ χελιδὼν ἔαρ οὐ ποιεῖ, οὐδὲ μία ἡμέρα: οὕτω δὲ οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαιμόνα μία ἡμέρα οὐδ' ὀλίγος χρόνος. »

vertueux. La pensée politique du Stagirite relève en ce sens d'une forme de réalisme¹ en ce qu'elle prend acte de la nature temporelle de l'homme et de la lenteur avec lequel se forge ou se réforme son caractère, même sous l'autorité de lois bonnes. Comme le souligne à juste titre G. Sadler : « Aristotle does not assume the *fiat* of the legislator can suddenly create virtue or root out vice by decree. »² Car pour que la loi soit obéie, il faut qu'elle soit soutenue par un ensemble d'habitudes qui ne peuvent – par définition – s'établir en un jour ou se changer rapidement. La constance temporelle qu'introduit l'obéissance répétée à de bonnes lois paraît donc constituer un élément déterminant de leur efficacité pédagogique. La difficulté d'inculquer des habitudes stables et le temps qu'une telle entreprise prend nécessairement doivent-ils alors amener le législateur à éviter de modifier les lois autant que possible, quand bien même celles-ci ne seraient pas optimales ? Autrement dit la perspective de psychologie morale que nous avons adoptée pour penser l'efficace pédagogique de l'obéissance à la loi fonde-t-elle une forme de conservatisme par principe ?

(a) Aristote est-il réformiste ou conservateur ? Position du problème

Ces questions sont abordées explicitement par Aristote dans le deuxième livre de la *Politique* dans lequel il étudie les constitutions réputées excellentes et les constitutions imaginées par les théoriciens. Après avoir critiqué le communisme de la *République* puis les *Lois* de Platon, le Stagirite étudie dans le septième chapitre la constitution de Phaléas de Chalcédoine et dans le suivant celle d'Hippodamos de Milet. C'est à la fin de ce chapitre qu'il critique alors une disposition législative de ce dernier, relative à l'innovation politique : « Quant aux honneurs qu'il faudrait accorder à ceux qui trouvent quelque chose d'avantageux pour la cité, légiférer en ce sens n'est pas sans péril, et il n'a là qu'une déclaration tape-à-l'œil : elle sera, en effet, cause de fausses accusations et même, à l'occasion, de bouleversements de la constitution. περὶ δὲ τοῦ τοῖς εὐρίσκουσί τι τῇ πόλει συμφέρον ὡς δεῖ γίνεσθαι τινα τιμῆν, οὐκ ἔστιν ἀσφαλὲς τὸ νομοθετεῖν, ἀλλ' εὐόφθαλμον ἀκοῦσαι μόνον: ἔχει γὰρ συκοφαντίας καὶ κινήσεις, ἂν τύχη, πολιτείας. »³ Aristote fait ici référence à une disposition législative qui consiste à récompenser les innovations dans le domaine politique⁴. Selon Aristote cette loi est

¹ G. Duke, *op. cit.*, p. 114.

² G. Sadler, art. cit., p. 108.

³ *Pol.* II, 8, 1268b22-25.

⁴ Cette frénésie pour la réforme s'explique par le caractère en partie révolutionnaire de la législation d'Hippodamos, notamment dans les questions urbaines. Sur ce point : F. Castagnoli, *Ippodamo di Mileto*

néfaste dans la mesure où elle risque de mettre en péril la stabilité de la constitution. La recherche de la nouveauté à tout prix est donc, dans ce contexte, dommageable. Cette remarque amène ensuite Aristote à s'intéresser à un autre problème dont il pense le traitement comme une forme de digression¹ : faut-il changer des lois ancestrales s'il y en a une qui paraît meilleure ou ce changement risque-t-il – pour un bénéfice qu'il est difficile de mesurer – de compromettre un ordre qui a le mérite d'être déjà stable et établi ? S'ensuit alors un ensemble d'arguments *pro* (a) et *contra* (b) portant sur la question de l'innovation politique.

Pourquoi faudrait-il permettre des changements législatifs ? (a) L'innovation législative, conduite par la science politique, peut être comparées aux autres sciences – Aristote évoque notamment la médecine et la gymnastique. Or dans ces sciences et arts, l'innovation est avantageuse puisqu'elle est la condition même du progrès de la discipline. De plus, le caractère ancestral d'une loi ne garantit nullement sa valeur puisqu'il est tout à fait possible qu'elle ait été établie par des gens dont la qualité intellectuelle et morale était faible. Or « ce que tout le monde recherche d'une manière générale, ce n'est pas ce qui est ancestral, mais ce qui est bon. ζητοῦσι δ' ὅλως οὐ τὸ πάτριον ἀλλὰ τὰγαθὸν πάντες. »² Enfin, la généralité des lois et leur incapacité à embrasser la singularité des situations et des changements qui adviennent dans la cité³ peuvent légitimer des changements législatifs. En définitive « tout cela montre donc à l'évidence qu'il faut modifier certaines lois en certaines circonstances. ἐκ μὲν οὖν τούτων φανερόν ὅτι κινητέοι καὶ τινὲς καὶ ποτὲ τῶν νόμων εἰσίν. »⁴ (b) D'un autre côté, changer les lois risque de créer une habitude à la désobéissance : il vaut donc sûrement mieux tolérer quelques erreurs plutôt que de déstabiliser toute la cité en en modifiant souvent l'ordre. Le dommage potentiel lié à un changement de législation serait ainsi plus grand que la perspective d'une amélioration minimale. De plus la comparaison avec les autres sciences paraît fallacieuse dans la mesure où l'innovation dans les arts est légitimée par la constatation rapide d'un progrès et qu'elle ne nécessite pas l'intervention d'une puissance coercitive. Or la force de la loi n'advient, elle, que par l'usage, et donc après un certain laps de temps, puisque son efficacité est dépendante de l'obéissance qu'on y apporte ; « de sorte que, passer facilement des lois existantes à d'autres lois nouvelles, c'est rendre infirme la puissance de la loi. ὥστε τὸ ῥαδίως

e l'urbanistica a pianta ortogonale, Rome, De Luca, 1956 ; R. Martin, *L'Urbanisme dans la Grèce antique*, Paris, A. et J. Picard & Cie, 1956.

¹ *Pol.* II, 8, 1268b25-26 : « Mais on tombe alors sur un autre problème relevant d'une autre enquête. ἐμπίπτει δ' εἰς ἄλλο πρόβλημα καὶ σκέψιν ἑτέραν. »

² *Pol.* II, 8, 1269a3-4.

³ On retrouve cet argument sur les limites structurelles de la loi en *Pol.* III, 15-16.

⁴ *Pol.* II, 8, 1269a12-13.

μεταβάλλειν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων νόμων εἰς ἑτέρους νόμους καινοὺς ἀσθενῆ ποιεῖν ἐστὶ τὴν τοῦ νόμου δύναμιν. »¹

Traditionnellement, ce texte a été interprété comme un texte relativement dogmatique, notamment à la suite du commentaire qu'en a fait J. de Romilly dans son ouvrage *La loi dans la pensée grecque*². Selon elle il faudrait considérer que les trois premiers arguments *pro* sont ceux que l'on retrouve dans les œuvres de Thucydide et qu'ils expriment donc un avis que ne partage pas Aristote. A l'inverse, les arguments suivants seraient ceux qu'Aristote assume, en conservateur qu'il serait³. J. de Romilly souligne ensuite que l'originalité de la position aristotélicienne réside dans l'importance qu'il accorde à l'habitude, importance qui justifierait la nécessité et le primat de la stabilité de la loi sur son changement. Ce texte consacrerait ainsi l'idée d'une forme de conservatisme par principe du Stagirite, fondé sur sa conception de la psychologie morale et justifié à la fois par la nature de la loi, par le temps nécessaire à toute éducation et par la stabilité des habitudes inculquées qu'elle implique. Contre cette position, J. Brunschwig a démontré de manière très convaincante que ce texte est en réalité bien plus aporétique qu'il n'y paraît et qu'Aristote se contente, en bon dialecticien qu'il est, d'exposer le mouvement même de sa pensée : « Aristote se borne à rapporter assez succinctement quelques arguments en faveur du changement des lois, puis quelques arguments en faveur, sinon de l'immobilisme total, du moins d'une "grande prudence", en ces matières. »⁴ Il ne s'agit pas ici de rentrer dans le détail des très nombreux et convaincants arguments que J. Brunschwig mobilise à l'appui de sa thèse, mais plutôt de partir de ses conclusions. Il affirme en effet qu'Aristote est conscient que les termes de l'alternative qu'il déploie pour penser la question de l'innovation politique (conservatisme contre réformisme) sont mal posés. Cela expliquerait d'ailleurs la précision d'Aristote qui affirme à la fin de ce chapitre qu'il reviendra sur cette question alors qu'il ne le fait nulle part : « Laissons-là pour le moment une telle enquête : nous aurons d'autres occasions d'y revenir – διὸ νῦν μὲν ἀφῶμεν ταύτην τὴν σκέψιν: ἄλλων γὰρ ἐστὶ καιρῶν. »⁵ Quelle est donc la conclusion de J. Brunschwig ? « Le travail de la dialectique révèle que la question du changement des lois, telle qu'elle est léguée au philosophe par les débats

¹ *Pol.* II, 8, 1269a22-24.

² J. de Romilly, *op. cit.*, p. 203-225.

³ Position partagée par G. Duke, *op. cit.*, p. 110, n. 1 : « Aristotle initially presents the arguments for and against legal reform in an aporetic or dialectical manner (see, for example, the use of the optative of *phemi* at 1268b38). From 1269a12, however, Aristotle seems to transition from an aporetic mode of speech to an assertoric (*ek men oun touton phaneron hoti*). »

⁴ J. Brunschwig, « Du mouvement et de l'immobilité de la loi », *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 34, n° 133/134, 1980, p. 512-540, p. 514.

⁵ *Pol.* II, 8, 1269a27-28.

politiques traditionnels, ne peut être résolue au niveau de généralité et de conclusion où ces débats l'avaient placé. »¹ Le simple fait de poser en ces termes et de cette manière le débat sur cette question conduirait ainsi à une forme de dissolution naturelle du problème, la loi ne pouvant faire l'objet d'une aporie aussi caricaturale, ne pouvant être enfermée dans une alternative dans laquelle Aristote refuse de se situer : celle du mouvement et du repos². Si la réflexion tout à fait justifiée et stimulante de J. Brunschwig a eu l'effet salutaire de dégonfler la charge théorique et philosophique de ce texte, elle a également fait passer au second plan la question épineuse de la considération d'Aristote pour le statut de la loi, pour la valeur de sa stabilité et donc pour sa fonction pédagogique dans une perspective de psychologie morale et politique. L'enjeu est dès lors, dans ce moment de la réflexion, de voir comment s'articulent les considérations anthropologiques d'Aristote sur le temps qu'exige la nature humaine pour son éducation et ses réflexions politiques relatives aux changements constitutionnels. Pourquoi chercher à revaloriser cette perspective alors même qu'elle a été nettement récusée par J. Brunschwig ? Parce qu'elle paraît, au-delà de ce chapitre de la *Politique*, jouer un rôle clé dans la compréhension de l'articulation entre l'éducation et législation notamment par rapport à la stabilité des constitutions au sein desquelles elle déploie son efficacité. Les questions sont alors les suivantes : l'inscription des réflexions d'Aristote sur la force de la loi dans un contexte dialectique doit-elle nécessairement amener à en récuser la portée pour d'autres questions ou lieux de son œuvre ? Peut-on tirer à partir de ces arguments relatifs au conservatisme des perspectives proprement aristotéliennes sur la question du rapport entre l'habitude, l'obéissance à la loi, la stabilité des constitutions et l'éducation ? Mais surtout, comment concilier le résultat apparemment aporétique de ce texte avec les insistances répétées d'Aristote sur la nécessité du temps et de la stabilité dans l'éducation des citoyens par la loi ? Si la question de l'innovation politique est mal posée à dessein par Aristote, comment pense-t-il en définitive l'articulation entre la stabilité des structures politiques, et notamment des constitutions, et la fonction pédagogique de la loi ?

¹ J. Brunschwig, art. cit., p. 535.

² J. Brunschwig, art. cit., p. 539 : « Mais Aristote n'est pas homme à se laisser entraîner dans ces gigantomachies où tout prétexte est bon pour faire s'affronter, bardés de majuscules, le Mouvement et le Repos. Il a tué, lui aussi, le père Parménide, mais à petit feu et sans éclats spectaculaires. »

(b) Lois, constitutions et éducation

Pour répondre à de telles questions, il convient tout d'abord de préciser la relation que la loi entretient avec la constitution, notamment dans le cadre des réflexions d'Aristote portant sur l'éducation. Car si la loi est un des instruments privilégiés de l'action pédagogique du gouvernant, la stabilité du cadre politique dans laquelle elle déploie son efficacité devient déterminante pour établir des dispositions de caractère durables.

Aristote souligne à plusieurs reprises que les lois ne se situent pas au même niveau que la constitution et que celles-ci doivent être pensées et établies en vue de cette dernière : « Car c'est selon les constitutions qu'il faut établir les lois, et toutes sont ainsi établies et non pas les constitutions selon les lois. πρὸς γὰρ τὰς πολιτείας τοὺς νόμους δεῖ τίθεσθαι καὶ τίθενται πάντες, ἀλλ' οὐ τὰς πολιτείας πρὸς τοὺς νόμους. »¹ Le critère de l'excellence des lois est même référé à leur adaptation vis-à-vis de la constitution : « ce même sujet permet aussi de voir quelles sont les meilleures lois, c'est-à-dire celles qui sont adaptées à chacune des constitutions. μετὰ δὲ ταῦτα τῆς αὐτῆς φρονήσεως ταύτης καὶ νόμους τοὺς ἀρίστους ἰδεῖν καὶ τοὺς ἐκάστη τῶν πολιτειῶν ἀρμόττοντας. »² Mais il prolonge ensuite sa réflexion et précise : « Mais parmi ce qui montre la nature de la constitution, les lois ont une place distincte, et c'est selon les lois qu'il faut que les gouvernants gouvernent et ils les protègent contre ceux qui les enfreignent. – νόμοι δ' οἱ κεχωρισμένοι τῶν δηλούντων τὴν πολιτείαν, καθ' οὓς δεῖ τοὺς ἄρχοντας ἄρχειν καὶ φυλάττειν τοὺς παραβαίνοντας αὐτούς. »³ Il y a donc bien une relation de subordination des lois à la forme de la constitution, et à son orientation générale, mais si les constitutions sont avant tout un mode d'organisation des magistratures, elles sont composées de lois qui en définissent le contenu, et qui risquent toujours de modifier la forme et l'esprit des constitutions⁴. En effet les constitutions sont avant tout des systèmes de lois, et « agir sur les

¹ *Pol.* IV, 1, 1289a13-15.

² *Pol.* IV, 1, 1289a

³ *Pol.* IV, 1, 1289a18-20.

⁴ *Pol.* V, 7, 1307a40-1307b19 : « Mais ce sont surtout les aristocraties qui se transforment subrepticement par le biais de petits relâchements, suivant la règle générale énoncée plus haut à propos de toutes les constitutions, selon laquelle même le plus petit facteur peut être cause de bouleversement. En effet, quand l'une des dispositions de la constitution est suspendue, il est plus facile d'introduire ensuite un changement un peu plus important, jusqu'à ce que soit changé l'ordre constitutionnel tout entier. C'est ce qui arriva par exemple à la constitution de Thourioi : la loi, en effet, stipulant qu'on ne pouvait être stratège que tous les cinq ans, certains jeunes gens, qui étaient devenus habiles aux choses de la guerre et s'étaient attiré l'estime de la masse des soldats de la garnison et qui étaient pleins de mépris pour les gens au pouvoir et pensaient les renverser facilement, entreprirent d'abord d'abroger cette loi, afin que les mêmes personnes puissent être stratèges sans discontinuer, voyant bien que le peuple les proclamerait stratèges avec enthousiasme. Les magistrats chargés de cette affaire, ceux que

lois ne peut pas être sans effet sur la constitution.»¹ Affirmer à la suite de J. Brunshwig qu'Aristote « n'a jamais abordé le problème du changement des lois sous une autre forme que digressive et aporétique² » paraît donc pour le moins problématique. Ce qu'Aristote dit de la nature de la loi, du rôle des habitudes dans la vie morale de la cité, et la valeur qu'il accorde à la durée et à la stabilité des constitutions permet en effet d'en douter.

Notre étude de la nature de la loi nous a déjà permis d'établir en quel sens elle est à la fois considérée par Aristote comme une raison droite et comme l'expression d'un certain ordre. La valorisation que le Stagirite opère de son règne semble également apporter un crédit supplémentaire à l'idée que l'élément formel qui la définit justifie le caractère conservateur de certaines de ses affirmations, non pas tant d'un point de vue proprement politique que d'un point de vue plus directement pédagogique. En effet, que ce soit dans les dernières pages de l'*EN* ou dans les derniers livres de la *Politique*, les lieux de la valorisation de la loi et de la stabilité qu'elle apporte sont principalement des lieux dans lesquels Aristote réfléchit à l'éducation des citoyens. Ces textes sont d'ailleurs également ceux qui permettent au Stagirite – bien plus que ses prédécesseurs³ – de souligner l'importance cruciale que joue l'habitude dans la structuration de la vie morale. Là encore, notre étude dans les premières pages de ce chapitre a permis de mettre au jour le rôle déterminant des lois dans la possibilité même de l'établissement d'habitudes vertueuses et dans la saisie des principes de la vie morale. L'importance et la valeur qu'Aristote attribue aux lois coutumières et à leur efficace spécifique le confirment : « les lois qui viennent des coutumes ont plus d'autorité et concernent des choses de plus de poids que celles qui s'appuient sur des prescriptions écrites, de sorte que si un homme gouverne plus sûrement que les lois écrites, il ne le fait pas plus sûrement que les lois fondées sur la coutume. ἔτι κυριώτεροι καὶ περὶ κυριωτέρων τῶν κατὰ γράμματα νόμων οἱ κατὰ τὰ ἔθη εἰσὶν, ὥστ' εἰ τῶν κατὰ γράμματα ἄνθρωπος ἄρχων ἀσφαλέστερος, ἀλλ' οὐ τῶν κατὰ τὸ ἔθος. »⁴ Or l'autorité des lois fondées sur la coutume – que celles-ci soient justes ou non – repose nécessairement sur la stabilité des habitudes qu'elle a fait acquérir puisque ce sont

l'on appelait les conseillers, qui avaient d'abord réagi en s'opposant à eux, se laissèrent persuader, croyant qu'après avoir changé cette loi-là ils ne toucheraient pas au reste de la constitution. Mais quand, par la suite, ils voulurent empêcher d'autres changements, ils ne purent rien faire, et l'ordre constitutionnel tout entier se changea en un régime soumis à l'arbitraire de ceux qui avaient introduit ces innovations. »

¹ P. Pellegrin, *op. cit.*, p.319.

² J. Brunshwig, art. cit., p. 514.

³ Il faut sur ce point donner raison à J. de Romilly lorsqu'elle affirme l'originalité de la position aristotélicienne, même si, dans le contexte où elle le souligne, l'argument qu'elle défend ne porte pas. J. de Romilly, *op. cit.*, p. 223-224.

⁴ *Pol.* III, 16, 1287b5-8.

elles qui, par l'effet du temps, facilitent l'obéissance à la loi en la rendant à la fois aisée et comprise. Le consentement que suscite l'autorité des lois coutumières est donc sûrement en grande partie lié à leur caractère ancestrale, quand bien même ce caractère ne permettrait pas, moralement ou politiquement, d'en justifier le bien fondé. Car, pour faire advenir une forme pleine et entière d'obéissance à la loi, il paraît nécessaire de laisser la possibilité aux individus qui s'y conforment d'en saisir, avec le temps, la valeur et le bien fondé. Une telle vertu ne paraît pouvoir advenir en l'âme des individus que dans un temps long, c'est-à-dire dans une situation politique stable dans laquelle les lois ne changent pas au gré des caprices et des passions des gouvernants. On comprend mieux alors, dans le contexte, le caractère très aristotélicien d'un des arguments déployés contre le réformisme, car il semble bien en effet que « la loi n'a d'autre force, pour se faire obéir, que l'usage, lequel n'advient pas sans un certain laps de temps, de sorte que passer facilement des lois existantes à d'autres lois nouvelles, c'est rendre infirme la puissance de la loi. ὁ γὰρ νόμος ἰσχύον οὐδεμίαν ἔχει πρὸς τὸ πείθεσθαι παρὰ τὸ ἔθος, τοῦτο δ' οὐ γίνεται εἰ μὴ διὰ χρόνου πλῆθος, ὥστε τὸ ῥαδίως μεταβάλλειν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων νόμων εἰς ἑτέρους νόμους καινοὺς ἀσθενῆ ποιεῖν ἐστὶ τὴν τοῦ νόμου δύναμιν. »¹

A quelles conditions, malgré le contexte dialectique, cet argument peut-il alors être considéré comme authentiquement aristotélicien ? J. Brunschwig affirme qu'il n'est qu'une simplification outrancière et unilatérale d'une position qui pourrait être aristotélicienne. Selon lui elle néglige de souligner que l'obéissance à la loi est également fonction de la force déployée par la cité et de son utilité sociale reconnue qui susciterait ainsi le consentement des citoyens. Il a en partie raison dans la mesure où pour la plupart des gens – οἱ πολλοί – c'est bien la puissance coercitive de la loi qui les fait obéir à ses prescriptions. Mais ce type d'obéissance est-il l'obéissance qu'Aristote évoque dans ce texte ? En effet si l'on estime que la véritable obéissance – celle que recherche le législateur – est une obéissance vertueuse car consentie, et non pas une obéissance contrainte, mécanique et servile, il faut alors aussi considérer que l'habitude évoquée ici est bien plus qu'une habitude mécanique et servile qui consisterait en la simple répétition irréfléchie d'actes contraints. Or l'habituade aristotélicienne, nous l'avons déjà établi, est effectivement bien plus que cela. Elle est le lieu de l'existence humaine qui, au sein de la pratique, permet d'approfondir et de saisir le sens de l'action dans son immanence même. Mais, pour qu'un tel approfondissement puisse avoir lieu, et que soient mises en place des dispositions susceptibles de l'opérer, encore faut-il que les structures pédagogiques, institutionnelles et politiques soient elles-mêmes stables. Car la modification, substantielle ou

¹ *Pol.* II, 8, 1269a20-24.

non, des normes risque toujours de mettre en péril la dynamique de la mise en place des dispositions habituelles et de la vertu elle-même. En effet, comment établir en soi une disposition courageuse si la norme politique qui en fixe la fin et les moyens adéquats pour l'atteindre est elle-même changeante ? La manière dont Aristote assimile les constitutions et les modes de vie des citoyens permet de le confirmer. C'est bien l'ordre légal et la conception de la vie bonne que la constitution exprime qui sont en grande partie responsables du caractère de la cité, « car la constitution, c'est une sorte de vie pour une cité. ἡ γὰρ πολιτεία βίος τίς ἐστι πόλεως. »¹ En imprimant aux individus un comportement habituel politiquement et moralement déterminé, l'éducation que met en place le législateur soutient littéralement le régime, contribue à sa stabilité, et rend possible, avec le temps, une conformation volontaire et comprise des individus à l'autorité qui en est la source.

Comment expliquer alors l'affirmation de la nécessité du temps et de la stabilité dans l'*EN* et dans les deux derniers livres de la *Politique* par rapport au peu de considération qu'Aristote apporterait pour la stabilité de la loi en elle-même sur la question de l'innovation politique ? La difficulté surgit du fait que, dans l'*EN* et les deux derniers livres de la *Politique*, dans lesquels se déploient la majorité des réflexions aristotéliennes sur l'éducation et son rapport à la loi, Aristote pense la loi, et sa fonction pédagogique dans l'établissement de la vertu, indépendamment des formes politiques que revêt la cité. En ce sens ces analyses se situent *en-deçà* de la politique constitutionnelle. Cela ne veut pas dire – nous l'avons suffisamment établi – que la démarche aristotélienne n'est pas une démarche politique. Mais là où l'*EN* réfléchit au bien humain indépendamment – non pas de la vie en cité – mais des formes constitutionnelles diverses, la *Politique*, elle, en pense la réalisation proprement politique. Et en proposant non pas un régime idéal, mais bien un système pédagogique, les livres VII et VIII de la *Politique* nous paraissent relever de la même perspective. En amont de la politique constitutionnelle, ils cherchent à définir et poser des recommandations qui peuvent servir de norme à toute cité quelle que soit sa forme constitutionnelle. La question devient alors la suivante : si l'importance de la stabilité est avérée dans la vie morale, est-elle retranscrite d'un point de vue plus proprement politique, et si oui, comment ? Autrement dit, la stabilité nécessaire à la formation morale de l'individu se joue-t-elle au niveau de la loi ? de la constitution ? ou *en-deçà*, au niveau pédagogique ? On ne peut qu'invalider la dernière hypothèse dans la mesure où dans l'esprit d'Aristote c'est toujours la force publique qui doit déterminer les normes présidant à l'établissement du système pédagogique, aux moyens qu'il

¹ *Pol.* IV, 11, 1295a40-b1.

développe et aux finalités qu'il s'assigne, même au sein de la famille. En revanche la question est plus complexe pour ce qui concerne la relation entre les lois et la constitution, notamment pour les raisons évoquées précédemment. Si les lois changent, mais en gardant toujours une orientation aristocratique dans une constitution aristocratique, la vertu aristocratique sera sûrement inculquée aux individus. Cela explique d'ailleurs – nous y reviendrons – que les lois doivent être faites en gardant en tête l'esprit de la constitution, puisqu'une dissonance entre les lois et l'esprit de la constitution ne peut qu'amener à la déstabilisation, voire à la chute de cette dernière, comme Aristote souligne à de nombreuses reprises. Dans le cas d'une constitution droite, on comprend alors que la question ne se pose pas. Mais dans le cas d'une constitution déviée en revanche, le cas est tout autre. Faut-il valoriser alors une innovation coûte que coûte et penser qu'une mauvaise stabilité n'a rien de bon ? En d'autres termes Aristote défend-il, à l'opposé de sa conception du meilleur régime, le mérite relatif de la stabilité de régimes pourtant déviés ?

(c) Excellence relative et conservatisme

Pour répondre à cette question il faut réaffirmer qu'il existe réellement chez Aristote une valorisation de la stabilité des lois et des constitutions, non pas pour la valeur de cette stabilité en elle-même, ni non plus pour les effets qu'elle pourrait produire mais pour la cause dont elle est l'effet. La stabilité est en effet chez Aristote le signe du consentement – toujours en partie relatif – des citoyens et du bonheur – relatif lui aussi – dans lequel ils vivent. C'est ainsi que le premier conseil qu'il formule à l'endroit du législateur qui souhaite intervenir dans une cité afin d'en améliorer le fonctionnement concerne précisément cette stabilité : « Quelle constitution et de quelle sorte, est avantageuse pour quels gens et de quelle sorte, il faut en traiter à la suite de ce qui a été dit. On doit d'abord saisir un principe universel et le même pour toutes les constitutions : il faut que la partie de la cité qui veut maintenir la constitution soit plus forte que celle qui ne le veut pas. τίς δὲ πολιτεία τίσι καὶ ποία συμφέρει ποίοις, ἐχόμενον ἔστι τῶν εἰρημένων διελεῖν. ληπτέον δὴ πρῶτον περὶ πασῶν καθόλου ταῦτόν: δεῖ γὰρ κρεῖττον εἶναι τὸ βουλούμενον μέρος τῆς πόλεως τοῦ μὴ βουλομένου μένειν τὴν πολιτείαν. »¹ La stabilisation de la constitution est donc la première étape, préalable à toute forme d'intervention du législateur. Si la cité parvient à être relativement stable, même si cette cité est une cité dont le principe est dévié cela signifie qu'elle est en route, même timidement, vers une forme constitutionnelle droite. Car le propre des formes déviées est précisément d'avoir du mal à se

¹ *Pol.* IV, 12, 1296b13-16.

maintenir en place puisque leurs finalités ne vont pas dans le sens d'un bien commun et qu'elles mécontentent les citoyens qui finiront toujours par vouloir renverser le pouvoir et modifier les équilibres constitutionnels à leur profit. C'est ce qu'Aristote souligne lorsqu'il évoque l'oligarchie et la démocratie et les lois excessives qui risquent de les mener à leur propre disparition : « car une oligarchie ou une démocratie peuvent exister sous une forme acceptable bien qu'éloignée de celle de l'organisation excellente. Mais si l'on augmente encore plus la tendance de l'une d'elles, on aura d'abord une constitution pire, et, à la fin, plus de constitution du tout. καὶ γὰρ ὀλιγαρχίαν καὶ δημοκρατίαν ἔστιν ὥστ' ἔχειν ἰκανῶς, καίπερ ἐξεστηκυίας τῆς βελτίστης τάξεως: ἐὰν δέ τις ἐπιτείνῃ μᾶλλον ἑκατέραν αὐτῶν, πρῶτον μὲν χεῖρω ποιήσει τὴν πολιτείαν, τέλος δ' οὐδὲ πολιτείαν. »¹ Ces régimes déviés sont donc structurellement habités par une propension à la disproportion qui doit être modérée ou limitée afin que le régime lui-même ne s'autodétruit pas. En un sens aucun de ces deux régimes ne peut perdurer sans se rapprocher d'une certaine manière d'une forme de constitution droite. Car ce qui préserve la stabilité d'une cité, c'est précisément sa capacité à contenter autant que possible, les membres qui la composent pour susciter leur adhésion et leur consentement à l'ordre qu'elle établit². Et, puisque les injustices perçues sont la première cause des conflits politiques divisant la cité et menaçant son existence³, c'est bien en modérant les appétits et en luttant contre les injustices – c'est-à-dire en réformant la cité dans le sens d'un régime droit – que l'on peut à la fois garantir la stabilité du régime et l'améliorer en même temps. Aristote explique cela nettement à propos de la tyrannie : il est en quelque sorte dans l'intérêt du tyran lui-même de réformer son régime dans le sens d'une monarchie s'il souhaite maintenir son pouvoir en place : « De même, en effet, que, pour la royauté, un mode de destruction consiste à rendre son pouvoir trop tyrannique, de même le salut de la tyrannie sera de rapprocher son pouvoir de la royauté. ὥσπερ γὰρ τῆς βασιλείας εἷς τρόπος τῆς φθορᾶς τὸ ποιεῖν τὴν ἀρχὴν τυραννικωτέραν, οὕτω τῆς τυραννίδος σωτηρία τὸ ποιεῖν αὐτὴν βασιλικωτέραν. »⁴ Les gages que le tyran, le démocrate ou l'oligarque doivent donner à leurs populations sont donc à la fois la condition de possibilité du maintien en place de leur régime, mais également en un sens la condition paradoxale de possibilité de leur réforme dans le sens du bien commun. Comme l'explique

¹ *Pol.* V, 9, 1309b31-35.

² *Pol.* V, 9, 1309b14-18 : « En général, toutes les dispositions contenues dans les lois et que nous disons utiles aux constitutions sont celles-là même qui préservent les constitutions, et l'élément primordial, souvent mentionné, c'est de veiller à ce que la masse des citoyens qui adhère à la constitution soit plus forte que celle de ceux qui n'y adhèrent pas. »

³ *Pol.* V, 1 ; V, 2.

⁴ *Pol.* V, 11, 1314a33-35.

R. Curren : « For both classes to imagine their interests are protected, those interests must surely receive some actual protection, and to attach one of these classes to his government is to give it a share in rule, which is more in accordance with justice than retaining it in whole himself. »¹ L'argumentation d'Aristote part donc de la volonté égoïste du tyran de préserver son régime, mais les mesures qu'il lui intime de prendre sont l'expression d'une voie réformatrice qui va dans le sens d'un gouvernement plus juste : « Ces procédés, en effet, rendent nécessairement le pouvoir du tyran non seulement meilleur et plus enviable (par le fait qu'il commander à des gens meilleurs et non pas avilis, il ne sera pas sans cesse haï et craint), mais ils rendent aussi ce pouvoir plus durable ; de plus, le tyran sera ainsi, dans son caractère, bien disposé pour la vertu, en d'autres termes, étant à moitié honnête, il ne sera pas mauvais mais à moitié mauvais. ἐκ γὰρ τούτων ἀναγκαῖον οὐ μόνον τὴν ἀρχὴν εἶναι καλλίω καὶ ζηλωτοτέραν τῶ βελτιόνων ἄρχειν καὶ μὴ τεταπεινωμένων μηδὲ μισούμενον καὶ φοβούμενον διατελεῖν, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀρχὴν εἶναι πολυχρονιωτέραν, ἔτι δ' αὐτὸν διακεῖσθαι κατὰ τὸ ἦθος ἥτοι καλῶς πρὸς ἀρετὴν ἢ ἡμίχρηστον ὄντα, καὶ μὴ πονηρὸν ἀλλ' ἡμιπόνηρον. »² Il met ainsi d'une certaine manière le vice au service de la vertu³ en faisant en sorte que l'intérêt même du tyran aille dans le sens d'une amélioration de la situation politique et morale de la cité⁴.

Or, le moyen le plus efficace de faire perdurer une constitution dans son être, Aristote l'affirme très explicitement, c'est précisément l'éducation : « Mais le plus efficace de tous les moyens dont on a parlé pour faire durer les constitutions, et qui est aujourd'hui négligé par tous, c'est de donner une éducation conforme aux différentes constitutions. Car aucune des lois les plus utiles ne sera du moindre profit, même si elle est ratifiée par l'ensemble du corps politique, si les citoyens ne sont pas dotés de dispositions, c'est-à-dire éduqués, dans la perspective de la constitution, dans une perspective démocratique si les lois sont démocratiques, oligarchique si

¹ R. Curren, *op. cit.*, p. 102.

² *Pol.* V, 11, 1315b4-10. Pour P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 333, ces dernières lignes du chapitre onze « réinstaurent le primat de l'éthique sur le machiavélisme, par ailleurs indéniable, de l'analyse aristotélicienne. »

³ *Pol.* V, 11, 131439-40 : « il faut que le tyran agisse, ou semble agir, en jouant bien le personnage du roi. τὰ μὲν ποιεῖν τὰ δὲ δοκεῖν ὑποκρινόμενον τὸ βασιλικὸν καλῶς. » Sur cette stratégie : P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 332-333 ; P. Pellegrin, « Préface : A la périphérie du politique », in E. Bermon, V. Laurant et J. Terrel (dir.), *op. cit.*, p. 7-15, p. 14-15.

⁴ Cette logique, particulièrement visible dans les cas des régimes déviés, fonctionne également dans le cas des régimes droits. *Pol.* V, 11, 1313a18-23 : « Il est évident que, schématiquement parlant, le salut vient aux monarchies par des causes contraires à celles de leur destruction, de sorte que, si on traite de chaque sorte de monarchie, le salut pour les royautes consiste à aller vers plus de mesure. Car moins les rois ont de domaines où ils sont souverains, plus leur pouvoir dans son intégralité durera nécessairement longtemps ; eux-mêmes, en effet, deviennent moins despotiques et plus égaux dans leurs façons de vivre, et donc moins jalouxés par leurs sujets. »

elles sont oligarchiques. μέγιστον δὲ πάντων τῶν εἰρημένων πρὸς τὸ διαμένειν τὰς πολιτείας, οὗ νῦν ὀλιγοροῦσι πάντες, τὸ παιδεύεσθαι πρὸς τὰς πολιτείας. ὄφελος γὰρ οὐθὲν τῶν ὠφελιμωτάτων νόμων καὶ συνδεδοξασμένων ὑπὸ πάντων τῶν πολιτευομένων, εἰ μὴ ἔσονται εἰθισμένοι καὶ πεπαιδευμένοι ἐν τῇ πολιτεία, εἰ μὲν οἱ νόμοι δημοτικοί, δημοτικῶς, εἰ δ' ὀλιγαρχικοί, ὀλιγαρχικῶς. »¹ Il est intéressant de souligner d'emblée que l'adaptation de l'éducation à la constitution n'est pas un principe propre aux régimes droits. Dans les constitutions déviées également il est nécessaire que les principes pédagogiques inculqués soutiennent le régime en produisant chez les futurs citoyens un caractère qui va dans le sens de la stabilité et de l'unité du régime. A l'aune de cette recommandation les conseils d'Aristote aux gouvernants des régimes déviés apparaissent sous un nouveau jour : en promouvant une éducation conforme aux principes fondamentaux de leurs régimes ils contribuent paradoxalement à leur amélioration. Comme le souligne R. Curren : « Aristotle's insistence that education is important to preserving constitutions can be legitimately construed as both an appeal to constitutional health as an end compatible with the good of individual citizens, and as a direct appeal to political leader's predictable desire to stay in power. »² Aristote le précise d'ailleurs lorsqu'il spécifie la nature de cette éducation qui doit toujours être relative aux régimes : « Avoir reçu une éducation conforme à la constitution, ce n'est pas faire ce qui plaît aux oligarques ou aux partisans de la démocratie, mais ce grâce à quoi les premiers pourront gouverner oligarchiquement et les seconds être gouvernés démocratiquement. ἔστι δὲ τὸ πεπαιδεῦσθαι πρὸς τὴν πολιτείαν οὐ τοῦτο, τὸ ποιεῖν οἷς χαίρουσιν οἱ ὀλιγαρχοῦντες ἢ οἱ δημοκρατίαν βουλόμενοι, ἀλλ' οἷς δυνήσονται οἱ μὲν ὀλιγαρχεῖν οἱ δὲ δημοκρατεῖσθαι. »³ Dans cette perspective, bien éduquer démocratiquement ce n'est pas stimuler toujours plus les passions démocratiques qui risquent de détruire la cité, mais faire en sorte que la démocratie elle-même soit préservée, stable et en ce sens durable. Or pour qu'elle le soit, elle doit être habitée par une forme de modération, de justice et de vertu, qu'une bonne éducation des citoyens permet de lui imprimer. L'éducation adaptée à chaque constitution sera *in fine* celle qui en garantit la stabilité et qui permet ainsi d'en assoir la légitimité en l'améliorant autant que faire se peut, notamment au regard des circonstances particulières de la cité⁴. En ce sens, le législateur doit toujours faire preuve d'une grande prudence quand il s'agit de réformer une

¹ *Pol.* V, 9, 1310a12-18. On trouve une formulation similaire de cette idée en *Pol.* VIII, 1, 1337a11-18.

² R. Curren, *op. cit.*, p. 102.

³ *Pol.* V, 9, 1310a19-22.

⁴ R. Curren, *op. cit.*, p. 102 : « The education suitable to preserving a tyranny would thus be one suitable to a kingship, which is to say one that aims at the highest good of all the citizens: virtue and mutual trust, rather than the mistrust, impotence, and humiliation tyrants normally prefer. »

constitution de l'intérieur – mode privilégié de l'intervention du législateur pour Aristote – pour éviter que la réforme conduise en définitive à une révolution qui sera préjudiciable. Mais ici la stabilité dont il s'agit est bien une stabilité constitutionnelle qui passe nécessairement par la modification des lois qui la régissent. Le conservatisme développé dans les réflexions éthiques et pédagogiques et qui est lié à la nature de la loi devient donc semble-t-il à un niveau constitutionnel, un réformisme prudent par lequel la modification des lois dans le sens d'une stabilisation des constitutions va nécessairement – même si cela peut paraître paradoxal dans le cas de régimes déviés – dans le sens de leur amélioration. Quelle conséquence en tirer pour la question de l'innovation politique ? Qu'il est sûrement plus prudent et judicieux pour le politique de réformer les constitutions démocratiques en tant que démocraties plutôt que de faire table rase des mœurs démocratiques des citoyens en espérant que le *fiat* du législateur transformera en un instant, et par la seule force coercitive de la loi, tout ce que le temps et la stabilité de la constitution précédente ont façonné de mœurs et de vertus. Comme l'explique C. Horn : « Since people are brought up with the old laws and since their characters are deeply shaped by them, it is a great danger to revise established social rules. Aristotle's account of moral education has, to some extent at least, a "behaviorist" flavor: citizens who are raised up under a certain constitution do reflect exactly the laws and rules they followed so far. »¹ Aller radicalement contre les mœurs des citoyens c'est, pour le politique, prendre le risque que la nouvelle forme qu'il cherche à donner à la cité ne puisse s'imposer à la matière qui la constitue déjà. Or, le bon gouvernement implique non seulement que les lois soient bonnes et justes, mais aussi et avant tout que les citoyens y obéissent effectivement². Car sans cette obéissance c'est la notion même de régime politique qui vole en éclat puisque « partout où les lois ne gouvernent pas, il n'y a pas de constitution. ὅπου γὰρ μὴ νόμοι ἄρχουσιν, οὐκ ἔστι πολιτεία. »³

En ce sens l'on peut donc affirmer que les modalités de l'intervention qu'Aristote recommande au politique sont résolument conservatrices en ce qu'elles essayent, autant que possible, de préserver le régime dont il a la charge en l'améliorant. Comme le signale P. Pellegrin : « l'une des capacités principales dont le législateur aristotélicien doit faire preuve c'est celle de sauver les constitutions en leur donnant les moyens de résister aux forces qui tendent à les détruire. Le législateur doit "donner du temps au temps", et, dans le doute, plutôt conserver que bouleverser. »⁴ Ce conservatisme s'exprime aussi dans le fait qu'un ordre

¹ C. Horn, art. cit., p. 235.

² *Pol.* IV, 8, 1294a3-7.

³ *Pol.* IV, 4, 1292a32.

⁴ P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 320.

imparfait ou médiocre vaudra toujours mieux qu'une absence d'ordre¹ et que, tout comme la réforme morale des hommes, la réforme politique des cités n'advient pas en un jour. Au même titre que le législateur doit composer avec la situation politique dont il hérite et avec le caractère naturel des citoyens dont il a la charge, il ne s'agit pas pour Aristote de faire *tabula rasa* des régimes imparfaits mais bien plutôt de tenter de les mener à cette excellence qui, tout en étant relative, est pour eux un sommet². Avant de bouleverser l'ordre établi et de risquer de ruiner l'autorité pourtant si fondamentale des lois, de la constitution et des éducateurs de la cité, il s'agit donc de préserver ce qui doit l'être pour pouvoir ensuite, améliorer progressivement la cité par une action à la fois nomothétique et pédagogique³. La stabilité et la longévité d'un régime politique apparaissent donc comme des éléments déterminants de l'efficacité de la fonction pédagogique de la loi. Mais pour accomplir cette fonction éthique la loi comme la constitution dont elle contribue à définir l'orientation ont donc besoin de temps et de stabilité. P. Pellegrin a donc raison de souligner que « loin d'être indifférente à la durée de la constitution, la politique de l'excellence éthique établit une sorte de relation biunivoque entre vertu et durée. [En effet] la vertu a besoin de temps pour s'établir dans le corps civique, parce qu'elle est l'effet du fonctionnement de bonnes lois qui n'est obtenu qu'avec de la durée. Et réciproquement, si les analyses d'Aristote sur la vertu comme facteur principal du bonheur sont exactes, la vertu devrait être gage de durée, car qui voudrait changer une situation qui le rend heureux ? »⁴

Au même titre que la loi assume des fonctions différentes voire contradictoires en raison de la complexité de la nature humaine et de la richesse de ses déterminations à la fois passionnelles et rationnelles, la politique aristotélicienne conçue comme activité d'éducation et de législation est elle aussi traversée par des tensions que manifeste la valorisation paradoxale qu'Aristote opère de la stabilité constitutionnelle même dans le cas de régimes déviés. Ces

¹ R. Curren, *op. cit.*, p. 111 : « Although it would be better for the citizens of such imperfect cities to live in better cities and possess a correspondingly higher form of virtue, it is nevertheless better for them to live in stable, imperfect cities, and possess the less perfect virtue which enables them to possess, than in a state of war of no city at all. »

² Cette excellence toujours relative mais recherchée dans toutes les situations conduit P. Pellegrin à affirmer, à raison selon nous, que « Le véritable partisan de la "constitution idéale", c'est Aristote bien plus que Platon : ce dernier cantonne ses ambitions à un cas limite unique, alors qu'Aristote se propose, avec une audace qui est généralement passée inaperçue, de réaliser *partout* cette constitution la meilleure. »

³ P.-M. Morel, « Le meilleur et le convenable. Loi et constitution dans la *Politique* d'Aristote », in E. Bermon, V. Laurand et J. Terrel (dir.), *op. cit.*, p. 89-103, p. 99 : « la véritable fonction du politique ne sera, ni de construire ou de viser un modèle abstrait de cité idéale, ni de mener une politique purement pragmatique. Il devra adapter, ajuster ou faire convenir – ce sont les sens du verbe ἀρμόττω – ce qu'il sait de l'excellence absolue et des constitutions en général à ce qu'il constate dans les faits. »

⁴ P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 328.

tensions – qui nous ont amené à distinguer, pour la loi, son rôle coercitif et palliatif et sa fonction plus positivement pédagogique – résultent de la cohabitation de deux types d'excellence qui traversent toute la pensée politique du Stagirite. C'est ce qu'établit de manière très convaincante P. Pellegrin lorsqu'il distingue une excellence fonctionnelle et une excellence éthique¹. La première excellence se mesure, pour un régime comme pour une loi, à sa capacité à durer dans le temps et à promouvoir une forme, même minimale, de vie proprement humaine. Leur longévité, dans cette perspective, manifeste leur bien fondé, quand bien même le contenu moral qu'elle exprime ne le serait pas, puisqu'elle est l'expression du consentement et du bonheur relatifs des citoyens. La politique aristotélicienne est en ce sens darwinienne² puisqu'elle en vient à consacrer la valeur de la simple survie d'un régime ou d'une loi au milieu de tous les conflits qui peuvent l'amener à sa propre perte. L'excellence éthique, quant à elle, se manifeste lorsque, dans les conditions qui sont celles de la cité qu'elle organise, elle met au pouvoir des gens qui gouvernent pour l'avantage commun en conduisant les citoyens à la vertu et au bonheur. Cette excellence éthique se réalise dans le cas des constitutions droites. Or précisément, le cas de l'innovation politique et celui de l'efficacité de la fonction pédagogique de la loi se situent à la croisée de ces deux excellences, la stabilité et l'absence de changement étant à la fois la cause et l'effet de l'instauration progressive de la vertu dans le corps civique. Le fait que le principe selon lequel l'éducation doit être adapté à la constitution est évoqué à la fois au cœur des réflexions réalistes d'Aristote dans le chapitre neuf du livre cinq, mais également dans les toutes premières lignes du livre huit, dans un contexte nettement plus idéaliste, en est la meilleure preuve : « Que donc le législateur doive s'occuper avant tout de l'éducation des jeunes gens, nul ne saurait le contester. Et, en effet, dans les cités où ce n'est pas le cas, cela est dommageable à la constitution. Il faut, en effet, dispenser une éducation adaptée à chaque constitution, car les mœurs propres de chacune ont d'ordinaire pour effet à la fois de la préserver et de l'établir dès l'origine : par exemples des mœurs démocratiques dans le cas d'une démocratie, des mœurs oligarchiques dans celui d'une oligarchie. Et les mœurs les meilleures sont toujours cause d'une meilleure constitution. ὅτι μὲν οὖν τῷ νομοθέτῃ μάλιστα πραγματευτέον περὶ τὴν τῶν νέων παιδείαν, οὐδεὶς ἂν ἀμφισβητήσει: καὶ γὰρ ἐν ταῖς πόλεσιν οὐ γινόμενον τοῦτο βλάπτει τὰς πολιτείας: δεῖ γὰρ πρὸς ἐκάστην παιδεύεσθαι, τὸ γὰρ ἥθος

¹ On trouve une idée similaire dans l'ouvrage de G. Duke, *op. cit.*, p. 118. Il évoque une « double teleology » de la pensée politique du Stagirite, « according to which the polis was established for the sake of human survival or life in a more basic sense, but its ultimate goal is the realisation of the good life. The stability of regimes consequently derives normative weight from the fact that an ordered polis is a structural requirement for both individual and communal wellbeing. »

² P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 327.

τῆς πολιτείας ἐκάστης τὸ οἰκεῖον καὶ φυλάττειν εἴωθε τὴν πολιτείαν καὶ καθίστησιν ἐξ ἀρχῆς, οἷον τὸ μὲν δημοκρατικὸν δημοκρατίαν τὸ δ' ὀλιγαρχικὸν ὀλιγαρχίαν: ἀεὶ δὲ τὸ βέλτιον ἦθος βελτίονος αἴτιον πολιτείας. »¹

La considération aristotélicienne pour la stabilité constitutionnelle et la valeur intrinsèque qu'il paraît lui attribuer manifestent donc l'importance qu'il accorde à la fonction pédagogique de la loi, dans des contextes politiques dégradés comme dans des situations droites. Et dans cette perspective l'éducation adaptée à la constitution, déviée comme juste, est à la fois ce qui permet de maintenir le régime et de le redresser. Le conservatisme aristotélicien, fondé sur sa conception de la nature humaine et des moyens qui permettent son éducation, apparaît ainsi, paradoxalement, comme la condition même d'une forme de progrès moral et politique.

Conclusion partielle : l'harmonisation des facteurs

Dans le chapitre treize du septième livre de la *Politique* Aristote affirme que la vertu d'une cité n'est pas le fruit du hasard. Elle est l'œuvre de la science et le produit de la décision réfléchie d'hommes moralement excellents. Par leur activité nomothétique et pédagogique de tels hommes établissent pour l'ensemble des citoyens les normes qui permettent l'acquisition de la vertu et contribuent ainsi à l'excellence des individus et de la cité. Or, précise Aristote, les facteurs qui président à l'acquisition de la vertu en l'homme sont au nombre de trois : la nature – φύσις –, l'habitude – ἔθος – et la raison – λόγος. L'étude déployée tout au long des cinquièmes et sixièmes chapitres de notre travail a permis de comprendre la nature spécifique de ces différents facteurs et leur fonction dans l'économie générale de la production de la vertu. Or, Aristote, après avoir rappelé succinctement la part respective que prennent ces éléments dans l'établissement des dispositions morales, souligne la nécessité de leur articulation. En effet, si l'homme dans sa dimension morale et politique est à la fois marqué par des déterminations naturelles, habituelles et rationnelles, « il faut [alors] harmoniser ces facteurs entre eux. – ὥστε δεῖ ταῦτα συμφωνεῖν ἀλλήλοις. »² Et si la nature n'est que minimalement l'affaire du législateur dans la mesure où il doit, la plupart du temps, composer avec elle, l'on comprend que tout « le reste est affaire d'éducation. τὸ δὲ λοιπὸν ἔργον ἤδη παιδείας. »³ Comment l'éducation parvient-elle à harmoniser ces différents facteurs ? Et par quel modèle

¹ *Pol.* VIII, 1, 1337a11-18.

² *Pol.* VII, 13, 1332b5-6.

³ *Pol.* VII, 13, 1332a10.

Aristote pense-t-il leur articulation ? L'enjeu de ce dernier moment de la réflexion est finalement d'établir les conditions d'une éducation véritable qui permette l'acquisition d'une vertu authentique.

La nécessité de l'harmonisation des facteurs découle selon Aristote de la capacité qu'a la raison à être persuadée de ne pas agir selon sa nature ou selon ses habitudes et d'aller à leur rencontre. En effet : « les hommes font beaucoup de choses contre leurs habitudes et leur nature s'ils sont persuadés qu'il vaut mieux procéder autrement. Πολλὰ γὰρ παρὰ τοὺς ἔθισμοὺς καὶ τὴν φύσιν πράττουσι διὰ τὸν λόγον, ἐὰν πεισθῶσιν ἄλλως ἔχειν βέλτιον. »¹ Pour déterminer les modalités d'harmonisation et de consonance des facteurs de la vertu étudiés jusque-là, il convient donc tout d'abord de comprendre en quoi consiste cette persuasion. Celle-ci peut renvoyer à deux formes distinctes qui, loin de s'opposer, permettent de déployer toute la richesse de la conception aristotélicienne du λόγος, tant dans sa dimension politique que dans sa dimension pédagogique.

La première forme de persuasion à laquelle est soumis l'individu qui peut agir contre sa nature et ses habitudes renvoie à l'effet dissuasif d'un système politico-judiciaire qui « persuade » la raison, essentiellement par la crainte du châtement, qu'il doit suivre une certaine loi plutôt que de subir les conséquences d'un refus de déterminer son comportement en fonction de cette norme rationnelle en laquelle elle consiste. Refuser de se venger par soi-même, et donc ne pas céder à la passion de vengeance par la peur de la sanction que l'on encourt est une manière pour la raison d'aller contre un naturel vengeur, et la force des passions qui le portent. Dans cette perspective ce n'est pas tant la raison qui persuade que la loi, expression de la raison pratique du législateur, qui par sa dimension coercitive, emporte l'adhésion en suscitant l'obéissance de ceux sur lesquels elle a prise et autorité. Mais cette persuasion engendrée dans la crainte ne peut être l'aboutissement du processus éducatif, surtout dans le cas des individus capables de développer un niveau de vertu supérieur à celui du plus grand nombre. Car l'enjeu proprement pédagogique du point de vue de l'éducateur et du législateur est justement de parvenir à ce que l'affectivité et la raison agissent, non par parce qu'elles cèdent à une certaine forme de violence qui leur est faite, mais parce qu'elles se laissent persuader par la rationalité du discours qui s'adresse à elle.

L'étude de la fonction positivement pédagogique de la loi a permis de comprendre comment s'établit une telle persuasion. En tant qu'elle est une raison droite la loi formule pour celui qui se met à son écoute un discours. Comme pour tout discours, cette écoute est

¹ *Pol.* VII, 13, 1332b6-8.

conditionnée par une faculté de compréhension – συνέσις – qui permet qu’il soit reçu, compris, et ainsi modifie, influence et détermine le comportement d’un individu. La transposition des outils qu’Aristote déploie dans la conceptualisation du fonctionnement de son discours sur les âmes, pour l’étude de l’influence psychologique et affective de la loi sur les individus, permet ici de penser la possibilité d’une forme de συνέσις appliquée aux individus et aux dispositions dont ils doivent faire preuve pour être réceptifs à l’injonction rationnelle normative de la loi. Cette συνέσις peut donc être rapprochée de la docilité précédemment évoquée, et de la manière dont cette faculté naturelle permet une réceptivité, non pas à la seule injonction de la loi, mais à tout discours, et donc à un discours produit par le λόγος. Le λόγος dont il est ici question n’est plus la faculté intellectuelle qui ne peut être à l’origine d’aucun mouvement, mais plutôt la dimension discursive du λόγος qui se fait donc rhétorique. On peut alors, à la suite de R. Bodéüs, établir une analogie entre les conditions qui rendent possible une obéissance apaisée et consentie à la loi comme raison droite et les conditions qui permettent de saisir intelligemment le sens même des discours du Stagirite. Tout comme l’âme de l’auditeur aristotélicien doit avoir été au préalable travaillée par de bonnes habitudes, l’âme qui veut être conduite au λόγος par le νόμος doit avoir vu le tumulte de son affectivité dominé et éduqué par la force de la loi et par celle des principes pédagogiques qu’il a reçus de ses parents et de sa cité. Dans les deux cas il s’agit, pour l’auditeur comme pour le citoyen, « d’avoir discipliné, à force d’habitudes, ses appétits et ses élans passionnels de manière à pouvoir effectivement “entendre raison”. »¹ Lorsque l’éducation est rigoureusement conduite, c’est-à-dire dans le sens de la vertu, elle rend alors possible un consentement aisé, puisque rationnellement compris, à l’autorité de la loi juste². L’obéissance en devient le résultat d’une douce persuasion plutôt que d’une contrainte subie, qui consacre la dimension rhétorique du λόγος qu’exprime la loi comme raison droite. Aristote évoque d’ailleurs explicitement cette modalité de la conduite des âmes dans la cité lorsqu’il établit les deux moyens fondamentaux dont dispose tout législateur pour réformer des constitutions. Soit il contraint les citoyens par la force, soit il tâche de les persuader. Or « en employant la persuasion dès le début, et par la suite, en continuant à les persuader, on gouverne les gens avec leur consentement. ὅτε δὲ ἐξ ἀρχῆς τε πείσαντες καὶ

¹ R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 185.

² R.-A Gauthier, *La morale d’Aristote*, Paris, PUF, 1958. p.73 : « D’avoir posé en lui obéissant un acte conforme à la raison, la partie désirante devient plus capable d’obéir de nouveau à la raison et de poser de nouveau un acte conforme à la raison : la répétition d’actes finit en quelque sorte par la rationaliser : l’habitude, ἔθος, c’est à dire, la répétition des actes, lui laisse en « avoir », ἔξις, ce capital de raison, et c’est cela la vertu. »

ὑστερον πάλιν πεισθέντων ἐκόντων ἄρχουσιν αὐτῶν. »¹ Dans cette perspective l'éducation véritable – et le gouvernement juste des hommes – est fondamentalement un processus de conduite de l'homme « par le λόγος vers le λόγοϛ² », même si cette conduite est, en raison de la nature humaine, nécessairement médiatisée par le νόμος.

Cette conduite de l'homme vers la raison, expression de sa fonction propre, constitue l'aboutissement de la réalisation de sa nature. L'harmonisation des facteurs en l'homme est donc orientée par son τέλος et c'est cette perspective finale qui, en définitive, « est seule créatrice d'harmonie. »³ Pour autant cette référence au τέλος ne doit pas amener à croire que le déploiement de la rationalité puisse suffire et, en quelque sorte, évincer la nature et les habitudes. En ce sens, l'acquisition de la vertu se fera uniquement dans la conjonction de ses facteurs, et jamais de manière absolue. Car si la nature, l'habitude et la raison doivent s'unir dans la plus parfaite harmonie, Aristote précise également qu'« il se peut que la raison aussi ait fait erreur sur le principe fondamental le meilleur, et qu'on ait été pareillement induit en erreur par ses habitudes. ἐνδέχεται γὰρ διημαρτηκέναι τὸν λόγον τῆς βελτίστης ὑποθέσεως, καὶ διὰ τῶν ἐθῶν ὁμοίως ἦχθαι. »⁴ Donc la référence au τέλος, si elle est fondatrice de la manière dont doivent s'articuler la nature, l'habitude et la raison dans l'acquisition de la vertu, n'est pas pour autant une instance absolue par laquelle la raison déterminerait dans une solitude toute intellectuelle le critère éthique, la norme absolue du comportement vertueux. Dans la mesure où la raison peut s'égarer, elle doit aussi entretenir un dialogue permanent avec la nature humaine (comme, fond naturel, prédisposition et comme finalité) et les habitudes qui contribuent activement à la façonner. Cette idée d'un dialogue permanent nécessaire, d'une interaction constante entre ces trois facteurs est soulignée par le paradigme musical que déploie Aristote : « ces facteurs doivent s'unir dans la plus parfaite harmonie – Ταῦτα γὰρ δεῖ πρὸς ἄλληλα συμφωνεῖν συμφωνίαν τὴν ἀρίστην. »⁵

Cette complémentarité harmonique qu'appelle Aristote de ses vœux se manifeste tout particulièrement dans la manière dont les plaisirs de l'homme véritablement éduqué expriment une nature en quelque sorte réconciliée avec elle-même. En effet chez l'homme parfaitement juste et bon le plaisir devient la manifestation de la facilité avec laquelle l'habitude a permis à la disposition vertueuse de s'ancrer durablement dans l'être, faisant ainsi disparaître les

¹ *Pol.* V, 4, 1304b15-17.

² Pour reprendre l'expression de B. Cassin, *Aristote et le Logos. Contes de la phénoménologie ordinaire*, Paris, PUF, 1997.

³ B. Cassin, *op. cit.*, p. 57.

⁴ *Pol.* VII, 15, 1334b10-12.

⁵ *Pol.* VII, 15, 1333b9-10.

marques de contrainte qui accompagnaient la mise en place artificielle des premières dispositions morales¹. Dans cette perspective, l'aboutissement du mouvement habituel, et sa réalisation dans le cadre de l'acquisition de la vertu consisteront dans une forme de coïncidence entre le mouvement habituel et le mouvement naturel de l'être, ce dernier étant entendu non pas comme un mouvement instinctif et spontané, mais comme un mouvement préalablement réfléchi, dont le déploiement paraît spontané aux yeux d'un observateur extérieur tant sa réalisation paraît naturelle. Cette réalisation qui nécessite patience et compréhension de la force de l'habitude trouve donc son accomplissement dans une forme de naturalisation des actes vertueux, dont le plus bel indice sera le plaisir que l'on prend à les effectuer. Comme le souligne J. Lombard, au terme d'un processus pédagogique authentique « seule demeure demeure l'habitude contractée, en laquelle coïncident le bien, la raison, et le plaisir. Devant l'ensemble que forment chez un sujet de telles habitudes, le mal apparaîtra comme manquant d'attrait, contraire à la raison, déplaisant à accomplir, de sorte que la propension à l'action vertueuse sera définitivement établie et aura toutes les apparences d'une disposition spontanée. »²

En définitive, si la nature, l'habitude et la raison sont les conditions nécessaires à l'acquisition de la vertu, ce sont l'équilibre et l'harmonie qui se jouent dans cette articulation qui conditionnent le plus fortement la mise en place des dispositions vertueuses, et qui en définitive rendent effectivement vertueux. Dans cette perspective l'éducation apparaît donc comme un acheminement vers l'humanité, qui passe par la prise en considération de la dimension indéterminée, inachevée, mais aussi finalisée de la nature humaine. Cet acheminement, rendu possible par la mise en place d'une législation adaptée, peut être pensé en termes de réalisation, et repose ainsi sur une pédagogie de la persuasion plutôt que sur une pédagogie de la violence faite à l'être naturel. Cette douceur pédagogique se retrouve notamment dans la place que le plaisir peut jouer comme moteur de la vie morale, et dans le rôle déterminant qu'il joue comme signe que l'articulation des facteurs est harmonieuse. C'est en définitive cette harmonie qui est le meilleur signe de la coïncidence en l'homme de son bien, de sa nature réelle et de sa fin. La nature, l'habitude et la raison apparaissent ainsi comme les conditions nécessaires et suffisantes à la mise en place de cette coïncidence dont le législateur et le pédagogue sont les garants.

¹ *Rhét.* I, 11, 1370a12-14.

² J. Lombard, *op. cit.*, p. 61.

CONCLUSION GENERALE

« Que donc le législateur doive s'occuper avant tout de l'éducation des jeunes gens, nul ne saurait le contester. Et, en effet, dans les cités où ce n'est pas le cas, cela est dommageable à la constitution. Il faut, en effet, dispenser une éducation adaptée à chaque constitution, car les mœurs propres de chacune ont d'ordinaire pour effet à la fois de la préserver et de l'établir dès l'origine ; par exemple des mœurs démocratiques dans le cas d'une démocratie, des mœurs oligarchiques dans celui d'une oligarchie. Et les mœurs les meilleures sont toujours cause d'une meilleure constitution. ὅτι μὲν οὖν τῷ νομοθέτῃ μάλιστα πραγματευτέον περὶ τῶν νέων παιδείαν, οὐδεὶς ἂν ἀμφισβητήσειε: καὶ γὰρ ἐν ταῖς πόλεσιν οὐ γινόμενον τοῦτο βλάπτει τὰς πολιτείας: δεῖ γὰρ πρὸς ἐκάστην παιδεύεσθαι, τὸ γὰρ ἦθος τῆς πολιτείας ἐκάστης τὸ οἰκεῖον καὶ φυλάττειν εἴωθε τὴν πολιτείαν καὶ καθίστησιν ἐξ ἀρχῆς, οἷον τὸ μὲν δημοκρατικὸν δημοκρατίαν τὸ δ' ὀλιγαρχικὸν ὀλιγαρχίαν: ἀεὶ δὲ τὸ βέλτιον ἦθος βελτίονος αἴτιον πολιτείας. »¹ Dans les premières lignes du livre VIII de la *Politique*, Aristote affirme nettement que le rôle fondamental et premier du législateur est l'éducation des jeunes gens. L'éducation est en effet garante à la fois de la vertu, de la stabilité et de la pérennité de la cité. C'est sur cette fonction pédagogique de l'homme politique que nous avons fait porter l'analyse en tâchant de mettre au jour « le cercle de l'action politique² » par lequel la bonne éducation produit de bons gouvernants qui, en retour, établissent un système politique et pédagogique favorisant la diffusion de la vertu dans la cité. L'enjeu principal de notre réflexion était de déterminer les finalités de l'action du véritable politique et les modalités privilégiées de son intervention dans la cité afin de comprendre comment, pour Aristote, un homme devient vertueux.

Le premier moment de notre travail a eu pour fonction d'établir le contexte culturel, intellectuel et politique dans lequel se déploie la pensée du Stagirite. L'analyse des figures tutélaires d'Homère et des poètes a permis de reconstituer le déploiement poétique, historique et philosophique de la sensibilité morale grecque dans son rapport à la loi, et celui de la *παιδεία* qui l'a façonnée. Il est apparu que la découverte de la loi, son gouvernement et le mouvement de rationalisation de la justice ont joué un rôle déterminant dans la structuration de la vie morale des individus et des cités. En effet la codification juridique et l'établissement d'un corpus écrit de prescriptions ont contribué à former avec une puissance inédite les caractères et les esprits, consacrant la force structurellement pédagogique de la loi sur la cité. Et si la loi, expression de la justice, est l'âme de la cité, c'est alors elle qui la définit en façonnant à la fois les êtres qui en sont les membres, et les rapports sociaux et politiques que ces derniers entretiennent entre

¹ *Pol.* VIII, 1, 1337a11-18.

² P. Aubenque, art. cit., p. 144.

eux. L'éducation et la législation – que l'on retrouve unies dans la figure de Solon – sont alors apparues comme les deux volets corrélatifs d'un même processus de mise en ordre et de formation des réalités humaines. C'est *in fine* ce qui a fondé les Grecs à considérer leurs législateurs et leurs poètes comme des éducateurs.

Cette corrélation implique nécessairement que les modifications de la pensée de la loi entraînent des changements importants dans la réalité de l'éducation telle qu'elle se pratique dans la cité, et réciproquement. L'étude de la crise sophistique a permis de l'établir en mettant au jour la manière dont les turbulences traversées par la cité ont radicalement bouleversé son système pédagogique et son système légal. La montée d'une forme d'individualisme rationaliste, couplé à une critique naturaliste du positivisme de la loi, ont en effet contribué à fragiliser les figures d'autorité qui assumaient traditionnellement une fonction pédagogique, à délégitimer l'autorité de la loi et *in fine* à aggraver la crise politique qui frappait les jeunes cités-États grecques. C'est dans le contexte de cette crise que Platon formule son projet philosophico-politique d'une science du gouvernement susceptible de fonder la justice face à la relativité des lois positives. Cette refondation, par laquelle le savoir, la vérité et la science du bien deviennent la seule source légitime de l'autorité politique, contribue également à recodifier l'éducation. En affirmant la nécessité de son caractère public, en repensant les modalités de l'éducation de l'âme et du corps et en établissant le rôle des gouvernants comme pédagogues Platon articule d'une manière inédite la législation et l'éducation au service du règne de la raison, de la vertu morale et de la justice, dans l'âme de l'individu comme dans celle de la cité.

Le projet aristotélicien s'inscrit à la fois dans la continuité et en rupture avec celui de Platon. En s'attachant à fonder une science politique qui puisse répondre à la crise politique et pédagogique de son temps, le Stagirite assume en effet l'ambition de son maître tout en critiquant les modalités que ce dernier a déployé pour y répondre. Sa critique – qui englobe, au-delà de Platon, ceux qu'il appelle « ses prédécesseurs – τῶν προγεγεστέρων¹ » – l'amène ainsi à proposer une conception renouvelée de la nature du pouvoir politique, à remettre la vertu morale au cœur de l'activité du législateur et à affirmer la nécessité d'une préoccupation commune pour l'éducation. La critique de l'économisme et du militarisme qu'il formule lui permet de réaffirmer la destination éthique de l'homme et de dégager un espace proprement politique, pensé comme lieu de la réalisation la plus haute pour la cité et ses citoyens. L'excellence humaine ne se déploie alors que dans et par la cité et nécessite, pour être atteinte, que le législateur et l'éducateur se préoccupent de formuler pour tous un système légal et

¹ EN X, 10, 1181b16.

pédagogique qui la promeuve. C'est sur cette préoccupation qu'a porté la suite de notre analyse, consacrée au sens même du projet aristotélicien.

Celui-ci ne peut être parfaitement compris si l'on perd de vue l'unité fondamentale qui structure ses réflexions exposées dans l'*Éthique à Nicomaque* comme dans la *Politique*. L'analyse de l'articulation de ces deux ouvrages a en effet permis de mettre au jour la dimension foncièrement politique de la perspective aristotélicienne et de récuser les interprétations conférant à la réflexion éthique une autonomie épistémologique. Cette affirmation a été confortée par l'étude du statut des auditeurs auxquels le Stagirite s'adresse et par l'explication du sens des conditions morales qu'il fixe pour comprendre son enseignement et en tirer profit pratiquement. Loin d'être énoncées pour rendre vertueux leurs auditeurs, les spéculations aristotéliciennes sur la cité excellente et la nature du bien humain sont conçues comme une aide théorique, une formation intellectuelle fournie aux législateurs en herbe désireux d'œuvrer pour le bien commun de leur cité. Son projet est alors apparu comme celui d'une pensée articulant une réflexion sur le gouvernement des hommes par la loi, sur l'éducation qu'un tel gouvernement présuppose tant pour les gouvernants que pour les gouvernés et sur le rôle du philosophe dans cette double perspective pédagogique et législative.

Sur ce dernier point, sur lequel a en partie porté le troisième chapitre de notre réflexion, la démarcation d'avec Platon est très nette : le philosophe ne peut et ne doit en aucun cas se substituer à l'homme politique pour gouverner la cité. Son excellence est différente de celle de l'homme prudent dont la vertu, l'expérience et la science fondent l'autorité politique. Car, si l'excellence théorique du philosophe est d'un secours non négligeable pour le législateur en herbe, le bon nomothète est bien tel en vertu de sa prudence architectonique – φρόνησις νομοθετική – et non en raison de sa σοφία. Cette dissociation relative de l'intelligence théorique et de l'intelligence pratique est un des gestes fondamentaux de la philosophie aristotélicienne en ce qu'il permet de circonscrire à la fois le rôle du philosophe politique et celui du législateur, tout en rendant possible leur collaboration dans l'entreprise d'éducation des citoyens. En contribuant à la formation du nomothète prudent le philosophe remplit finalement auprès de lui un rôle analogue à celui de l'homme politique juste qui produit, pour les âmes dont il a la charge, un système politique et pédagogique ordonné à la vertu de ses membres. Cette vertu rend ensuite possible l'établissement de lois justes en fournissant à la cité des législateurs bien éduqués, c'est-à-dire vertueux et soucieux du bien commun. En effet ce sont les deux foyers de l'action pédagogique et de l'action nomothétique qui nourrissent et instaurent dans la cité la dynamique de la vertu et du bien et qui en garantissent dans le temps l'efficacité et la pérennité. Mais pour ce faire l'activité de ceux qui sont en charge de la structuration politique de la cité et

de sa moralité doit être ordonnée à la finalité la plus éminente de l'homme, et être à même d'articuler harmonieusement le bien de l'individu et celui de la cité. Loin d'être contradictoires ces deux biens sont en réalité pour Aristote identiques en ce qu'ils coïncident dans la finalité commune qu'ils manifestent : le bonheur proprement humain.

La nature de ce bonheur – pour l'individu comme pour la cité – a fait l'objet de notre analyse dans le quatrième chapitre et a permis d'établir, malgré les différences exposées dans l'*EN* et la *Politique*, la cohérence de la position aristotélicienne. Il est apparu que la valorisation de la vie contemplative dans l'*EN* et celle de la vie pratique dans la *Politique* servent *in fine* une seule et même fin : fonder la nécessité d'une éducation libérale, conçue à la fois comme condition de possibilité d'une vie authentiquement politique – c'est-à-dire libre –, et comme fin de l'activité du nomothète et du bon gouvernant. Or cette éducation libérale semble, en retour, la condition de possibilité de l'émergence, au sein de la cité, d'individus susceptibles de consacrer leur vie à l'activité la plus libérale qui soit : celle de la pensée choisie pour elle-même. Dans cette dynamique le philosophe pourra alors activement contribuer, par ses recherches théoriques, à la formation du législateur et *in fine*, et même si c'est de manière indirecte, au bon gouvernement de la cité. L'éducation libérale est donc non seulement la condition de possibilité de l'émergence du véritable politique dans la cité mais également de celle du philosophe. La liberté qu'ils manifestent en est en effet le fruit et elle les rend aptes à assumer dans la cité, les rôles auxquels la Nature les destinait. En d'autres termes, en éduquant les citoyens dont il a la charge à la vie de loisir le nomothète garantit en quelque sorte la pérennité et la moralité de sa cité en lui fournissant des individus – philosophes et hommes d'États – dont les excellences, diverses et complémentaires, produiront les conditions et les moyens privilégiés à l'atteinte de son bien véritable. Et c'est pour cette raison fondamentale, notamment, que la παιδεία reçue est érigée par Aristote en titre légitime pour celui qui prétend gouverner. Corrélativement, bien éduquer ses concitoyens est, pour le législateur, le critère de son excellence à la fois morale et politique : « Les législateurs, en effet, cherchent à créer, chez leurs concitoyens, les habitudes qui les rendent bons et le souhait de tout législateur est celui-là. Quant à ceux qui échouent à le faire, ils ratent leur but. Et c'est là ce qui distingue un bon régime politique d'un mauvais – οἱ γὰρ νομοθέται τοὺς πολίτας ἐθίζοντες ποιοῦσιν ἀγαθοὺς, καὶ τὸ μὲν βούλημα παντὸς νομοθέτου τοῦτ' ἐστίν, ὅσοι δὲ μὴ εἴ ἀπὸ ποιοῦσιν ἀμαρτάνουσιν, καὶ διαφέρει τούτῳ πολιτεία πολιτείας ἀγαθὴ φαύλης. »¹ La mise en place d'un système politique, à travers une

¹ *EN* II, 1, 1103b3-6.

constitution et des lois, et celle d'un système pédagogique qui forme moralement et instruit intellectuellement apparaissent alors comme les deux moyens privilégiés de son action.

Ces modalités spécifiques de l'action pédagogique du législateur ont été au cœur de la dernière partie de notre travail dans laquelle il s'agissait de comprendre comment s'articulent les facteurs qu'Aristote présente au chapitre 13 du livre VII de la *Politique* comme déterminants dans la possibilité même de la vie morale et de son déploiement : la nature – φύσις –, l'habitude – ἔθος –, et la raison – λόγος. L'enjeu était notamment de déterminer les conditions de leur articulation harmonieuse par l'action conjointe du législateur et du pédagogue et sous l'autorité de la loi – νόμος. Le premier moment de notre étude a permis tout d'abord d'exposer la richesse et la complexité de la conception aristotélicienne de nature. Celle-ci est en effet apparue à la fois comme structure ontologique, comme principe téléologique, comme détermination propre à certains types anthropologiques et comme conformation individuelle. Dans le contexte éthique et politique les caractéristiques natives et finales qui la constituent paraissent jouer un rôle déterminant dans l'acquisition de la vertu, sans fournir pour autant de manière immanente les normes politiques et morales qui permettent à cette dernière de la réaliser pleinement. Marquée à la fois par son dynamisme finalisé, mais également par une forme de déficience intrinsèque, la φύσις appelle donc la παιδεία. L'étude des profils anthropologiques de la femme et de l'esclave a permis également de souligner les manifestations diverses de la nature humaine et de penser la spécificité et l'articulation des fonctions qu'Aristote leur attribue dans l'économie générale du foyer et de la cité. Toute réalisation pleine et entière de la nature de l'esclave, de la femme et de l'homme suppose ainsi une articulation harmonieuse entre les éléments naturels qui les définissent anthropologiquement et les formes politiques et pédagogiques au sein desquelles leur humanité se déploie toujours nécessairement. Là encore la παιδεία authentique – dont le maître et le législateur sont les garants – est apparue comme la voie de la réalisation la plus achevée de la nature humaine elle-même. Mais cette réalisation, par laquelle l'homme devient ce qu'il est appelé à être par nature, ne peut se faire, paradoxalement, que par des moyens artificiels. En effet si l'éducation vient parachever ce que la nature n'a pas la puissance d'accomplir, ce sont les actions volontaristes – et conjuguées – du pédagogue, du législateur et de l'individu lui-même qui permettent à l'homme de s'acheminer vers sa nature et d'accomplir vertueusement sa fonction propre.

Dans une telle dynamique l'habitude joue, selon le Stagirite, un rôle on ne peut plus déterminant. Car si c'est en jouant de la cithare que l'on devient cithariste c'est bien en agissant vertueusement que l'on ancre en soi les dispositions vertueuses correspondantes. Notre étude

de la force de l'habitude a permis de l'établir en récusant notamment la lecture étroitement mécanique d'un tel processus. En effet l'habitude morale n'est pas la simple répétition routinière et aveugle d'un acte stéréotypé mais bien le mouvement par lequel s'établit le caractère vertueux dans toute sa richesse et dans toute sa complexité et par lequel l'individu saisit, dans l'immanence de ses actes, le sens que revêt la vie morale. Pour cette raison l'acquisition précoce d'habitudes vertueuses constitue, pour les citoyens dont il a la charge, l'enjeu fondamental du législateur. Dans l'établissement de telles dispositions la fonction pédagogique de la *μίμησις* et le rôle crucial des plaisirs et des peines sont apparus nettement : ils garantissent pour le sujet la possibilité du passage d'une forme d'hétéronomie à une forme d'autonomie en permettant au sujet qui agit d'être à l'origine de ses actions et d'en saisir la valeur intrinsèque, en première personne, avant même le plein déploiement de sa raison. Ainsi les déterminations affectives, conatives et cognitives qui habitent tout processus d'habituation authentique permettent de rendre raison non seulement du progrès moral des citoyens mais également de la capacité qu'a l'éducation véritable à rendre les individus, malgré l'intervention nécessaire du législateur et de l'éducateur dès le plus jeune âge, responsables de leur état moral. Cette responsabilité se manifeste par la suite, et grâce à l'expérience, dans la capacité qu'a l'homme vertueux de déployer, au-delà d'une forme habituée de vertu de caractère, la vertu intellectuelle de prudence. L'analyse du rapport que celle-ci entretient avec la vertu éthique a permis de clarifier le rôle spécifique qu'elle joue dans l'économie de l'acte vertueux notamment dans la détermination des moyens qui permettent d'atteindre la fin qu'est la vie bonne. Corrélativement, les habitudes productrices de la vertu de caractère sont apparues déterminantes dans l'établissement de cette fin et dans la saisie des principes de la vie morale. Et c'est dans l'articulation de ces deux formes de dispositions excellentes que se loge la spécificité de la conception aristotélicienne de la rationalité de la vie pratique qui nous paraît éviter à la fois l'écueil de l'intellectualisme socratique et celui d'un anti-intellectualisme ne rendant pas compte du caractère raisonnable des actes qui constituent la trame de l'existence morale.

Le dernier moment de notre analyse a enfin mis au jour le rôle pédagogique et politique que joue la loi, conçue à la fois comme raison droite – *ὀρθὸς λόγος* – et comme expression de la raison pratique du législateur prudent. Cette fonction pédagogique, qu'assume donc par définition tout législateur, est double puisque elle apparaît à la fois dans la modération des passions qu'elle rend possible comme palliatif à l'absence de vertu et dans la manière dont elle peut, avec le temps et sous certaines conditions, mener des citoyens au déploiement d'une forme de vertu intériorisée et authentique. Or pour qu'advienne une telle forme d'excellence le

nomothète doit s'appuyer sur un système pédagogique conforme aux principes politiques qui structurent la cité dans laquelle il se déploie. Le règne de la loi juste et l'établissement d'une éducation authentique s'apportent donc, dans la théorie aristotélicienne, un soutien mutuel et dynamique en confortant le processus de diffusion de la vertu dans la cité, même auprès de ceux qui ne sont pas susceptibles de l'excellence la plus absolument achevée. La diversité des moyens politiques et pédagogiques que les gouvernants de la cité déploient répond ainsi à la diversité des profils anthropologiques et moraux qui constituent la matière sur laquelle s'exerce leur action formatrice. Pour que celle-ci soit pleinement efficace, elle doit s'inscrire dans une stabilité constitutionnelle et dans une forme de continuité temporelle qui sont à la fois la cause et l'effet de l'établissement du bien commun. En effet puisque'une hirondelle ne fait pas le printemps, et que c'est uniquement dans l'immanence de chacun des actes vertueux posés patiemment que se révèlent la norme et le sens du bien pratique, l'on comprend en quoi la réflexion philosophique d'Aristote intègre la dimension fondamentale de la temporalité à son anthropologie morale et politique.

L'excellence que représente une vie pleinement achevée pour l'individu réside alors dans l'atteinte de son bien propre. Celui-ci coïncide avec celui de sa cité, et se manifeste dans la capacité qu'il a à être, non seulement pour lui, mais également pour tous ceux dont il a charge d'âme, la source qui incarne parfaitement la vertu et formule avec justice la loi. La réalisation de la vertu la plus parfaite pour l'individu consiste donc en définitive à être la cause de la bonne éducation de tous à travers l'établissement d'un système constitutionnel droit qui en est, politiquement, juridiquement et pédagogiquement à la fois la condition et le garant. L'éducation libérale ordonnée au bien commun, qui seule rend possible une telle situation constitutionnelle, est en définitive au fondement de la vertu et de l'autorité du véritable politique dont Aristote se veut le professeur. Face à la crise que traverse la cité et en réponse à celle de son maître, c'est donc bien une solution à la fois pédagogique et nomothétique que le Stagirite propose en articulant « les mœurs, la philosophie et les lois – τοῖς ἔθεσι καὶ τῇ φιλοσοφίᾳ καὶ τοῖς νόμοις¹ ». Seule cette articulation harmonieuse peut en effet promouvoir les formes diverses de l'excellence humaine et assurer à la cité et à l'homme d'atteindre leur fin commune qu'est le bonheur.

¹ *Pol.* II, 5, 1263b39-40.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES PRIMAIRES

ARISTOTE

Œuvres complètes

- BARNES, Jonathan, *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, Princeton, Princeton University Press, [1984], 1995.
- BEKKER, Immanuel, et GIGON, Olof, *Aristotelis Opera, Fragmenta, Scholia, Index Aristotelicus*, 5 vol., Berlin, De Gruyter, 1961.
- BODÉÛS, Richard (dir.), Aristote, *Œuvres. Éthique, Politique, Rhétorique, Poétique, Métaphysique*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2004.
- PELLEGRIN, Pierre (dir.), Aristote, *Œuvres complètes*, Flammarion, Paris, 2014.
- RACKHAM, Harris, (ed.) *Aristotle: in twenty-three volumes. XXI. Politics*, Cambridge, Harvard University Press, Londres, W. Heinemann, « The Loeb classical library », [1932], 1977.
- RHYS, Robert, *The Works of Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1946.

La Politique

- AUBONNET, Jean, Aristote, *La Politique*, 5 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1960-1989.
- BAKER, Ernest, Aristote, *Politics*, trad., intro., et notes d'E. Barker, Oxford, Oxford University Press, [1946], 1962.
- JOWETT, Benjamin, *The Politics of Aristotle*, 2 vol., Oxford, Oxford Clarendon Press, 1885.
- KEYT, David, Aristote, *Politics Books V and VI*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- KRAUT, Richard, *Aristotle's Politics Books VII and VIII*, Oxford, Clarendon Aristotle Series, 1998.
- LORD, Carnes, *Aristotle's Politics*, translated and with an Introduction Notes and glossary, 1 vol., Chicago, London, University of Chicago Press, 1984.
- NEWMAN, William Lambert, Aristote, *The Politics*, 4 vol., Oxford, Clarendon press, 1887-1902.
- PELLEGRIN, Pierre, Aristote, *Les Politiques*, nouvelle édition, Paris, GF-Flammarion, 2015.
- RACKHAM, Harris, Aristote, *Politics*, édition révisée, Cambridge Massachusetts, Londres, Harvard University Press, [1932], 2003.
- REEVE, Charles David Chanel, Aristote, *Politics*, Indianapolis, Cambridge, Hackett Publishing Company, 1998.
- SAUNDERS, Trevor J., Aristote, *Politics books I and II*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- SCHLOSSER, Johann Georg, *Politik Und Fragment Der Oeconomik*, Lübeck und Leipzig, Friedrich Bohn, 1798.
- SCHÜTRUMPF, Eckart, Aristoteles, *Politik*, 4 vol., Berlin, Akademie Verlag, 1991-1996.
- SIMPSON, Peter, *The Politics of Aristotle*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1997.
- SUSEMIHL, Franz, HICKS, Robert Drew, *The Politics of Aristotle*, London, Macmillan & Co. 1894.

Les Éthiques

- BLOCH, Olivier et LEANDRI, Antoine, Aristote, *Éthique à Eudème*, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

- BODEÛS, Richard, Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, GF-Flammarion, 2014.
- BROWNE, Robert William, *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, London, George Bell & Sons, 1853.
- BURNET, John, Aristote, *The Ethics*, Londres, Methuen & Co, 1900.
- BYWATER, Ingram, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford, Clarendon Press, [1894], 2010.
- CRISP, Roger, Aristote, *Nicomachean Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- DECARIE, Vianney, Aristote, *Ethique à Eudème*, Paris, Vrin, 1978.
- GAUTHIER, René Antoine, et JOLIF, Jean-Yves, Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*, Paris, B. Nauwelaerts, [1958-1959], 1970.
- GRANT, Alexander, *The Ethics of Aristotle*, London, Longmans, Green, 1885.
- GREENWOOD, Leonard, *Aristotle, Nicomachean Ethics Book VI*, Cambridge, Cambridge University Press, [1909], 1973.
- NATALI, Carlo, *Etica Nicomachea*, Rome, Laterza, 1999.
- RACKHAM, Harris, Aristote, *The Nicomachean Ethics*, Ware, Wordsworth, 1996.
- RODIER, Georges, *Aristote. Ethique à Nicomaque. Livre X, accompagné d'éclaircissements*, Delagrave, Paris, 1897.
- ROWE, Christopher James, Aristote, *Nicomachean Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- SUSEMIHL, Franz, et Apelt, Otto, Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, Leipzig, Teubner, [1880], 1912.
- TRICOT, Jules, Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1967.

Autres œuvres du corpus

- BODEÛS, Richard, Aristote, *De l'âme*, Paris, GF-Flammarion, [1993], 2010.
- BRUNSCHWIG, Jacques, Aristote, *Topiques*, liv. I-IV, Paris, Les Belles Lettres, [1967], 2009.
- BRUNSCHWIG, Jacques, Aristote, *Topiques*, liv. V-VIII, révisé par M. Rashed, Paris, Les Belles Lettres, 2007.
- CHIRON, Pierre, Aristote, *Rhétorique*, Paris, GF-Flammarion, 2007.
- CRUBELLIER, Michel, Aristote, *Premiers Analytiques – Organon III*, Paris, GF-Flammarion, 2014.
- HAUSSOULIER, Bernard, et MATHIEU, Georges, Aristote, *Constitution d'Athènes*, introduction de C. Mossé, coll. *Classiques en poche*, Paris, Les Belles Lettres, [1922], 2003.
- JAULIN, Annick, Aristote, *Métaphysique*, Paris, GF-Flammarion, 2008.
- MOREL, Pierre-Marie, Aristote, *Petits traités d'histoire naturelle*, Paris, GF-Flammarion, 2000.
- PELLEGRIN, Pierre, Aristote, *Seconds Analytiques – Organon IV*, Paris, GF-Flammarion, [2005], 2016.
- PELLEGRIN, Pierre, *Histoire des Animaux*, Paris, GF-Flammarion, 2017.
- PELLEGRIN, Pierre, *Les Parties des Animaux*, Paris, GF-Flammarion, 2011.
- PELLEGRIN, Pierre, *Physique*, Paris, GF-Flammarion, 2000.
- TRICOT, Jules, Aristote, *La Métaphysique*, 2 vol., Paris, Vrin, 1986.
- TRICOT, Jules, Aristote, *Les Premiers Analytiques – Organon III*, Paris, Vrin, 1936.
- TRICOT, Jules, Aristote, *Les Seconds Analytiques – Organon IV*, Paris, Vrin, 1938.
- MOREL, Pierre-Marie, Aristote, *Le mouvement des animaux*, suivi de *La locomotion des animaux*, index des traités biologiques par P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2013.

AUTEURS ANTIQUES

- ANTIPHON, *Discours suivis des Fragments*, L. Gernet, Paris Les Belles Lettres, [1923], 1989.
- ARISTOPHANE, *Œuvres*, V. Coulon, trad. H. Van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 5 vol., 1954-2002.
- CICERON, *De Oratore*, trad. E. Courbaud, Paris, Les Belles Lettres, 3 vol., [1922], 2019.
- DUMONT, Jean-Paul (éd.), *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, 1988.
- ESCHYLE, *Agamemnon, Les Choéphores, Les Euménides*, trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, [1983], 2004.
- HERODOTE, *Histoires*, P.-E. Legrand (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 11 vol., 1932-1955.
- HESIODE, *Théogonie. Hymnes homériques*, J.-L. Backès (éd.), Paris, Gallimard, 2001.
- HESIODE, *Théogonie. Les travaux et les jours. Le bouclier*, trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, [1944], 2002.
- HOMERE, *L'Illiade*, trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 4 vol., 1937-1938.
- HOMERE, *L'Odyssée*, trad. V. Bérard, Paris, Les Belles Lettres, 4 vol., 1924-1925.
- ISOCRATE, *Discours*, trad. G. Mathieu, E. Drémond, Paris, Les Belles Lettres, [1928], 1972-1987.
- PLATON, *La République*, G. Leroux (éd.), Paris, Flammarion, 2002.
- PLATON, *Lois*, L. Brisson, J.-F. Pradeau (éd.), Paris, Flammarion, 2 vol. 2006.
- PLATON, *Gorgias*, trad. M. Canto-Sperber, Paris, GF-Flammarion, 2018.
- PLATON, *Œuvres Complètes*, L. Brisson (dir.), Paris, Flammarion, 2011.
- PLUTARQUE, *Vies parallèles, t. III. Périclès-Fabius Maximus, Alcidiade, Coriolan*, trad. E. Chambry et R. Flacelière, Paris, Les Belles Lettres, [1964], 2012.
- PINDARE, *Œuvres*, trad. A. Puech, Paris, Les Belles Lettres, 4 vol., 1923-1921.
- PRADEAU, Jean-François (dir.), *Les sophistes : écrits complets*, Paris, Flammarion, 2 vol., 2009.
- ROBIN, Léon, *Platon, Œuvres Complètes*, avec la collaboration de J. Moreau, 2 vol. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1950.
- Solon the Athenian, the poetic fragments*, M. Noussia-Fantuzzi, Leiden-Boston, Brill, 2010.
- SOPHOCLE, *Tragédies*, A. Dain, trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1964.
- THEOGNIS, *Poèmes élégiaques*, trad. J. Carrière Paris, Les Belles Lettres, 1948.
- THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponnèse*, D. Roussel (éd.), Paris, Gallimard, 1964.
- VOILQUIN, Jean, *Les penseurs grecs avant Socrate, de Thalès de Milet à Prodicos*, Paris, Garnier Flammarion, 1964.
- XENOPHON, *Constitution des Lacédémoniens ; Agésilas ; Hiéron ; suivi de Constitution des Athéniens* par Pseudo-Xénophon, trad. M. Casevitz, Paris, Les Belles Lettres, 2008.
- XENOPHON, *Le Banquet ; L'Apologie de Socrate*, trad. F. Ollier, Paris, Les Belles Lettres, [1961], 2018.

SOURCES SECONDAIRES SUR ARISTOTE

OUVRAGES COLLECTIFS

- ALBERTI, Antonina M. (ed.), *Studi sull'etica di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 1990.
- ANAGNOSTOPOULOS, Georgios (ed.), *A Companion to Aristotle*, Oxford, Blackwell, 2009.
- ANTON, John, PREUS, Anthony, (eds), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. 2, Albany, New York SUNY Press, 1983.

- AUBENQUE, Pierre, TORDESILLAS, Alonso (éd.), *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
- AUFDERHEIDE, Joachim, BADER, Ralf M. (eds.), *The Highest Good in Aristotle and Kant*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- BALOT, Ryan K. (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009.
- BAR-ON, Bat-Ami (ed.), *Engendering Origins: Critical Feminist Readings in Plato and Aristotle*, Albany, State University of New York Press, 1994.
- BARNES, Jonathan (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- BARNES, Jonathan, SCHOFIELD, Malcolm, SORABJI, Richard, (eds.) *Articles on Aristotle. Vol. I: Science*, London, Duckworth, 1975.
- , (eds.), *Articles on Aristotle. Vol. 2: Ethics and Politics*, New York, St Martin's Press, 1978.
- BÉNATOUIL, Thomas, BONAZZI, Mauro, *Theoria, Praxis and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*, Leiden-Boston, Brill, 2012.
- BERMON, Emmanuel, TERREL, Jean, LAURAND, Valéry (éd.) *Politique d'Aristote - Famille, régimes, éducation*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2011.
- BESNIER, Bernard, MOREAU, Pierre-François, RENAULT, Laurence, (éd.), *Les Passions Antiques et Médiévales*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003.
- BOURBON, Marion, LAURAND, Valéry, LOCKWOOD, Thornton, *Polis*, vol. 36, n° 1, 2019, Special Issue, « Aristote, *Politique* VII : La constitution "selon nos vœux" ».
- CARR, David, ARTHUR, James, KRISTJÁNSSON, Kristján (eds.), *Varieties of Virtue Ethics*, London, Palgrave Macmillan, 2017.
- CARR, David, STEUTEL, Jan, (eds), *Virtue Ethics and Moral Education*, London, Routledge, 1999.
- CHAPPELL, Timothy (ed.) *Values and Virtues: Aristotelianism in Contemporary Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- CHATEAU, Jean-Yves (dir.), *La Vérité Pratique : Aristote Éthique à Nicomaque, Livre VI*, Paris, Vrin, 1997.
- COOPER, John M. (ed.), *Knowledge, nature, and the Good: Essays on Ancient Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 2009.
- DESLAURIERS, Marguerite, DESTRÉE, Pierre (eds.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, New York, Cambridge University Press, 2013.
- DESTRÉE, Pierre et ZINGANO, Marco (eds.), *Theoria: Studies on the Status and Meaning of Contemplation in Aristotle's Ethics*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2013.
- DEVEUREUX, Daniel, PELLEGRIN, Pierre (éd.), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Paris, Éditions du CNRS, 1990.
- ENGSTROM, Stephen, WHITING, Jennifer (eds.), *Aristotle, Kant and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- EVERSON, Stephen (ed.) *Ethics. Companions to Ancient Thought – Vol. 4*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- FREELAND, Cynthia A. (ed.), *Feminist Interpretations of Aristotle*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1998
- GENTZLER, Jyl (ed.), *Method in Ancient Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- GIARDINA, Giovanna R. (ed.), *Le emozioni secondo i filosofi antichi*, Atti del Convegno Nazionale (Siracusa, 10-11 maggio 2007), CUECM, Catania, 2008.
- GOTTHELF, Allan, LENNOX, James G. (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

- GÜREMEN, Refik, JAULIN, Annick (dir.), *Aristote, L'animal politique*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2017.
- HÄHNEL, Martin (ed.), *Aristotelian Naturalism. A research Companion*, Springer International Publishing, 2020.
- HENRY, Devin, NIELSEN, Karen Margrethe (eds.), *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- KEIL, Geert, KREFT, Nora, (eds.), *Aristotle's Anthropology*, New York, Cambridge University Press, 2019.
- KEYT, David, MILLER Jr, Fred D. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford, Basil Blackwell, 1991.
- KRAUT, Richard, SKULTETY, Stephen (eds.), *Aristotle's Politics – Critical Essays*, London, Rowman & Littlefield, 2005.
- LENNOX, James G., Bolton, Robert (eds.), *Being, Nature and Life in Aristotle: Essays in Honor of Allan Gotthelf*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- LISI, Francisco, (ed.), *The Ways of Life in Classical Political Philosophy*, Sankt Augustin: Akademie-Verlag, 2004.
- LOCKWOOD, Thornton, SAMARAS, Thanassis (eds.), *Aristotle's Politics: A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- LORD, Carnes, O'CONNOR, David K. (eds.), *Essays on the foundations of Aristotelian Political Science*, Berkeley, University of California Press, 1991.
- MASI, Francesca Guadalupe, MASO, Stephano (eds.), *Fate, Chance and Fortune in Ancient Thought*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 2013.
- MCDOWELL, John (ed.), *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998.
- MILLER, Jon (ed.), *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- MOREL, Pierre-Marie, (dir.), *Aristote et la notion de nature*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1997.
- O'MEARA Dominic, J. (ed.), *Studies in Aristotle*, Washington, The Catholic University of America Press, 1981.
- PAKALUK, Michael, PEARSON, Giles (eds.), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- PANAGIOTOU, Spiro (ed.), *Justice, Law and Method in Plato and Aristotle*, Edmonton, Academic Printing and Publishing, 1987.
- PATZIG, Günther (ed.), *Aristoteles Politik. Akten des XI. Symposium Aristotelicum*. Göttingen, Vandenhoech & Ruprecht, 1990.
- POLANSKY, Ronald (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- RASMUSSEN, Douglas, DEN UYL, Douglas (eds.), *Liberty and Nature: An Aristotelian Defense of Liberal Order*, LaSalle, IL, Open Court Press, 1991.
- REIS, Burkhard, HAFFMANS, Stella (ed.), *The Virtuous Life in Greek Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- ROMEYER-DHERBEY, Gilbert, AUBRY, Gwenaëlle (dir.), *L'excellence de la vie. Sur l'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote*, Paris, Vrin, 2002.
- RORTY, Amélie Oksenberg (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1980.
- , (ed.), *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- , (ed.), *Philosophers on Education*, London, Routledge, 1998.
- RUSE, Michael, MAIENSCHIEIN, Jane (eds.), *Biology and the Foundations of Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

- SHIELDS, Christopher (ed.), *The Blackwell Guide to Ancient Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishing, 2002.
- , (ed.), *The Oxford Handbook of Aristotle*, New York, Oxford University Press, 2012.
- SINACOEUR, Mohammed Allal, (dir.), *Penser avec Aristote*, Paris, Erès, 1991.
- STERN-GILLET, Suzanne, CORRIGAN, Kevin (eds.), *Reading Ancient Texts, II: Aristotle and Neoplatonism. Essays in Honor of D. O'Brien*, Leiden & Boston, Brill, 2007.
- WIANS, William Robert (ed.), *Aristotle's Philosophical Development*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield, 1996.

OUVRAGES INDIVIDUELS

- ACHTENBERG, Deborah, *Cognition of Value in Aristotle's Ethics*, Albany, SUNY Press, 2000.
- ALLAN, Donald James, *The Philosophy of Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 1951.
- ANDO, Takatura, *Aristotle's Theory of Practical Cognition*, Kyoto, Selbstverlag, 1958.
- ANGIER, Tom, *Technê in Aristotle's Ethics: Crafting the Moral Life*, London, Bloomsbury Academic, 2010.
- AUBENQUE, Pierre, *La Prudence chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
- , *Problèmes aristotéliens – Philosophie pratique*, Paris, Vrin, 2011.
- , *Problèmes aristotéliens – Philosophie théorique*, Paris, Vrin, 2011.
- AUBRY, Gwenaëlle, *Dieu sans la puissance, Dunamis et Energeia chez Aristote et chez Plotin*, Paris, Vrin, 2006.
- BARRACHI, Claudia, *Aristotle's Ethics as First Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- BATES, Clifford Angell, *Aristotle's « Best Regime »*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2003.
- BERRYMAN, Sylvia, *Aristotle on the Sources of the Ethical Life*, Oxford, Oxford University Press, 2019.
- BIEN, Günther, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg-München, Verlag Karl Alber, 1973.
- BODEÛS, Richard, *Le Philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.
- , *Politique et philosophie chez Aristote. Recueil d'études*, Namur, Société des Études Classiques, 1991.
- , *Aristote, la justice et la cité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.
- , *Le véritable politique et ses vertus selon Aristote*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2004.
- BOSTOCK, David, *Aristotle's Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- BRAUN, Edmund, *Aristoteles und die Paideia: besorgt und übersetzt von Edmund Braun*, Paderborn, F. Schöningh, 1974.
- BROADIE, Sarah, *Ethics with Aristotle*, New York, Oxford University Press, 1991.
- BURNET, John, *Aristotle on Education*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903.
- BURNS, Tony, *Aristotle and Natural Law Theory*, London, Bloomsbury, 2011.
- CAMBIANO, Giuseppe, *Come nave in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*, Roma-Bari, Laterza & Figli, 2016.
- CASSIN, Barbara, *Aristote et le Logos. Contes de la phénoménologie ordinaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- CHAPPELL, Timothy, « "Naturalism" in Aristotle's Political Philosophy », in R. K. Balot (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, p. 382-398.

- , *Values and Virtues: Aristotelianism in Contemporary Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- CHERNISS, Harold, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1944.
- CHERRY, Kevin, *Plato, Aristotle, and the Purpose of Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- CHUSKA, Jeff, *Aristotle's Best Regime: A reading of Aristotle's Politics VII, 1-10*, Lanham, MD, University Press of America, 2000.
- CLARK, Stephen, *Aristotle's Man: Speculations Upon Aristotelian Anthropology*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1975.
- CONNELL, Sophia Margaret, *Aristotle on Female Animals. A Study of the Generation of Animals*, Cambridge University Press, 2016.
- COOPER, John, *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- , *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge, Harvard University Press, 1975.
- CURREN, Randall, *Aristotle on the necessity of public education*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000.
- CURZER, Howard, *Aristotle and the Virtues*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- DAVIDSON, Thomas, *Aristotle and Ancient Educational Ideals*, New York, Charles's Scribner's Sons, 1892.
- DAVIS, Michael, *The Politics of Philosophy: A commentary on Aristotle's Politics*, Lanham MD, Rowman & Littlefield, 1996.
- DEFOURNY, Maurice, *Aristote et l'éducation*, Louvain, Institut supérieur de philosophie, 1919.
- , *Aristote – Études sur la Politique*, Paris, Bibliothèque des Archives de philosophie, G. Beauchesne, 1932.
- DONINI, Pierluigi, *Aristotle and Determinism*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2009.
- DUKE, George, *Aristotle and Law – The Politics of Nomos*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.
- DÜRING, Ingemar, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkes*, Heidelberg, Carl Winter, 1966.
- ENGBERG-PEDERSEN, Troels, *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford, Oxford University Press, 1983.
- FERGUSON, John, *Aristotle*, Boston, Twayne, 1972.
- FILMER, Robert, *Observations upon Aristotle's Politiques Touching Forms of Government*, in P. Laslett (ed.), *Patriarcha and the Other Political Writings of Sir Robert Filmer*, Oxford, Oxford University Press, 1949, p. 200-201.
- FORTENBAUGH, William, *Aristotle*, New York, Harper and Rowe, 1975.
- FRAISSE, Jean-Claude, *Aristote – Anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1976.
- FREUDENTHAL, Gad, *Aristotle's Theory of Material Substance. Heat and Pneuma, Form and Soul*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- GASTALDI, Silvia, *Bios Hairetotatos – Generi di vita e felicità in Aristotele*, Naples, Bibliopolis, 2003.
- GAUTHIER-MUZELLE, Marie-Hélène, *Aristote et la juste mesure*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- GÜREMEN, Refik, « L'homme, le plus politique des animaux : essai sur *Les Politiques* d'Aristote, livre I, chapitre 2 », *Philosophie*, Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2013.
- HAMBURGER, Max, *Morals and law: The Growth of Aristotle's Legal Theory*, New Haven, Yale University Press, 1951.

- HARDIE, William, Francis, Ross, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1980.
- HOURLAKIS, Antoine, *Aristote et l'éducation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- HOWIE, George, *Aristotle on Education*, London, The Macmillan Company, 1968.
- HUTCHINSON, Douglas, S., *The Virtues of Aristotle*, London, Routledge and Kegan Paul, 1986.
- IMPARA, Paolo, *L'educazione come etica politica*, Milan, B. Mondadori, 2007.
- IRWIN, Terrence Henry, *Aristotle's First Principles*, Oxford, Clarendon Press, 1988.
- JAEGER, Werner, *Aristotle. Fundamentals of the History of his Development*, Oxford, Oxford University Press, 1948.
- JAFFA, Harry, *Thomism and Aristotelianism*, Chicago, University of Chicago Press, 1952.
- JOHNSON, Monte Ransome, *Aristotle on Teleology*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- KAMP, Andrea, *Die Politische Philosophie des Aristoteles und ihren metaphysischen Grundlagen*, Freiburg, Alber, 1985.
- KENNY, Anthony, *Aristotle on the Perfect Live*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1992.
- KRAUT, Richard, *Aristotle on the Human Good*, Princeton, Princeton University Press, 1991.
———, *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- KRISTJÁNSSON, Kristján, *Aristotle: Emotions and Education*, Aldershot, Ashgate, 2007.
- KULLMANN, Wolfgang, *Aristoteles und die modern Wissenschaft*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1998.
- LABARRIERE, Jean-Louis, *L'Intelligence et la Vie des Animaux selon Aristote*, Thèse de doctorat en Philosophie, E.H.E.S.S., Paris, 1998.
- LÄNNSTRÖM, Anna, *Loving the Fine: Virtue and Happiness in Aristotle's Ethics*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 2006.
- LEAR, Jonathan, *Aristotle: The Desire to Understand*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- LENOX, James, G., *Aristotle's Philosophy of Biology: Studies in the Origins of Life Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- LEUNISSEN, Mariska, *Explanation and Teleology in Aristotle's Science of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
———, *From Natural Character to Moral Virtue in Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- LLOYD, Geoffrey, Ernest, Richard, *The Growth and Structure of his Thought*, London, Cambridge University Press, 1968.
- LOENING, Richard, *Die Zurechnungslehre des Aristoteles*, Hildesheim, Georg Olms, 1903.
- LOMBARD, Jean, *Aristote - Politique et éducation*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- LORD, Carnes, *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1982.
- MAYHEW, Robert, *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1997.
———, *The Female in Aristotle's Biology: Reason or Rationalization*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.
- MERKER, Anne, *Une morale pour les mortels – L'éthique de Platon et d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 2011.
- MEYER, Susan, Sauvé, *Aristotle on Moral Responsibility*, Oxford, Blackwell, 1993.
- MILLER JR., Fred, *Nature Justice and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- MONAN, J. Donald, *Moral Knowledge and its methodology in Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

- MONTEILS-LAENG, Laetitia, *Agir sans vouloir – Le problème de l'intellectualisme moral dans la philosophie ancienne*, Paris, Classiques Garnier, 2014.
- MOREL, Pierre-Marie, *Aristote : une philosophie de l'activité*, Paris, Flammarion, 2003.
- , *La Nature et le Bien. L'éthique d'Aristote et la question naturaliste*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2021.
- MORSINK, Johannes, *Aristotle on the Generation of Animals: A philosophical Study*, Washington, DC, University Press of America, 1982.
- MULGAN, Richard Grant, *Aristotle's Political Theory*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1977.
- NAGLE, Brendan D. *The Household as the Foundation of Aristotle's Politics*, New York, Cambridge University Press, 2006.
- NATALI, Carlo, *L'action efficace. Études sur la philosophie de l'action d'Aristote*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2004.
- , *La saggezza di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 1989.
- NICHOLS, Mary P., *Citizens and Statesmen. A Study of Aristotle's Politics*, Savage, Maryland, 1992.
- NUYENS, François, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, Institut de Philosophie, 1948.
- ONCKEN, Wilhelm, *Die Staatslehre des Aristoteles in historisch-politischen Umrissen: ein Beitrag zur Geschichte der hellenischen Staatsidee und zur Einführung in die aristotelische Politik*, Leipzig, W. Engelmann, 1870-1875, vol. I.
- PAKALUK, Michael, *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- PANGLE, Lorraine Smith, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- PELLEGRIN, Pierre, *L'excellence menacée. Sur la philosophie politique d'Aristote*, Paris, Classiques Garnier, 2017.
- PRICE, Anthony, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, New York, Oxford University Press, 1989.
- REEVE, Charles, David, C. *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- RIBAS, Marie-Noëlle, *La querelle de l'expérience. Aristote, Platon, Isocrate*, Paris, Classiques Garnier, 2019.
- RICHARDSON LEAR, Gabriel, *Happy Lives and the Highest Good*, Princeton, Princeton University Press, 2004.
- RIESBECK, David, *Aristotle on Political Community*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.
- RODRIGO, Pierre, *Aristote et les choses humaines*, Bruxelles, Ousia, 1998.
- , *Aristote. Une philosophie pratique, praxis, politique et bonheur*, Paris, Vrin, 2006.
- ROSLER, Andrès, *Political Authority and Obligation in Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- ROSS, David, *Aristotle*, London, Routledge and Kegan Paul, 1923.
- SALKEVER, Stephen G., *Finding the Mean. Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- SHERMAN, Nancy, *Aristotle's Theory of Moral Education*, Ph.D. Thesis, Harvard University, University Microfilm International, 1982.
- , *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford, Oxford University Press, 1989.
- SHIELDS, Christopher, *Aristotle*, London and New York, Routledge, 2007.
- SOKOLON, Marlene, *Political Emotions: Aristotle and the Symphony of Reason and Emotion*, DeKalb, IL, Northern Illinois University Press, 2006.

- SORABJI, Richard, *Necessity, Cause, and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*, London, Duckworth, 1980.
- STEWART, John Alexander, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1892.
- SWANSON, Judith, A., *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 1992.
- TERREL, Jean, *La Politique d'Aristote – La démocratie à l'épreuve de la division sociale*, Paris, Vrin, 2015.
- TESSITORE, Aristide, *Reading Aristotle's Ethics. Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy*, New York, State University of New York Press, 1996.
- TROTT, Adriel M., *Aristotle on the Nature of Community*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- VATTIMO, Gianni, *Il concetto del fare in Aristotele*, Turin, Giappichelli, 1961.
- VERBEKE, Gerard, *Moral Education in Aristotle*, Washington D. C., Catholic University of America Press, 1990.
- VERGNIERES, Solange, *Éthique et politique chez Aristote – Phusis, Ethos, Nomos*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
- VOEGELIN, Eric, *Order and History: Plato and Aristotle*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1957.
- WEIRNICK, Darren, *Law in Aristotle's Ethical-Political Thought*, PhD Dissertation, Rice University, 1998.
- WHITE, Stephen Augustus, *Sovereign Virtue: Aristotle on the Relation between Happiness and Prosperity*, Stanford, Stanford University Press, 1992.
- WIANS, William, *Aristotle's Philosophical Development*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield, 1996.
- WOERTHER, Frédérique, *L'èthos aristotélicien – Genèse d'une notion rhétorique*, Paris, Vrin, 2007.
- WOLFF, Francis, *Aristote et la politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.
- YACK, Bernard, *The Problems of a Political Animal*, Berkeley, University of California Press, 1993.
- ZELLER, Eduard, *Aristotle and the Earlier Peripatetics*, B. F. C. Costelloe et J. H. Muirhead (trans.), London, Oxford University Press, 1897, t. II.

ARTICLES

- ACKRILL, John Lloyd, « Aristotle on *Eudaimonia* », in A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1980, p. 15-33.
- AMBLER, Wayne, « Aristotle on Nature and Politics: the Case of Slavery », *Political Theory*, vol. 15, n° 3, August 1987, p. 390-410.
- ANNAS, Julia, « Naturalism and Greek Ethics: Aristotle and After », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. IV, in J. Cleary et D. Shartin (eds.), Lanham, New York, London, 1989, p. 149-171.
- , « Aristotle's "Politics": A Symposium: Aristotle on Human Nature and Political Virtue », *The Review of Metaphysics*, vol. 49, n° 4, juin 1996, p. 731-753.
- , « Virtue, skill and vice », conf. présentée lors du *Jubilee Centre for Character and Virtues*, Oxford, jan. 2016. En ligne.
- AUBENQUE, Pierre, « La loi selon Aristote », *Archives de philosophie du droit*, 1980, XXV, p. 147-157.

- , « Politique et éthique chez Aristote », *Ktéma. Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome*, n° 5, Strasbourg, 1980, p. 211-221.
- AUFDERHEIDE, Joachim, « The content of Happiness: a New case for Theôria », in J. Aufderheide, R. M. Bader (eds.), *The Highest Good in Aristotle and Kant*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 36-59.
- BALAUDE, Jean-François, « Nature et norme dans les traités éthiques d'Aristote », in P.-M. Morel (dir.), *Aristote et la notion de nature*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 1997, p. 95-129.
- BARNES, Johnathan, « Aristotle and the Method of Ethics », *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 133-134, 1980, p. 490-491.
- , « Aristotle on Political Liberty » in R. Kraut, S. Skultety (eds.), *Aristotle's Politics – Critical Essays*, London, Rowman & Littlefield, 2005, p. 185-201.
- BARTNINKAS, Vilius, « The pre-political and the political in Aristotle's *Politics* », *Problemos*, 85, 2014, p. 18-29.
- BATAILLARD, Marie-Christine, « Thalès, Périclès et les poisons, *Ethique à Nicomaque* VI, 6-9 », in Jean-Yves Château (dir.), *La Vérité Pratique : Aristote Éthique à Nicomaque, Livre VI*, Paris, Vrin, 1997, p. 87-155.
- BATES, Clifford Angell, « Fundamental Political Problem of Legislators as Addressed in *Politics 2* » in *Revista da Faculdade de Direito de Conselheiro Lafaiete / Fundação Municipal de Ensino Superior de Conselheiro Lafaiete*, vol. 3 - Conselheiro Lafaiete, Brésil, 2008, p. 23-35.
- BELFIORE, Elizabeth, « Family Friendship in Aristotle's Ethics », *Ancient Philosophy*, vol. 21, 2001, p. 113-132.
- BENATOUIL, Thomas, « “Choisir le labeur en vue du loisir” » : une analyse de *Politiques*, VII, 14 », in E. Bermon, J. Terrel, V. Laurand (éd.), *Politique d'Aristote – Famille, régimes, éducation*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2011, p. 155-176.
- BERLIOZ, Jacques, DAVID, Jean-Michel, « L'introduction bibliographique », in *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, Temps modernes*, t. 92, n° 1, 1980.
- BERTELLI, Lucio, « L'elogio del *bios praktikos* in *Politica* VII di Aristotele », in F. Lisi (ed.), *The Ways of Life in Classical Political Philosophy*, Sankt Augustin: Akademie-Verlag, 2004, p. 179-200.
- BERTI, Enrico, « “phronêsis” et science politique », in P. Aubenque, A. Tordesillas (éd.), *Aristote Politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 435-459.
- BESNIER, Bernard, « Aristote et les passions », in B. Besnier, P.-F. Moreau, L. Renault (éd.), *Les Passions Antiques et Médiévales*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 29-94.
- BETBEDER, Philippe, « Ethique et politique selon Aristote », *Revue Des Sciences Philosophiques Et Théologiques*, 54, 1970, p. 453-488.
- BETSAKOS, Vassilios, « Imitation and learning, Learning and pleasure, Aristotle, *Poetics 4* », *Dia-noesis: A Journal of Philosophy*, 7, 2019, p. 7-28.
- BLUHM, William T., « Aristotle's Theory of Slavery », article présenté à la réunion annuelle de l'*American Political Science Association*, Washington, DC, 1980.
- BODEÛS, Richard, « La recherche politique d'après le “programme” de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote », *Les Études Classiques*, 51, 1983, p. 23-33.
- , « Law and the Regime in Aristotle », in C. Lord, D. K. O'Connor (eds.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, Berkeley, University of California Press, 1991, p. 234-248.
- BODWITCH, Nathan, « Aristotle on Habituation: The Key to unlocking the *Nicomachean Ethics* », *Ethical Perspectives*, 15, n° 3, 2008, p. 309-342.

- BONDESON, William, « Aristotle on Responsibility for One's Character and the Possibility of Character Change », *Phronesis*, vol. 19, 1974, p. 59-65.
- BORNEMANN, Eduard, « Aristoteles' Urteil über Platons politische Theorie », *Philologus*, 79, 1923.
- BOUFFARTIGUE, Jean, « La notion d'animal vertueux dans l'Antiquité grecque », *Schedae*, 2009, fasc. 1, p. 1-14.
- BRADLEY, Andrew Cecil, « Aristotle's Conception of the State », in D. Keyt and F. Miller Jr (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford, Blackwell, 1991, p. 13-56.
- BRADSHAW, Leah, « Political Rule, Prudence and the "Woman Question" in Aristotle », *Canadian Journal of Political Science*, 24, 3, p. 557-573.
- BROADIE, Sarah, « Interpreting Aristotle's Directions » in J. Gentzler (ed.), *Method in Ancient Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 291-306.
- , « Virtue and Beyond in Plato and Aristotle », in T. Roche (ed.), *Spindel Conference, 2004: Ancient Ethics and Political Philosophy – Southern Journal of Philosophy*, 43, suppl., Memphis, 2005, p. 97-114.
- BRUNDSCHWIG, Jacques, « L'esclavage chez Aristote », *Cahiers philosophiques* (CNDP), n° 1, Paris, sept. 1979, p. 20-30.
- , « Du mouvement et de l'immobilité de la loi », *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 34, n° 133-134, 1980, p. 512-540.
- , « The Aristotelian Theory of Equity », in M. Frede, G. Striker (eds.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 115-155.
- BRUNT, Peter Astbury, « Aristotle and Slavery », *Studies in Greek History of Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 434-488.
- BUBNER, Rüdiger, « Langage et politique », in P. Aubenque, A. Tordesillas (éd.), *Aristote Politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 351-365.
- BURNYEAT, Myles, « Aristotle on learning to be Good » in A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1980, p. 69-92.
- BUSH, Stephen, « Divine and Human Happiness in the *Nicomachean Ethics* », *Philosophical Review*, 117.1, 2008, p. 49-75.
- CALABI, Francesca, « La crescita del sapere scientifico secondo Aristotele », *Atti della Accademia delle Scienze di Torino*, 111, 1977, p. 169-200.
- CAMBIANO, Giuseppe, « Aristotle and the anonymous opponents of slavery » in M. I. Finley (ed.), *Classical Slavery*, London, 1999, p. 28-52.
- CAMBRON-GOULET, Mathilde, « (Ir)rationalité et education chez Aristote », *Philosophical Inquiry in Education*, vol. 24, n° 2, 2017, p. 123-133.
- CANDIOTTO, Laura, « La vita politica e la vita contemplativa nella concezione aristotelica della felicità », *Peitho – Examina Antiqua* 1 (3), 2012, p. 143-154.
- CASHDOLLAR, Stanford « Aristotle's Politics of Morals », *Journal of the History of Philosophy*, Johns Hopkins University Press, vol. 11, n° 2, April 1973, p. 149-158.
- CHAMBERLAIN, Charles, « The Meaning of *Prohairesis* in Aristotle's Ethics », *Transactions of the American Philological Association*, vol. 114, 1984, p. 147-157.
- CHARLES, David, SCOTT, Dominic, « Aristotle on Well-Being and Intellectual Contemplation », *Aristotelian Society Supplementary*, vol. 73, n° 1, 1999, p. 205-242.
- CLARK, Stephen, « Slaves and Citizens », *Philosophy*, vol. 60, n° 231, Jan. 1985, p. 27-46.
- CLOCHE, Paul, « Aristote et les institutions de Sparte », *Les Études Classiques*, 11, 1942, p. 289-313.
- COLES, Andrew, « Biomedical Models of Reproduction in the Fifth Century BC and Aristotle's *Generation of Animals* », *Phronesis*, 60, 1995, p. 48-88.

- COOPE, Ursula, « Why Does Aristotle Think That Ethical Virtue Is Required for Practical Wisdom? », *Phronesis*, 57, 2012, p. 142-163.
- COOPER, John, « Political Animals and Civic Friendship », in G. Patzig (ed.), *Aristoteles Politik. Akten des XI. Symposium Aristotelicum*. Göttingen, Vandenhoech & Ruprecht, 1990, p. 220-241.
- , « Contemplation and Happiness: A reconsideration », in J. Cooper (ed.), *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 212-236.
- , « Plato and Aristotle on “Finality” and “Sufficiency” » in J. Cooper (ed.), *Knowledge, nature, and the Good: Essays on Ancient Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 2009, p. 270-308.
- , « Political Community and the Highest Good », in James G. Lennox, R. Bolton (eds.), *Being, Nature and Life in Aristotle: Essays in Honor of Allan Gotthelf*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 212-264.
- , « Contemplation and Happiness: A reconsideration », in J. Cooper (ed.), *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 212-236.
- CORBETT, Ross, « The Question of Natural Law in Aristotle », *History of Political Thought*, 30, 2009, p. 229-250.
- CRISP, Roger, « Aristotle’s Inclusivism », *Ancient Philosophy* 12, 1994, p. 11-136.
- CRITTENDEN, Jack, « Civic Education », in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of philosophy*, 2007.
- CRITTENDEN, Paul, « Aristotle and the Idea of Competing Forms of Life », *Philosophical Inquiry*, 18, 1996, p. 88-100.
- CURREN, Randall « Justice, instruction and the Good. The case for public education in Aristotle and Plato’s *Laws*, Part II. Why education in Aristotle and Plato’s *Laws*, I, II, III », *Studies in Philosophy and Education*, 11, 1993-1994, p. 293-311.
- , « Cultivating the intellectual and moral virtues », in D. Carr, J. Steutel (eds.), *Virtue Ethics and Moral Education*, London, Routledge, 1999, p. 67-81.
- CURZER, Howard, « Aristotle’s painful path to virtue », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 40, n° 2, 2002, p. 141-162.
- DAHL, Norman O., « Contemplation and *eudaimonia* in the *Nicomachean Ethics* » in J. Miller (ed.), *Aristotle’s Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 66-91.
- DAL POZ, Irene, « The Concept of Ethos: Aristotle and the Contemporary Ethical Debate developed », *Ethics & Politics*, XVII, 2, 2015, p. 252-282.
- DASEN, Véronique, « Enfances. Bilan d’une décennie de recherche », in V. Dasen, D. Lett, M.-F. Morel, C. Rollet (éd.), *Anales de démographie historique*, 102-2, 2001, p. 6-17.
- DAVID, Ephraim, « Aristotle and Sparta », *Ancient Society*, vol. 13, 1982, p. 67-103.
- DE LAIX, Roger, « Aristotle’s conception of the Spartan constitution », *Journal of the History of Philosophy*, 12, 1974, p. 21- 30.
- DEMONT, Paul, « Le loisir (scholê) dans la *Politique* d’Aristote », in P. Aubenque, A. Tordesillas (éd.), *Aristote politique. Études sur la Politique d’Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 209-230.
- DEPEW, David John, « Politics, Music and Contemplation », in D. Keyt, et F. D. Miller Jr., (eds.), *A companion to Aristotle’s Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 346-380.
- , « Humans and other political animals », *Phronesis*, 40, 2, 1995, p.156-181.
- , « The Ethics of Aristotle’s Politics », in R. K. Balot (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Oxford, Blackwell Publishing, 2009, p. 399-418.

- DESLAURIERS, Marguerite, « Sex and Essence in Aristotle's *Metaphysics* and Biology », in C. Freeland (ed.), *Feminist Interpretations of Aristotle*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1998, p. 138-167.
- , « How to distinguish Aristotle's virtues », *Phronesis* 47 (2), 2002, p. 101-126.
- , « Aristotle on the Virtues of Slaves and Women », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXV, winter 2003, p. 213-223.
- , « The Argument of Aristotle's « *Politics* » I », *Phoenix*, vol. 60, n° 1/2, Spring 2006, p. 48-69.
- , « Political Rule over Women in *Politics* », in T. Lockwood, T. Samaras (eds.), *Aristotle's Politics: A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 55-75.
- , « *Thumos* in Aristotle's *Politics* VII, 7 », *Polis*, 36, 2019, p. 57-76.
- DESTREE, Pierre, « Aristote et la question du droit naturel », *Phronesis*, 40, 2000, p. 220-239.
- , « Aristotle on Responsibility for One's Character », in M. Pakaluk, G. Pearson (eds.), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 285-318.
- , « Education, Leisure and Politics », in P. Destrée, M. Deslauriers (eds.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 301-323.
- DEVEREUX, Daniel, « Aristotle on the Essence of Happiness », in D. J. O'Meara (ed.), *Studies in Aristotle*, Washington, The Catholic University of America Press, 1981, p. 247-260.
- DI MUZIO, Gianluca, « Aristotle on Improving One's Character », *Phronesis*, vol. 45, 2000, p. 204-219.
- , « Aristotle's Alleged Moral Determinism in the *Nicomachean Ethics* », *Journal of Philosophical Research*, vol. 33, 2008, p. 19-32.
- DIAGNE, Mamoussé, « L'esclavage comme le non-dit de la vie théorique », in M. A. Sinacœur (dir.), *Penser avec Aristote*, Paris, Erès, 1991, p. 589-594.
- DIETZ, Mary, « Between Polis and Empire: Aristotle's *Politics* », *American Political Science Review*, 106, 2012, p. 275-293.
- DOBBS, Darrell, « Aristotle's Anticommunism », *American Journal of Political Science*, vol. 29, n° 1, feb. 1985, p. 29-46.
- , « Family Matters: Aristotle's Appreciation of Women and the Plural Structure of Society », *American Political Science Review*, 90, 1, 1996, p. 75-98.
- DONINI, Pierluigi, « "Mimèsis" tragique et apprentissage de la "phronèsis" », *Les Études Philosophiques*, n° 4, « *La Poétique* d'Aristote : Lectures morales et politiques de la tragédie », oct. 2003, p. 436-450.
- DREFCINSKI, Shane, « A different solution to an alleged contradiction in Aristotle's *Nicomachean Ethics* », in D. Sedley (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXX, Summer 2006, Oxford University Press, 2006, p. 201-210.
- , « What Kind of Cause is Music's Influence on Moral Character? », *American Catholic Philosophical Quarterly*, 85, 2011, p. 287-296.
- DUNNE, Joseph, « Virtue, Phronesis and Learning », in D. Carr, J. Steutel (eds.), *Virtue Ethics and Moral Education*, London, Routledge, 1999, p. 49-64.
- E. des PLACES, « Nature et Loi », *L'Antiquité classique*, XVI, 1947, p. 329-336.
- EVERSON, Stephen, « Aristotle's Compatibilism in the *Nicomachean Ethics* », *Ancient Philosophy*, vol. 10, 1990, p. 81-103.
- , « Aristotle on Nature and Value » in S. Everson (ed.), *Companion to Ancient Thought 4: Ethics*, New York, Cambridge University Press, 1998, p. 77-106.

- FARINA, Flavia, « La natura e gli stati abituali nell'*Etica Nicomachea*. Analogie e differenze », in G. Bagnati, M. Cassan, A. Morelli (ed.), *Le Varietà del naturalismo*. Incontri Ca' Foscari - Paris 1, Edizioni Ca' Foscari, *Philosophica* 4, 2019, p. 31-45.
- FERMANI, Arianna, « Aristotele ei profili del pudore », *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 100, n° 2-3, avr.-sept. 2008, p. 183-202.
- FESTUGIERES, André Jean, « Les trois vies », *Études de Philosophie*, Paris, Vrin, 1971, p. 117-156.
- FILMER, Robert, « Observations upon Aristotle's Politiques Touching Forms of Government », in P. Laslett (ed.), *Patriarcha and the Other Political Writings of Sir Robert Filmer*, Oxford, Oxford University Press, 1949.
- FLASHAR, Hellmut, « Ethik und Politik in der Philosophie des Aristoteles », *Gymnasium*, 78, 1971, p. 279-293.
- FORTENBAUGH, William, « Aristotle on Slaves and Women », in J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle. Vol. 2: Ethics and Politics*, New York, St Martin's Press, 1978, p. 135-139.
- FOSSHEIM, Hallvard « Habituation as *Mimesis* », in T. D. J. Chappell, *Values and Virtues: Aristotelianism in Contemporary Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 105-117.
- FRANK, Jill, « Citizens, Slaves and Foreigners: Aristotle on Human Nature », *American Political Science Review*, vol. 98, n° 1, feb. 2004.
- , « Aristotle on Constitutionalism and the Rule of Law », *Theoretical Inquiries in Law*, 8, n° 1, 2007, p. 37-50.
- FREDE, Dorothea, « The Political Character of Aristotle's Ethics » in M. Deslauriers, P. Destrée (eds.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 14-37.
- , « The Deficiency of Human Nature. The Task of a "Philosophy of Human Affairs" », in G. Keil, N. Kreft (eds.), *Aristotle's Anthropology*, New York, Cambridge University Press, 2019, p. 258-274.
- FREELAND, Cynthia A., « Aristotle on bodies, matter and potentiality » in A. Gotthelf, J. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 392-407.
- GARRETT, Jan Edward, « The Moral Status of the "Many" in Aristotle », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 31, n° 2, april 1993, p. 171-189.
- GARVER, Eugene, « Aristotle on Natural Slaves: Incomplete *Praxeis* and Incomplete Human Beings », *Journal of the History of Philosophy*, 32, 1994, p. 173-195.
- GASTALDI, Silvia, « Aristotele e le passioni del cittadino », in G. R. Giardina (ed.), *Le emozioni secondo i filosofi antichi*, Atti del Convegno Nazionale (Siracusa, 10-11 maggio 2007), CUECM, Catania, 2008, p. 117-134.
- GIGON, Olof, « Die Sklaverei bei Aristoteles », in R. Stark (éd.), *La Politique d'Aristote*, Genève, Fondation Hardt, 1964, p. 247-283.
- GOLDSCHMIDT, Victor, « La théorie aristotélicienne de l'esclavage et sa méthode », in *Zetesis. Album Amicorum (Mélanges E. de Strycker)*, Antwerpen, De Nederlandsch Boekhandel, 1973, p. 147-163 ; repr. dans *Écrits*, tome I : *Études de philosophie ancienne*, Paris, Vrin, 1984, p. 63-79.
- GOODEY, Christopher, « Politics, Nature and Necessity: Were Aristotle's Slaves Feeble Minded? », *Political Theory*, vol. 27, n° 2, April 1999, p. 203-224.
- GREEN, Judith M., « Aristotle on Necessary Verticality, Body Heat and Gendered Proper Places in the Polis: A Feminist Critique », *Hypathia*, 7, 1992, p. 70-96.
- GUEST, James, « Justice as Lawfulness and Equity as a Virtue in Aristotle's *Nicomachean Ethics* », *Review of Politics*, 79, 2017, p. 1-22.

- GURTLER, Gary M., « The Activity of Happiness in Aristotle's Ethics », *Review of Metaphysics*, 56, (4), 2003, p. 801-834.
- HAMPSON, Margaret, « Imitating Virtue », *Phronesis*, vol. 64, n° 3, 2019, p. 292-320.
- HARDIE, William Francis Ross, « The Final Good in Aristotle's Ethics », *Philosophy* 40, 1965, p. 277-295.
- , « Aristotle on the Best Life for Man », *Philosophy* 54, 1979, p. 35-50.
- HARVEY, Martin, « Deliberation and Natural Slavery », *Social Theory and Practice*, vol. 27, 1, 2001, p. 41-64.
- HEAT, Malcolm, « Aristotle on Natural Slavery », *Phronesis* 53, 2008, p. 243-270.
- , « Eudaimonia and Self-sufficiency in the *Nicomachean Ethics* », *Phronesis*, 33, 1988, p. 31-53.
- , « Rationality, *Eudaimonia*, and *Kakodaimonia* in Aristotle », *Phronesis*, 38, 1993, p. 31-56.
- , « The Improvability of *Eudaimonia* in the *Nicomachean Ethics* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 23, 2002, p. 99-145.
- , « Voluntary, Involuntary and Choice » in G. Anagnostopoulos (ed.), *A Companion to Aristotle*, Oxford, Blackwell, 2009, p. 483-497.
- HENRY, Devin, « How Sexist is Aristotle's Developmental Biology? », *Phronesis*, 52, 2007, p. 251-269.
- , « Aristotle's Pluralistic Realism », *The Monist*, 94, 2011, p. 198-222.
- HITZ, Zena, « Aristotle on Law and Moral Education », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2012, vol. XLII, p. 265-306.
- HOMIAK, Marcia, « Politics as Soul Making: Aristotle on Becoming Good », *Philosophia*, 20, 1990, p. 167-19.
- HORN, Christophe, « Law, governance and political obligation » in M. Deslauriers, P. Destrée (eds.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 223-246.
- HOROWITZ, Maryanne Cline, « Aristotle on Woman », *Journal of the History of Biology*, 9, p. 183-213.
- HOYOS-VALDÉS, Diana, « The notion of character friendship and the cultivation of virtue », *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 48, 2018, p. 66-82.
- HUTCHINSON, Douglas S., « Doctrines of the Mean and the Debate concerning Skills in Fourth-Century Medicine, Rhetoric, and Ethics », *Apeiron*, 21, 1988, p. 17-52.
- , « Ethics » in J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 195-232.
- IMMISCH, Otto, « Der Epilog der *Nikomachischen Ethik* », *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge, 84, 1935, p. 54-61.
- INGLIS, Kristen, « Philosophical Virtue: In Defense of the Grand End » in R. Polansky (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 263-287.
- IRWIN, Terrence Henry, « Aristotle on Reason, Desire and Virtue », *Journal of Philosophy*, 73, 1975, p. 567-578.
- , « The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's *Ethics* », in A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1980 p. 35-53.
- , « Moral science and political theory », in P. A. Cartledge, F. D. Harvey (eds.), *Crux. Essays presented to G.E.M. de Ste. Croix on his 75th birthday*, London, Duckworth, 1985, p. 150-168.
- , « Aristotle's defense of private property », in D. Keyt, F. D. Miller Jr (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford, Blackwell Publishing, 2013, p. 200-225.

- JAEGER, Werner, « Éloge de la loi. L'origine de la philosophie légale et les Grecs », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 8, déc. 1949, p. 5-42. Publié initialement dans *Interpretations of Modern Legal Philosophy*, New York, Oxford University Press, 1947.
- , « Aristotle's use of medicine as model of method in his ethics », *Journal of Hellenic Studies*, vol. 77, 1957, p. 54-61.
- JAFFA, Harry, Victor, « Aristotle », in L. Strauss and J. Cropsey (eds.), *History of political philosophy*, Chicago, Rand McNally, 1963.
- JAGANNATHAN, Dhananjay, « Every Man a Legislator: Aristotle on Political Wisdom », *Apeiron*, vol. 52, Issue 4, oct. 2019, p. 395-414.
- JAÏDI, Houcine, « La constitution de Carthage : son actualité et les leçons d'Aristote », *Anabases*, n° 20, 2014, p. 315-323.
- JIMENEZ, Marta, « Steering the Young by Pleasure and Pain », *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 29, n° 2, 2015, p. 137-164.
- , « Aristotle on Becoming Virtuous by Doing Virtuous Actions », *Phronesis*, vol. 61, 2016, p. 3-32.
- , « *Empeiria* and Good Habits in Aristotle's Ethics », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 57, n° 3, July 2019, p. 363-389.
- JONAS, Mark E., « Plato on the Necessity of Imitation and Habituation for the Cultivation of the Virtues », in D. Carr, J. Arthur, K. Kristjánsson (eds.), *Varieties of Virtue Ethics*, London, Palgrave Macmillan, 2017, p. 233-248.
- JOUANNA, Jacques, « Médecine et Politique dans la *Politique* d'Aristote (II, 1268b25-1969a28) », in *Autour de la Politique d'Aristote*, *Ktéma*, n° 5, 1980, p. 257-266.
- KAMTEKAR, Rachana, « The relationship between Aristotle's ethical and political discourses (*NE X 9*) », in R. Polansky (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 370-382.
- KARBOWSKY, Joseph, « Slaves, Women and Aristotle's Natural Teleology », *Ancient Philosophy*, 32, Mathesis Publication, 2012, p. 323-350.
- , « Aristotle's Scientific Inquiry into Natural Slavery », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 51, n° 3, Juillet 2013, p. 331-353.
- , « Political Animals and Human Nature in Aristotle's *Politics* » in G. Keil and N. Kreft (eds.), *Aristotle's Anthropology*, New York, Cambridge University Press, 2019, p. 221-237.
- KELSEN, Hans, « The Philosophy of Aristotle and the Hellenic-Macedonian Policy », *International Journal of Ethics*, vol. 48, n° 1, oct. 1937, p. 1-64.
- KENNY, Anthony, « Happiness » in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 66, 1965-1966, p. 93-102.
- KERR, Jeannie, « *Habituation: A Method for Cultivating Starting Points in the Ethical Life* », *Journal of the Philosophy of Education Society of Great Britain*, vol. 45, n° 4, Oxford, Blackwell Publishing, 2011, p. 643-655.
- KEYT, David, « Intellectualism in Aristotle » in P. Anton, A. Preus (eds), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. 2, Albany, New York SUNY Press, 1983, p. 364-387.
- , « Three Basic Theorems in Aristotle's *Politics* », in D. Keyt, F. D. Miller (ed.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford & Cambridge Mass., Blackwell, 1991, p. 118-141.
- KHAWAJA, Jake, « The concept of the Individual in Aristotle's Ethics », Princeton University BA thesis, 1991.
- KIETZMANN, Christian, « Aristotle on the Definition of What It Is to Be Human », in G. Keil, N. Kreft (eds.), *Aristotle's Anthropology*, New York, Cambridge University Press, 2019, p. 25-43.

- KOEPLIN, Aimée « The *Telos* of Citizen Life: Music and Philosophy in Aristotle's Ideal Polis », *Polis*, 26, 2009, p. 116-132.
- KOSMAN, Aryeh, « Being properly affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics », in A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1980, p. 103-116.
- , « Acting: *Drama* as the *Mimesis* of *Praxis* » in A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 51-72.
- KOUMAKIS, George « Ethik und Politik bei Aristoteles », *Dodone*, 8, 1979, p. 55-72.
- KRAUT, Richard, « Egoism, Love, and Political Office in Plato », *Philosophical Review*, 82, 1973, p. 330-344.
- , « Aristotle on Method and Moral Education », in J. Gentzler (ed.), *Method in Ancient Philosophy*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1998, p. 271-290.
- , « Aristotle on Becoming Good: Habituation, Reflection, and Perception », in C. Shields (ed.), *The Oxford Handbook of Aristotle*, New York, Oxford University Press, 2012, p. 529-557.
- KRISTJÁNSSON, Kristján « Aristotelian Character Friendship as a "Method" of Moral Education », *Studies in Philosophy and Education*, vol. 39, 2020, p. 349-364.
- , « Learning from Friends and Terminating Friendships: Retrieving Friendship as a Moral Educational Concept », *Educational Theory*, vol. 70, n° 2, 2020, p. 129-149.
- KULLMANN, Wolfgang, « Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles », *Hermes*, t. 108, 4, 1980, p. 419-443.
- KUPPERMAN, Joel J. « Virtues, character, and moral dispositions », in D. Carr, J. Steutel (eds.), *Virtue Ethics and Moral Education*, London, Routledge, 1999, p. 205-216.
- LABARRIERE, Jean-Louis, « De la Phronésis animale », in D. Deveureux, P. Pellegrin (éd.), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Paris, Éditions du CNRS, p. 405-428, 1990.
- LABORDERIE, Jean, « Aristote et les *Lois* de Platon. » in M. Woronoff, S. Follet, J. Jouanna (éd.), *Dieux, héros et médecins grecs. Hommage à Fernand Robert*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2001, p. 131-144.
- LANGE, Lynda, « Women Is Not a Rational Animal: On Aristotle's Biology of Reproduction », in S. Harding, M. B. Hintikka (eds.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and the Philosophy of Science*, Dordrecht, Holland, D. Reidel, 1983, p. 1-16.
- LAURAND, Valéry, « Nature de la royauté dans les *Politiques* d'Aristote », in E. Bermon, V. Laurand, J. Terrel (éd.), *Politique d'Aristote – Famille, régimes, éducation*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2011, p. 71-87.
- LAUTNER, Péter, « "Political φρόνησις" in *The Politics* of Aristotle: Reconstructions and interpretations », *Hungarian Philosophical Review*, 57. 4, 2013, p. 24-33.
- LAWRENCE, Gavin, « Aristotle and the Ideal Life », *Philosophical Review*, 102, 1993, p. 1-34.
- , « Snakes in Paradise: Problems in the Ideal Life », *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XLIII Supplement, 2005, p. 126-165.
- , « Acquiring Character: Becoming Grown-Up », in P. Michael, P. Giles, (eds.), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 233-283.
- LEFEBVRE, David, « Comment bien définir une puissance ? Sur la notion de puissance des contraires en *métaphysique* Thèta 2 », *Philosophie Antique*, 3, 2003, p. 117-139.
- , « La puissance du *thumos* en *Politiques* VII, 7 », in E. Bermon, V. Laurand, J. Terrel (éd.), *Politique d'Aristote - Famille, régimes, éducation*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2011, p. 105-138.

- LENNOX, James G., « Aristotle on the Biological Roots of Virtue: The Natural History of Natural Virtue » in M. Ruse, J. Maienschein (eds.), *Biology and the Foundations of Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 10-31.
- , « The Place of Mankind in Aristotle's Zoology », *Philosophical Topics*, Spring 1999, vol. 27, n° 1, p.1-16.
- , « Is Reason Natural ? Aristotle's Zoology of Rational Animals », in G. Keil, N. Kreft (eds.), *Aristotle's Anthropology*, New York, Cambridge University Press, 2019, p. 99-117.
- LESHEM, Dotan, « The Distinction between the Economy and Politics in Aristotle's Thought and the Rise of the Social », *Constellations*, 23, 1, 2014 p. 122-132.
- LEUNISSEN, Mariska, « Aristotle on Natural Character and Its Implications for Moral Development », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 50, n° 4, 2012, p. 507-530.
- LEVY, Edmond, « La théorie aristotélicienne de l'esclavage et ses contradictions », in E. Geny, M.-M. Mactoux, (éd.), *Mélanges Pierre Leveau. Tome 3 : Anthropologie et société*, Besançon, Université de Franche-Comté, 1989, p. 197-213.
- LÉVY, Harold, « Does Aristotle Exclude Women from Politics? », *Review of Politics*, 52, 1990, p. 397-416.
- LEYDEN VON, Wolfgang, « Aristotle and the Concept of Law », *Philosophy*, 42, 1967, p. 1-19.
- LISI, Francisco, « The Concept of Law in Aristotle's Politics », *Proceedings of the Boston Colloquium on Ancient Philosophy*, 16, 2000, p. 29-53.
- , « Vida teórica, vida práctica y felicidad en Aristóteles », in F. Lisi (ed.), *The Ways of Life in Classical Political Philosophy*, Sankt Augustin: Akademie-Verlag, 2004, p. 95-120.
- LIU, Irene, « The Limits of Aristotelian Naturalism », *The Journal of Value Inquiry*, 52, 2018, p. 269–286.
- LIU, Wei, « Creating Character: Aristotle on Habituation, the Cognitive Power of Emotion, and the Role of Prudence », *Frontiers of Philosophy in China*, vol. 7, n° 4, dec. 2012, p. 533-549.
- LLOYD, Geoffrey Ernest Richard, « L'idée de nature dans la *Politique* d'Aristote » in P. Aubenque, A. Tordesillas (éd.), *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 135-160.
- LOCKWOOD, Thornton, « Physis and Nomos in Aristotle's Ethics », *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*, 327, (2), 2005-2006, p. 23-35.
- , « Is natural slavery beneficial? », *Journal of the History of Philosophy*, 45, 2, 2007, p. 207-221.
- , « Competing Ways of Life and Ring Composition in *NE X*, 6-8 » in R. Polansky (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle's NE*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 350-369.
- , « Judging Constitutions: Aristotle's Critique of Plato's Republic and Sparta », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 2017, 99, (4), p. 353-379.
- , « Servile Spartans and Free Citizen-soldiers in Aristotle's *Politics VII-VIII* », *Apeiron*, 2018, 51, (1), p. 97-123.
- LONG, Anthony, « Aristotle on *Eudaimonia*, *Nous*, and Divinity » in J. Miller (ed.), *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 92-114.
- LONG, Roderick T., « Aristotle's Conception of Freedom », *The Review of Metaphysics*, 49, 1996, p. 775-802.
- LORD, Carnes, « The character and Composition of Aristotle's *Politics* », *Political Theory*, 9, 4, 1981, p. 459-479.

- , « Politics and Education in Aristotle's *Politics* » in G. Patzig (ed.), *Aristoteles Politik: Akten des XI. Symposium Aristotelicum*, Gottingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1990, p. 202-215.
- , « Aristotle's Anthropology », in C. Lord, D. O'Connor (eds.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Politics*, Berkeley, University of California Press, 1991, p. 54-55.
- , « Introduction », in C. Lord, K. O'Connor (eds.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, Berkeley, University of California Press, 1991, p. 1-10.
- LORENZ, Hendrik, « Virtue of Character in Aristotle's *Nicomachean Ethics* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXXVII, 2009, p. 177-212.
- LOUIS, Pierre, « La domestication des animaux à l'époque d'Aristote », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, t. 23, n° 3, 1970, p. 189-201.
- M. POHLENZ, « Nomos und Physis », *Hermes*, 81, 1953, p. 418-438.
- MACKEON, Richard « Aristotle's Conception of Moral and Political Philosophy », *Ethics*, 51, Chicago, Chicago University Press, 1941, p. 253-290.
- , « Aristotle's Conception of the Development and the Nature of Scientific Method », *Journal of the History of Ideas*, vol. 8, n° 1, 1947, p. 3-44.
- MARA, Gerald, « The Role of Philosophy in Aristotle's Political Science », *Polity*, 19, n° 3, Spring, 1987, p. 375-407.
- MASI, Francesca G., « Ragione, Fortuna e Prosperità. L'incidenza della sorte sull'azione e la felicità – Aristotela, *Fisica B* 5, 197b25-32. » in F. G. Masi, S. Maso (eds), *Fate, Chance and Fortune in Ancient Thought*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 2013, p. 63-82.
- MAYHEW, Robert, « Part and whole in Aristotle's Political Philosophy », *The Journal of Ethics*, 1, 1997, p. 325-340.
- MCDOWELL, John, « Deliberation and Moral Development in Aristotle's Ethics », in S. Engstrom, J. Whiting (eds.), *Aristotle, Kant and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 19-35.
- , « Some Issues in Aristotle's Moral Psychology » in J. McDowell, *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998, p. 23-49.
- , « Two Sorts of Naturalism », in J. McDowell, *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998, p. 167-197.
- MCGOWAN Tress, Daryl, « Aristotle's *Child*: Development Through *Genesis*, *Oikos*, and *Polis* », *Ancient Philosophy*, vol. 17, 1997, p. 63-84.
- , « Aristotle Against the Hippocratics on Sexual Generation: A Reply to Coles », *Phronesis*, 44/3, 1999, p. 228-241.
- MEYER, Susan, Sauvé, « Living for the Sake of an Ultimate End », in J. Miller (ed.), *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 47-65.
- MILLER Jr, Fred D., « Aristotle's Political Naturalism », *Apeiron*, 22, 4, 1989, p. 195-218.
- , « Aristotle: Ethics and Politics », in C. Shields (ed.), *The Blackwell Guide to Ancient Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishing, 2002, p. 184-210.
- MILLETT, Paul « Aristotle and Slavery in Athens », *Greece & Rome*, vol. 54, n° 2, oct. 2007, p. 178-209.
- MODRAK, Deborah, « Aristotle: Women, Deliberation and Nature », in B. Bar-On (ed.), *Engendering Origins: Critical Feminist Readings in Plato and Aristotle*, Albany, State University of New York Press, 1994, p. 207-222.
- MONTEILS-LAENG, Laetitia, « La valeur de l'enfance chez Aristote », « Archives de Philosophie », Centre Sèvres, 2017, 4, t. 80, p. 659-676.

- , « Aristote croit-il au déterminisme environnemental », *Polis*, vol. 36, n° 1, 2019, p. 40-56.
- MOREL, Pierre-Marie, « L’habitude : une seconde nature ? » in P.-M. Morel (dir.), *Aristote et la notion de nature*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1997, p. 131-148.
- , « Le meilleur et le convenable. Loi et constitution dans la *Politique* d’Aristote », in E. Bermon, V. Laurand, J. Terrel (éd.), *Politique d’Aristote – Famille, régimes, éducation*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2011, p. 89-103.
- , « “La nature ne fait rien en vain” – Sur la causalité finale dans la *Locomotion des animaux* d’Aristote », *Philosophie antique*, 16, 2016, p. 9-30.
- , « Vertu éthique et rationalité pratique chez Aristote. Note sur la notion d’*hexis proairetikê* », *Philonsorbonne* [en ligne], 11, 2017, p. 141-153.
- , « Animal politique, animal pratique : La thèse de “l’animal politique” dans les traités éthiques d’Aristote », in A. Jaulin, F. Güremen (dir.) *Aristote, l’animal politique*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017, p. 109-120.
- , « Eudémonisme politique et ontologie de l’action », *Polis*, vol. 36, n° 1, 2019, p. 23-39.
- MORRISON, Donald, « Politics as a vocation, according to Aristotle », *History of Political thought*, vol. XXII, n° 2, Summer 2001, p. 221-241.
- , « The common good » in M. Deslauriers, P. Destrée (eds.), *The Cambridge Companion to Aristotle’s Politics*, Cambridge University Press, 2013, p. 176-198.
- , « Aristotle and the Happiness of the City », in E. Bermond, V. Laurand, J. Terrel (éd.), *L’excellence politique chez Aristote*, Leven, Paris, Bristol CT, Peeter, 2017, p. 11-24.
- MOSS, Jessica, « “Virtue Makes the Goal Right”: Virtue and *Phronesis* in Aristotle’s Ethics », *Phronesis*, 56, 3, 2011, p. 204-261.
- MUELLER-JOURDAN, Pascal, « La nature : un nom aux acceptions multiples – Physique et Éthique dans la pensée d’Aristote », in *Revue d’éthique et de théologie morale*, Éditions du Cerf, HS n° 261, 2010, p. 71-98.
- MULGAN, Robert, « Aristotle and the Political Role of Women », *History of Political Thought* 15/2, 1994, p. 179-202.
- MULLER, Robert, « La logique de la liberté dans la *Politique* », in P. Aubenque (dir.), *Aristote politique, Études sur la Politique d’Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 185-208.
- NAGEL, Thomas, « Aristotle on *Eudaimonia* », in A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle’s Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1980, p. 7-14. Repr. in *Phronesis* 17, 1972, p. 252-259.
- NATALI, Carlo, « La struttura unitaria del I libro della *Politica* di Aristotele. », *Polis*, vol. 3, n° 1, 1979-1980, p. 2-18.
- , « The Book on Wisdom », in R. Polansky (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle’s NE*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 180-202.
- NIELSEN, Karen Margrethe, « Aristotle on principles in ethics: political science as the science of the human good », in D. Henry, K. M. Nielsen (eds.), *Bridging the Gap between Aristotle’s Science and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 29-48.
- NUSSBAUM, Martha, « Aristotelian Social Democracy » in R. B. Douglas, G. M. Mara, H. S. Richardson (eds.), *Liberalism and the Good*, New York, Londres, Routledge, 1990, p. 203-252.
- OWEN, Gwilym Ellis Lane, « Τιθέναι τὰ φαίνόμενα », in J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle – Vol. I – Science*, London, Duckworth, 1975, p. 114-115.

- PARKER, Holt N., « Aristotle's Unanswered Questions: Women and Slaves in *Politics* 1252a-1260b », *EuGeStA*, n° 2, 2012, p. 71-122.
- PELLEGRIN, Pierre, « La théorie aristotélicienne de l'esclavage : tendances actuelles de l'interprétation », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 172, 1982, p. 345-357.
- , « “La politique” » d'Aristote : Unité et fractures éloges de la lecture sommaire », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 177, 2, 1987, p. 129-159.
- , « On the “Platonic” Part of Aristotle's *Politics* », in W. WIANS (ed.), *Aristotle's Philosophical Development*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield, 1996, p. 347-357.
- , « Préface : A la périphérie du politique », in E. Bermon, V. Laurand et J. Terrel (dir.), *Politique d'Aristote – Famille, régimes, éducation*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2011, p. 7-15.
- , « Y a-t-il une sociobiologie aristotélicienne ? » in A. Jaulin, R. Güremen (dir.), *Aristote, L'animal politique*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2017, p. 13-30.
- POIRIER, Jean-Louis, « “Socrate avait raison...” EN VI, 12-13 », in J.-Y. Château (dir.), *La vérité pratique*, Paris, Vrin, 1997, p. 137-150.
- POLANSKY, Ronald, « Aristotle on Political Change », in D. Keyt, F. Miller Jr., (eds.), *A companion to Aristotle's Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 323-345.
- PREUS, Anthony, « Intention and Impulse in Aristotle and the Stoics », *Apeiron*, 15, 1, 1981, p. 48-58.
- RAMSAY, Hayden, « Natural Virtue », *Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie*, vol. 37, Issue 2, Spring 1998, Cambridge University Press, p. 341-360.
- REEVE, Charles David Chanel, « Aristotelian education », in A. O. Rorty (ed.), *Philosophers on Education*, London, Routledge, 1998, p. 51-65.
- REVAULT D'ALLONNES, Myriam, « L'homme d'Aristote : animal mimétique, animal politique », *Les Cahiers du GRIF*, n° 46, 1992, p. 97-102.
- RITTER, Joachim, « Le droit naturel chez Aristote. Contribution au renouveau du droit naturel », *Archives de Philosophie*, t. 32, n° 3, 1969, p. 416-457.
- ROBERTS, Jean, « Aristotle on Responsibility for Action and Character », *Ancient Philosophy*, vol. 9, 1989, p.23-36.
- , « Excellence of the citizen and the individual », in G. Anagnotsopoulos (ed.), *A Companion to Aristotle*, Chichester/Malden, Wiley-Blackwell, 2009, p. 555-565.
- ROCHE, Timothy, « Happiness and the External Goods », in R. Polansky (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 34-63.
- , « The Private Moral Life of Aristotle's Philosopher: A Defense of a Non-Intellectualist Interpretation of Nicomachean Ethics 10.7-8. » in P. Destrée, M. Zingano (eds), *Theoria: Studies on the Status and Meaning of Contemplation in Aristotle's Ethics*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2014, p. 207-239.
- , « The Practical Life, the Contemplative Life, and the Perfect *Eudaimonia* in Aristotle's *Nicomachean Ethics* 10. 7-8. », *Logos & Episteme*, X, 1, 2019, p. 31-49.
- ROOCHNIK, David, « Aristotle Defense of the Theoretical Life », *Review of Metaphysics*, 61, n° 4, 2008, p. 711-735.
- RORTY, Amélie Oksenberg, « The Place of Contemplation in Aristotle's *Nicomachean Ethics* », *Mind*, New Series, vol. 87, n° 347, jul. 1978, p. 343-358.
- ROWE, Christopher, « The Good for Man in Aristotle's *Ethics* and *Politics* », in A. M. Alberti (ed.), *Studi sull'etica di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 1990.

- , « The Best Life According to Aristotle (and Plato): A Reconsideration », in P. Destrée et M. Zingano (eds), *Theoria: Studies on the Status and Meaning of Contemplation in Aristotle's Ethics*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2013, p. 273-286.
- RUBIN, Leslie, « Aristotle's Politics on the Hoof: Sparta, Crete, and Carthage », *Interpretation*, vol. 39, I, 2012, p. 3-36.
- RYLE, Gilbert « Can virtue be taught? » in R. F. Dearden, P. H. Hirst, R. S. Peters, (eds.), *Education and the Development of Reason*, London and Boston, Routledge & Kegan Paul, 1972, p. 323-332
- SADLER, Gregory, « Aneu Orexeos Nous: Virtue, Affectivity, and Aristotelian Rule of Law », *Studia Neoaristotelica*, 9, 2012, p. 105-132.
- SALKEVER, Stephen, « Women, Soldiers and Citizens: Plato and Aristotle on the Politics of Virility », *Polity*, 19, 1986, p. 232-253 ; repr. in C. Lord, D. O'Connor (eds.), *Essays on the foundations of Aristotelian Political Science*, Berkeley, 1991, p. 165-190.
- SANDERSE, Wouter, « Does Aristotle believe that habituation is only for children? », *Journal of Moral Education*, vol. 49, n° 1, 2020, p. 98-110.
- SAXONHOUSE, Arlene, « Family, polity, and unity: Aristotle on Socrates' community of wives. », *Polity*, vol. 15, n° 2, 1982, p. 202-219.
- , « Aristotle: Defective Males, Hierarchy, and the Limits of *Politic* », 1985, in *Women in the History of Political Thought: Ancient Greece to Machiavelli*, Westport, Conn., Praeger, repr. in C. Pateman, M. L. Shanley (eds), *Feminist Interpretations and Political Theory*, Cambridge, Polity Press, 1991, p. 32-52.
- SCAMARAMUZZO, Gilberto, « *Mimesis*: dalla riflessione teoretica alla prassi educativa », *Studi sulla formazione*, Firenze University Press, vol. 16, n° 1, 2013, p. 227-238.
- SCHOFIELD, Malcolm, « Ideology and philosophy in Aristotle's Theory of Slavery », in G. Patzig (ed.), *Aristoteles Politik. Akten des XI. Symposium Aristotelicum*. Göttingen, Vandenhoech & Ruprecht, 1990, p. 1-27.
- , « Aristotle's Political Ethics », in R. Kraut (ed.), *The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford, Blackwell Publishing, 2006, p. 305-322.
- SCHROEDER, Otto, « Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς », *Philologus*, 74, 1917, p. 195-204.
- SCHÜTRUMPF, Eckart, « Aristotle's Theory of Slavery. A Platonic Dilemma », *Ancient Philosophy* 13, (1), 1993, p. 111-123.
- , « Aristotle on Sparta », in L. Powell and S. Hodkinson (éd.), *The Shadow of Sparta*, London - New York, Routledge, 1994, p. 323-345.
- SCOTT, Dominic, « Aristotle on Well-Being and Intellectual Contemplation », *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, vol. 73, 1999, p. 225-242.
- SEDLEY, David, « The Atheist Underground », in V. Harte, M. Lane (eds.), *Politeia in Greek and Roman Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 329-348.
- SHAW, Elizabeth, « Philosophers for the City: Aristotle and the Telos of Education », *Modern Age*, 47, 2005, p. 30-36.
- SHERMAN, Nancy, « Character Development and Aristotelian Virtue », in D. Carr, J. Steutel (eds), *Virtue Ethics and Moral Education*, London, Routledge, 1999, p. 231-260.
- SHINER, Roger, « Aristotle's Theory of Equity » in S. Panagiotou (ed.), *Justice, Law and Method in Plato and Aristotle*, Edmonton, Academic Printing and Publishing, 1987, p. 173-191.
- SHULSKY, Abram, « The "Infrastructure" of Aristotle's *Politics* », in C. Lord, D. K. O'Connor (eds.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, Berkeley, University of California Press, 1991, p. 74-111.
- SIHLER, Ernest, « Aristotle's criticisms of the Spartan Government », *The Classical Review*, déc. 1893, vol. 7, n° 10, p. 439-443.

- SIMPSON, Peter, « Making the city good: Aristotle's city and its contemporary relevance », *The Philosophical Forum*, 22, 1, 1990, p. 149-166.
- SMITH, Nicholas, « Aristotle's Theory of Natural Slavery », *Phoenix*, vol. 37, n° 2, Summer, 1983, p. 109-122.
- , « Plato and Aristotle on the Nature of Women », *Journal of the History of Philosophy*, 21, 1983, p. 467-478.
- SMITH, Thomas W., « The Audience of the *Nicomachean Ethics* », *The Journal of Politics*, vol. 62, n° 1, feb. 2000, p. 166-186.
- SOLMSEN, Friedrich, « Tissues and soul. Philosophical contribution to physiology », *Philosophical Review*, 59, 1950, p. 435-468.
- , « Leisure and Play in Aristotle's Ideal State », *Rheinisches Museum für Philologie*, vol. 107, n° 3, 1964, p. 193-220.
- SORABJI, Richard « Aristotle on the Role of Intellect in Virtue », *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, vol. 74, 1973-1974, p. 107-129.
- SPARSHOTT, Francis, « Aristotle and the Political Role of Women », *Philosophical Inquiry*, 7/3-4, 1985, p. 177-200.
- SPIECKER, Ben, « Habituation and Training in Early Moral Upbringing », in D. Carr, J. Steutel (eds), *Virtue Ethics and Moral Education*, London, Routledge, 1999, p. 210-223.
- STALLEY, Richard, « Aristotle's Criticism of Plato's *Republic* », in D. Keyt, F. D. Miller Jr (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford, Blackwell, 1991, p. 182-199.
- , « Education and the State », in G. Anagnostopoulos (ed.), *A Companion to Aristotle*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, p. 566-576.
- STEUTEL, Jan, SPIECKER, Ben, « Cultivating Sentimental Dispositions Through Aristotelian Habituation », *Journal of Philosophy of Education*, vol. 38, n° 4, 2004, p. 531-549.
- STRAUSS, Barry, « On Aristotle's Critique of Athenian Democracy », in C. Lord, D. K. O'Connor (eds.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, Berkeley, University of California Press, 1991, p. 212-233.
- STRIKER, Gisela, « Emotions in Context: Aristotle's Treatment of the Passions in the *Rhetoric* and His Moral Psychology », in A. Oksenberg Rorty (ed.) *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley, University of California Press, 1996, p. 286-302.
- , « Aristotle's ethics as political science », in B. Reis, S. Haffmans (ed.), *The Virtuous Life in Greek Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 127-141.
- SUÑOL, Viviana, « La discusión aristotélica sobre los modos de vida », *Tópicos, Revista de Filosofía*, 45, 2013, p. 9-47.
- , « La mejor forma de vida en el régimen político ideal de Aristóteles », *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 31, n° 2, 2014, p. 297-322.
- , « La educación como fundamento del (mejor) régimen político en Aristóteles », *Endoxa. Series Filosóficas*, UNED Madrid, n° 36, 2015, p. 53-76.
- SURPRENANT, Chris, « Politics and Practical Wisdom: Rethinking Aristotle's Account of *Phronesis* », *Topoi*, 2012, 31.2, p. 221-227.
- SUSEMIHL, Franz, c.r. de J. Burnet, *Berliner Philologische Wochenschrift*, 20, 1900, p. 1512.
- TACHIBANA, Koji, « How Aristotle's Theory of Education Has Been Studied in Our Century », *Studia Classica*, vol. 3, 2012, p. 21-67.
- TAYLOR, Christopher Charles Whiston, « Politics » in J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, New York, Cambridge University Press, 1995, p. 233-258.
- TERREL, Jean, « φύσις et νόμος : Aristote est-il naturaliste ? », in E. Bermon, V. Laurand, J. Terrel (dir.), *Politique d'Aristote. Familles, régimes, éducation*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2011, p. 55-70.
- TESSITORE, Aristide, « Aristotle's Ambiguous Account of the Best Life », *Polity*, vol. XXV, n° 2, 1992, p. 197-215.

- THOMPSON, Walter J., « Aristotle: Philosophy and Politics, Theory and Practice », *American Catholic Philosophical Quarterly* 68, Supp., 1994, p. 109-124.
- TRACY, Theodore James, *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle*, La Haye, Paris, Mouton, 1969.
- TREPANIER, Emmanuel, « La politique comme philosophie morale chez Aristote », *Dialogue*, 2, 1963, p. 251-279.
- TROTT, Adriel M., « The Human Animal: The Natural and the Rational in Aristotle's Anthropology », *Epochè*, vol. 16, n° 2, Spring 2012, p. 269-285.
- TUANA, Nancy, « The Weaker Seed : The Sexist Bias of Reproductive Theory » in N. Tuana (ed.), *Feminism and Science*, Bloomington, Indiana University Press, 1989, p. 147-171.
- , « Aristotle and the Politics of Reproduction », in B. Bar On (ed.), *Critical Feminist Readings on the History of Western Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1994, p. 189-206.
- VAKIRTZIS, Andreas, « Mimesis, Friendship, and Moral development in Aristotle's Ethics », *Rhizomata*, vol. 3, n° 2, 2015, p. 125-142.
- VANDER WAERT, Paul, « The political intention of Aristotle's Moral Philosophy », *Ancient Philosophy*, vol. 5, n° 1, 1985, p. 77-89.
- VASILIOU, Iakovos, « The role of Good Upbringing in Aristotle's Ethics », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 56, n° 4, 1996, p. 771-797.
- VEGETTI, Mario, « Normal, naturel, normatif dans l'éthique d'Aristote » in G. Romeyer-Dherbey, G. Aubry, (dir.), *L'excellence de la vie. Sur l'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote*, Paris, Vrin, 2002, p. 63-74.
- VIANO, Cristina, « Sur le caractère ardent du sanglier selon Aristote. Éthique et physiologie du thumos. », *Anthropozoologica*, n° 30, 1999, p. 23-32.
- , « Virtù naturale e costituzione fisiologica. L'etica aristotelica è un determinismo materialista ? », in C. Natali, S. Maso (ed.), *La catena delle cause, Determinismo e anti-determinismo nel pensiero antico e in quello contemporaneo*, Amsterdam, Hakkert, 2005, p. 131-144.
- , « Aristotle and the Starting Point of Moral Development: The Notion of Natural Virtue », in S. Stern-Gillet, K. Corrigan (eds.), *Reading Ancient Texts, II: Aristotle and Neoplatonism. Essays in Honor of D. O'Brien*, Leiden & Boston, Brill, 2007, p. 23-42.
- VON FRITZ Karl, KAPP, Ernst, « The development of Aristotle's political philosophy and the concepts of nature », in J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds), *Articles on Aristotle. Vol. 2. Ethics and Politics*, New York, Saint Martin's Press, 1978, vol. 2, p. 113-134.
- WALDRON, Jeremy, « The Wisdom of Multitude: Some Reflection on Book 3, Chapter 11 of Aristotle's Politics », *Political Theory*, 23, 1995, p. 563-584.
- WALKER, Matthew, « Aristotle on Activity "According to the Best and Most Final" Virtue », *Apeiron*, vol. 44, 2011, p. 91-110.
- WALSH, Moira, « Aristotle's Conception of Freedom », *Journal of the History of Philosophy*, 35, 1997, p. 495-507.
- WARD, Julie, K. « Ethnos in the Politics: Aristotle and Race », in J. K. Ward, T. L. Lott (eds.), *Philosophers on Race: Critical Essays*, Malden, Blackwell, 2002, p. 14-37.
- WEIL, Eric, « L'anthropologie d'Aristote », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 51^e année, n° 1, janv. 1946, p. 7-36.
- WHITBECK, Caroline, « Theories of Sexual Difference », *The Philosophical Forum*, vol. 5, ½, 1973-1974, repr. in C. Gould et M. Wartofsky (eds.), *Women and Philosophy: Toward a Theory of Liberation*, New York, G. P. Putnam's Sons, 1976, p. 54-80.
- WHITE, Nicholas, « Conflicting Parts of Happiness in Aristotle's Ethics », *Ethics*, vol. 105, n° 2, Jan. 1995, p. 258-283.

- WHITE, Stephen A., « Natural Virtue and Perfect Virtue in Aristotle », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 8, 1992, p. 135-168.
- WHITEHEAD, David, « Aristotle the Metic », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, New Series, n° 21, 201, 1975, p. 94-99.
- WHITING, Jennifer, « *Eudaimonia*, External Results, and Choosing Virtuous Actions for Themselves », *Philosophy and Phenomenological Research*, 65, 2002, p. 270-290.
- WIGGINS, David, « Deliberation and Practical Reason », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 76, 1975, p. 29-51.
- WILKES, Kathleen V., « The Good Man and the Good for Man in Aristotle's *Ethics* », *Mind* 87, 1978, p. 553-571.
- WITT, Cynthia, « Form, Normativity and Gender in Aristotle: A Feminist Perspective », in C. A. Freeland (ed.), *Feminist Interpretations of Aristotle*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1998, p. 118-137.
- WOERTHER, Frédérique, « Aristote : l'explication de la *kinèsis* (mouvement) et les usages du terme *hormè* (impulsion) », in M.-O. Goulet-Cazé (éd.), *Les fondements naturalistes de la morale stoïcienne*, Paris, Vrin, 2011, p. 473-504.
- YU, Jiyuan, « Aristotle on *Eudaimonia* after Plato's *Republic* », *History of Philosophy Quarterly*, vol. 18, n° 2, avril 2001, p. 115-138.
- ZHANG, Wei, « The Poet as Educator in the *Works and Days* », *The Classical Journal*, vol. 105, n° 1, p. 1-17.
- ZHU, Rui, « Distinguishing The Public from the Private: Aristotle's Solution to Plato's Paradox », *History of Political Thought*, vol. XXV, n° 2, Summer 2004, p. 231-242.
- ZINGANO, Marco, Compte-rendu de « Richard Bodéüs, *Le véritable politique et ses vertus selon Aristote* » in *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, t. 103, n° 1-2, 2005, p. 245-253.
- ZUCKERT, Catherine, « Aristotle on the Limits and Satisfactions of Political Life », *Interpretation*, 11, 2083, p. 185-206.

SOURCES SECONDAIRES GÉNÉRALES

L'ANTIQUITÉ GRECQUE

- ANDERSON, Warren, *Ethos and Education in Greek Music*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1966.
- ANNAS, Julia, *The Morality of Happiness*, New York, Oxford University Press, 1995.
- AZOULAY, Vincent, *Périclès : La démocratie athénienne à l'épreuve du grand homme*, Paris, Armand Colin, 2010.
- BECK, Frederick Arthur George, *Greek Education: 450-350 B. C.*, London, Methuen & Co LMT, 1964.
- BOUVIER, David, *Le sceptre et la lyre. L'Iliade ou les héros de la mémoire*, Grenoble, Jérôme Million, 2002.
- CARLIER, Pierre, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg, AECR, Études et Travaux VI, 1984.
- CARTLEDGE, Paul, « Spartan Wives: Liberation or Licence? », *The Classical Quarterly*, vol. 31, n° 1, 1981, p. 84-105.
- CHANKOWSKI, Andrzej, *Étude d'une institution civique dans les cités grecques des îles de la Mer Egée et de l'Asie Mineure*, Paris, De Boccard, 2010.
- CONNOR, Robert *The New Politicians of Fifth-Century Athens*, Princeton, Princeton University Press, 1971.

- CORNFORD, Francis MacDonald, *Greek Religious Thought, from Homer to the Age of Alexander*, Londres, J. M. Dent & Sons, 1923.
- DENYER, Nicholas, *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*, London, Routledge, 1993.
- DETIENNE, Marcel, *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, Librairie Générale Française, Poche, 2006.
- DITTRICH, Ottmar, *Geschichte der Ethik*, Leipzig, Felix Meiner, 1926.
- DODDS, Eric Robertson, *The Ancient Concept of Progress and others Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford, Clarendon Press, 1974.
- DORION, Louis-André, *L'autre Socrate, Études sur les écrits socratiques de Xénophon*, Paris, Les Belles Lettres, 2013.
- DOUGHERTY, Carol, *The Poetics of Colonization*, New York, Oxford University Press, 1993.
- DUBEL, Sandrine, FAVREU-LINDER, Anne-Marie, OUDOT, Estelle (dir.), *A l'école d'Homère. La culture des orateurs et des sophistes*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 2015.
- DUBOIS, Page, *Slaves and Other Objects*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.
- EDELSTEIN, Ludwig, *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1967.
- EHRENBERG, Victor, *From Solon to Socrates: Greek History and Civilization*, Routledge, Psychology Press, 1973.
- , *L'État Grec*, Paris, Maspéro, 1976.
- EIJK, Philip J., *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity: Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- FARACO, Cintia, *Solone. L'immagine di Nomos*, Bologna, Il Giardino dei Pensieri, 2013.
- FINKELBERG, Aryeh, « History of the greek κόσμος », *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 98, 1998, p. 103-136.
- FINLEY, Moses Immanuel, *The World of Odysseus*, New York, The Viking Press, 1954.
- FORNARA, Charles, W., and SAMONS, Loren, J., *Athens from Cleisthenes to Pericles*, Berkeley, University of California Press, 1991.
- FREEMAN, Kenneth, John, *Schools of Hellas: An Essay on the Practice and Theory of Ancient Greek Education from 600 to 300 B. C.*, London, Macmillan and Co. Ltd., 1907.
- FURLEY, David, J. *Two Studies in the Greek Atomists: Study II, Aristotle and Epicurus on Voluntary Action*, Princeton, Princeton University Press, 1967.
- GANTZ, Timothy, *Early Greek Myth: A Guide to Literary and Artistic Sources*, Baltimore-London, Johns Hopkins University Press, 1996.
- GARLAN, Yvon, *Les Esclaves en Grèce ancienne*, Paris, Maspéro, 1982.
- GERNET, Louis, *Recherche sur le développement de la pensée morale et juridique en Grèce ancienne*, Paris, Ernest Leroux, 1917.
- , *Anthropologie de la Grèce Antique*, recueil d'articles publié par J. P. Vernant, Paris, Maspéro, 1968.
- GIGANTE, Marcello, *Nomos Basileus*, Naples, Glauk, 1956, réimpr. Napoli, Bibliopolis, 1993.
- GLOTZ, Gustave, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, Fontemoing, 1904.
- GOLDEN, Mark, *Children and Childhood in Classical Greece*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990.
- GOURINAT, Jean-Baptiste, « L'athéisme dans l'Antiquité », *Philosophie antique*, n° 18, « L'athéisme antique », Presses universitaires du Septentrion, 2018, p. 7-11.
- GRAHAM, Alexander John, *Colony and Mother City in Ancient Greece*, Manchester, Manchester University Press, 1964.

- GREENE, William Chase, *Moira. Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge, Harvard University Press, 1944.
- GUTHRIE, William Keith Chambers, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- HALLIWELL, Stephen, *The aesthetics of mimesis. Ancient texts and modern problems*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2002.
- HANSEN, Mogens Herman, *Polis et cité-État. Un concept antique et son équivalent moderne*, Paris, Les Belles Lettres, 2001.
- HARD, Robin, *The Routledge Handbook of Greek Mythology: Based on H .J. Rose's "Handbook of Greek Mythology"*, London, New York, Routledge, 2004.
- HAVELOCK, Eric A., *The Liberal Temper in Greek Politics*, London, K. Cape, 1957.
- HEINIMANN, Felix, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, Heft 1, Verlag Friedrich Reinhardt AG, Basel, 1945.
- ISMARD, Paulin, *La démocratie contre les experts. Les esclaves publics en Grèce ancienne*, Paris, Seuil, 2015.
- JAEGER, Werner, *Paideia : la formation de l'homme grec*, Paris, Gallimard, [1964], 1988.
- JEANMART, Gaëlle, *Généalogie de la docilité dans l'Antiquité et le haut Moyen Âge*, Paris, Vrin, 2007.
- JOLY, Robert, *Le Thème philosophique des Genres de vie dans l'Antiquité Classique*, Mémoires de l'Académie Royale de Belgique, t. LI, fasc. 3, Bruxelles, Duculot, 1956.
- KAGAN, Donald, *The Great Dialogue – History of Greek Political Thought from Homer to Polybius*, New York, The Free Press, 1965.
- LAFARGUE, Philippe, « L'enfant retrouvé : quinze ans de recherches sur l'enfance en Grèce ancienne (2001-2015) », *Pallas*, 105, 2017, p. 257-294.
- LAQUEUR, Thomas Walter, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1990.
- LYNCH, John Patrick, *Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution*, Berkeley, Los Angeles, London, California University Press, 1972.
- MACTOUX, Marie-Madeleine, *Douleia. Esclavage et pratiques discursives dans l'Athènes classique*, Paris, Les Belles Lettres, 1980.
- MAHAFFY, John Pentland, *Old Greek Education*, New York, Harper and Brothers, 1882.
- MALKIN, Irad, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden, Brill, 1987.
- MARROU, Henri-Irénée, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, t.1 « Le monde grec », Paris, Éditions du Seuil, 1948.
- MARTIN, Roland, *L'Urbanisme dans la Grèce antique*, Paris, A. et J. Picard & Cie, 1956.
- MCKIRAHAN, Richard Duncan, *Philosophy before Socrates*, Indianapolis, IN, Hackett, 1994.
- MEILLASSOUX, Claude, *The Anthropology of Slavery – The Womb of Iron and Gold*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991.
- MONDI, Robert, « The Homeric Cyclopes: Folktale, Tradition, and Theme », *Transactions of the American Philological Association*, vol. 113, 1983, p. 17-38.
- MOSSE, Claude, *Politique et société en Grèce ancienne. Le « modèle » athénien*, Paris, Flammarion, 1995.
- , *Les institutions grecques à l'époque classique*, Paris, Armand Colin, 2008.
- , *Au nom de la loi. Justice et politique à Athènes à l'âge classique*, Paris, Payot et Rivages, 2010.
- MOULARD, Anatole, *Metron. Étude sur l'idée de mesure dans la philosophie antésocratique*, Angers, Gaultier, 1922.
- NADDAF, Gerard, *The Greek Concept of Nature*, Albany, The State of New York University Press, 2005.

- NUSSBAUM, Martha, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- OEHLER, Robert, *Mythologische Exempla in der älteren griechischen Dichtung*, Thèse de doctorat de l'Université de Bâle, Bâle, 1925.
- OLLIER, François, *Le Mirage spartiate. Étude sur l'idéalisation de Sparte dans l'Antiquité grecque de l'origine jusqu'aux cyniques*, Paris, E. de Boccard, 1933.
- OSTWALD, Martin, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford, Clarendon Press, 1969.
- PERILLIE, Jean-Luc, *Symmetria et rationalité harmonique : origine pythagoricienne de la notion grecque de symétrie*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- POWELL, Anton, *Athens and Sparta. Constructing Greek Political and Social History from 478 BC*, Londres, New York, Routledge, 1988, p. 227-231.
- RHODES, Peter John, *The Athenian Boule*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1972.
- RODIER, Georges, *Études de Philosophie Grecque*, Paris, Vrin, 1926.
- ROMILLY, Jacqueline de, *La loi dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- , *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris, Agora, 1986.
- , *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Éditions de Fallois, 2004.
- ROUBINEAU, Jean-Manuel, *Les cités grecques (VI^e-II^e siècle av. J.-C.), Essai d'histoire sociale*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015.
- RUDHARDT, Jean, *Themis et les Horai. Recherche sur les divinités grecques de la justice et de la paix*, Genève, Droz, 1999, p. 97-107.
- SASSI, Maria Michela, *The Science of Man in Ancient Greece*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.
- SAXONHOUSE, Arlene, *Athenian Democracy: Modern Mythmakers and Ancient Theories*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1996.
- SCHAPS, David, *Economic Rights of Women in Ancient Greece*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1979.
- SCHIAVO, Aldo Lo, *Themis e la sapienza dell'ordine cosmico*, Napoli, Bibliopolis, 1997.
- SCHLAIFER, Robert O., « Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle », *Harvard Studies in Classical Philology*, 47, 1936, p. 165-204, réimpr. in M. I. Finley (ed.), *Slavery in Classical Antiquity*, Cambridge, W. Heffer & Sons, 1960, p. 93-132.
- SEBILLOTTE CUCHET, Violaine, « Familles et société à Athènes à l'époque classique : un éclairage par les études de genre », 2017, hal-01618996.
- SINCLAIR, Thomas Alan, *A History of Greek Political Thought*, Londres, Routledge & Paul, 1951.
- SOSIN, Joshua D., « Manumission with *paramonè*: Conditional freedom? », *Transactions of the American Philological Association*, 145, n° 2, January 1, 2015, p. 325-381.
- VERNANT, Jean-Pierre, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, [1962], 2013.
- WARDEN, John, « The mind of Zeus », *Journal of the History of Ideas*, 1971, vol. 32, n° 1, p. 3-14.
- WESTERMANN, William L. *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, Philadelphia, The American Philosophical Society, 1955.
- WHITE, Nicholas, *Individual and Conflict in Greek Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 2002.
- WHITMARSH, Tim, *Battling the Gods. Atheism in the Ancient World*, New York, Alfred A. Knopf, 2015.
- WOOD, Ellen, WOOD, Neal, *Class Ideology and Ancient Political Theory*, New York, Oxford University Press, 1978.
- ZELLER, Eduard, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 5^e éd., Leipzig, 1892.

ZELNICK-ABRAMOVITZ, Rachel, *Not Wholly Free: The Concept of Manumission and the Status of Manumitted Slaves in the Ancient Greek World*, *Mnemosyne Supplement* 266, Leiden, 2005.

AUTEURS ANTIQUES

- ALMEIDA, Joseph, *Justice as an aspect of the polis idea in Solon's political poems: a reading of the fragments in light of the researches of new classical archaeology*, Boston, Brill, Leiden, 2003.
- ANNAS, Julia, *An introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1981.
- AUBRIOT, Danielle, « Les *Litai* d'Homère et la *Dikè* d'Hésiode », *Revue des Études Grecques*, t. 97, fasc. 460-461, janv.-juin 1984, p. 1-25.
- BABUT, Daniel, « Xénophane critique des poètes », *L'Antiquité classique*, t. 43, fasc. 1, 1974, p. 83-117.
- BARROW, Robin, *Plato and Education*, London, Students Library of Education, 1976.
- BASSU, Sébastien, « Ordre et mesure, *kosmos* et *metron* de la pensée archaïque à la philosophie platonicienne », in S. Alexandre, E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [en ligne], n° 2, 2011.
- , « *Métron* », entre « *logos* » et « *praxis* » dans la philosophie grecque d'Homère à Aristote, Thèse de doctorat, dir. A. Tordesillas, 2013.
- BEALL, Edgar, « Hesiod's Treatise on Justice : “*Works and Days*”, 109-380 », *The Classical Journal*, vol. 101, n° 2, dec.-jan. 2005/2006, p. 161-182.
- BLAISE, Fabienne, « Solon. Fragment 36 W. Pratique et fondation des normes politiques », *Revue des Études Grecques*, t. 108, janv.-juin 1995, p. 24-37.
- BONNAFE, Annie, « Le rossignol et la justice en pleurs », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, oct. 1983, vol. 3, p. 260-264.
- BOUCHOUCI, Anissa, « Comment peut-on être philosophe ? La notion platonicienne de *paideia* et son évolution de la *République* aux *Lois* », in J.-F. Balaudé (éd.), *D'une cité possible – Sur Les Lois de Platon*, Paris, Vrin, 1998, p. 57-78.
- BOUVIER, David, *Le sceptre et la lyre. L'Iliade ou les héros de la mémoire*, Grenoble, Jérôme Million, 2002.
- BOWIE, Ewen, « Le portrait de Socrate dans les *Nuées* d'Aristophane » in *Le Rire des Anciens. Actes du colloque international (Université de Rouen, École normale supérieure, 11-13 janvier 1995)*, Paris, Études de littérature ancienne, n° 8, 1998.
- BRISSON, Luc, « The Intellect and the cosmos – The demiurge in the *Timaeus* », *Methodos. Savoirs et textes*, vol. 16, « La notion d'Intelligence (*voûς-voëiv*) dans la Grèce antique. De Homère au Platonisme. », 2016.
- BROWN, Eric, « Justice and Compulsion for Plato's Philosopher-Rulers », *Ancient Philosophy*, 20, 2000 p. 1-17.
- BUCKELS, Christopher, « Compulsion to rule in Plato's *Republic* », *Apeiron*, 46, 2013, p. 63-83.
- CAMBIANO, Giuseppe, « I filosofi e la costrizione a governare nella *Republica* platonica », *Acta Neapolitana*, 11, « I Filosofi e il potere nella società e nella cultura antiche », a cura di G. Castertano, Università degli studi di Napoli, Guida editori, 1988, p. 43-58.
- CANTER, Howard Vernon, « The mythological paradigm in Greek and Latin poetry », *American Journal of Philology*, vol. 54, 1933, p. 201-224.

- CAPLAN, Harry, OSTWALD, Martin, « Pindar, Nomos and Heracles », *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 69, 1965, p. 109-138.
- CARRIERE, Jean-Claude, « L'Aristophane perdu », *Le théâtre grec antique : la comédie, Cahiers de la Villa Kérylos*, 10, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2000, p. 197-236.
- CARRIERE, Jean, *Théognis de Mégare*, Paris, Louis Jean-Gap, 1948.
- CASTAGNOLI, Ferdinando, *Ippodamo di Mileto e l'urbanistica a pianta ortogonale*, Rome, De Luca, 1956.
- COULOUBARITSIS, Lambros, « Le paradoxe du philosophe dans la République de Platon », *Revue de métaphysique et de morale*, 87, 1982, p. 60-81.
- CROISSET, Alfred, « Le fragment de Pindare cité dans le *Gorgias* de Platon », *Revue des Études Grecques*, t. 34, fasc. 157, avril-juin 1921, p. 125-128.
- CROISSET, Maurice, « La morale et la cité dans les poésies de Solon », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 47^{ème} année, n° 6, 1903, p. 581-596.
- DOMINGUEZ MONEDERO, Adolfo, *Solón de Atenas*, Barcelona, Crítica, 2001.
- DORION, Louis-André, *L'autre Socrate, Études sur les écrits socratiques de Xénophon*, Paris, Les Belles Lettres, 2013.
- EHRENBERG, Victor, « Eunomia », *Aspects of the Ancient World*, Oxford, Basil Blackwell, 1946, p. 70-93.
- EL MURR, Dimitri, *Savoir et gouverner – Essai sur la science politique platonicienne*, Paris, Vrin, 2014.
- FARACO, Cintia, *Solone. L'immagine di Nomos*, Bologna, Il Giardino dei Pensieri, 2013.
- FATTAL, Michel, « Le logos d'Héraclite : un essai de traduction », *Revue des Études Grecques*, t. 99, fasc. 470-471, janv.-juin 1986, p. 142-152.
- FOUCHARD, Alain « Homère et le bon ordre politique », *GAIÀ. Revue interdisciplinaire sur la Grèce ancienne*, 2003, n° 7, p. 75-86.
- FREEMAN, Kathleen, *The Life and Work of Solon*, Cardiff, The University of Wales Press Board, 1926.
- FUNGHI, Maria-Serena, *Platone e l'educazione*, Torino, Loescher editore, 1979.
- GAGARIN, Michael, « *Dikè* in the *Works and Days* », *Classical Philology*, vol. 68, n° 2, 1973, p. 81-94.
- GIGANTE, Marcello, *Nomos Basileus*, Naples, Glauk, 1956, réimpr. Napoli, Bibliopolis, 1993.
- GILLIARD, Charles, *Quelques réformes de Solon*, Lausanne, Bridel, 1907.
- GOTTELAND, Sophie, « Homère dans les écrits socratiques de Xénophon », in S. Dubel, A.-M. Favreau-Lunder, E. Oudot (dir.), *A l'école d'Homère – La culture des orateurs et des sophistes*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 2015, p. 175-189.
- HAMELIN, Octave, *Les philosophes présocratiques*, Strasbourg, Association des Publications près les Universités de Strasbourg, 1978.
- HOERBER, Robert, George, *The Theme of Plato's Republic*, St Louis, Eden, 1944.
- IRWIN, Elizabeth, *Solon and Early Greek Poetry: The Politics of Exhortation*, Cambridge Classical Studies, Cambridge University Press, 2005.
- ISEBAERT, Laurent, « Le rossignol et l'épervier », *Les Études Classiques*, n° 56, 1988, p. 369-377.
- JAEGER, Werner, « Solons Eunomie », *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, vol. 11, 1926, p. 69-85.
- KOLOVOU, Georgia, « L'importance des épopées homériques pour l'éducation des jeunes gens selon Eustathe de Thessalonique », *Syntaktika*, vol. 51, 2017, p. 1-10.
- KRAUT, Richard, « Egoism, Love, and Political Office in Plato », *Philosophical Review*, 82, 1973, p. 330-344.

- KROLL, Josef, « Theognis-Interpretationen », *Philogus*, Suppl. Bd XXIX, Heft 1, 1936.
- KYRIAKOU, Poultheria, « The Violence of Nomos in Pindar fr. 169a », *Materiali e discussion per l'analisi dei testi classici*, n° 48, 2002, p. 195-206.
- L'HOMME-WERY, Louise-Marie, « La notion d'harmonie dans la pensée politique de Solon », *Kernos*, vol. 9, 1996, p. 145-159.
- , « De l'Eunomie solonienne à l'isonomie clisthénienne. D'une conception religieuse de la cité à sa rationalisation partielle », *Kernos*, vol. 15, 2002.
- LAGRANGE, Marie-Joseph, « Le logos d'Héraclite », *Revue Biblique*, vol. 32, n° 1, janv. 1923, p. 96-107.
- LECLERC, Marie-Christine, « L'épervier et le rossignol d'Hésiode. Une fable à double sens », *Revue des Études Grecques*, 1992, t. 105, fasc. 500-501, p. 37-44.
- LINFORTH, Ivan, *Solon the Athenian*, Berkeley, University of California Press, 1918.
- LODGE, Rupert, *Plato's Theory of Education*, London, Kegan Paul, 1947.
- LONSDALE, Steven, « Hesiod's Hawk and Nightingale (*Op.* 202-212): fable or omen? », *Hermes*, n° 117, 1989, p. 403-412.
- LUCE, John Victor, « The *Polis* in Homer and Hesiod », *Proceedings of the Royal Irish Academy*, vol. 78, sect. C, 1978, p. 1-15.
- MACKOWIAK, Karin, « Le rôle du noos/noein dans la pensée d'Hésiode et sa signification dans *Les Travaux et les Jours* », *Methodos*, 16, 2016, p. 2-23.
- MAHONEY, Timothy A., « Do Plato's philosophers-rulers sacrifice self-interest to justice? », *Phronesis*, 37, 1992, p. 265-282.
- MASARACCHIA, Agostino, *Solone*, Firenze, « La Nuova Italia » Editrice, 1958.
- MOSSE, Claude, « Comment s'élabore un mythe politique : Solon, "Père fondateur de la démocratie athénienne" », *Annales*, vol. 54, 1979, p. 425-437.
- MOUSTOPOULOS, Evaghélos, *La musique dans l'œuvre de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.
- MOUZE, Laetitia, *Le législateur et le poète*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2005.
- NAGY, Gregory « Mythological exemplum in Homer », in R. Hexter et D. Selden (eds.), *Innovations of Antiquity. The New Ancient World*, New York, London, Routledge, Chapman and Hall, 1992, p. 311-331.
- , *Homeric Questions*, Austin Texas, University of Texas Press, 1996.
- NESLON, Stephanie, « The Justice of Zeus in Hesiod's Fable of the Hawk and the Nightingale », *Classical Journal* 92, 1997, p. 235-247.
- NOËLLE, Marie-Pierre « Aristophane et les intellectuels : le portrait de Socrate et des « sophistes » dans les *Nuées* », in *Le théâtre grec antique : la comédie, Cahiers de la Villa Kérylos*, 10, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris, 2000, p. 111-128.
- NUSSBAUM, Martha, « Aristophanes and Socrates on learning practical wisdom », *Yale Classical Studies*, vol. 26, 1982, p. 43-97.
- PELLOSO, Carlo, *Themis e dike in Omero: ai primordi del diritto dei Greci*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2012.
- PLACES, Édouard des, *Pindare et Platon*, Paris, Beauchesne, 1949.
- REGGIANI, Nicola, *La giustizia cosmica : le riforme di Solone fra polis e kosmos*, Firenze, Le Monnier università, 2015.
- RICHARDSON, Nicholas, « La lecture d'Homère par les Anciens », *Lalies*, n° 10, 1990, p. 293-327.
- ROSEN, Ralph, « Homer and Hesiod », in I. Morris, B. B. Powell (eds.), *A New Companion to Homer*, Leiden, Brill, (Mnemosyne, Suppl. 163), p. 463-488.

- SABLON, Vincent du, *Le système conceptuel de l'ordre du monde dans la pensée grecque à l'époque archaïque : timè, moira, kosmos, themis et dikè chez Homère et Hésiode*, Louvain, Peeters, 2014.
- SAKELLARIOU, Michel, « L'idée du juste dans la pensée de Solon », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 137^e année, n° 2, 1993, p. 598-601.
- SMITH, Nicholas D., « Return to the Cave », in McPherran (ed.), *Plato's Republic: A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 83-102.
- STIER, Hans, « Nomos Basileus », *Philologus*, 83, 1928, p. 225-258.
- THEILER, Willy, « Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς », *Museum Helveticum*, 22, 1965, p. 69-80.
- THOMASSON, Laure, *Le goût de la danse chez Homère et Platon*, Limoges, Fac. Des Lettres et Sciences Humaines, 1975.
- TRIERWEILER, Sophie, « La conception et l'expression d'un droit structuré dans la société homérique à travers les notions de themis et dikè. » *Archimède : archéologie et histoire ancienne*, UMR7044 - Archimède, 2017, p. 196-206.
- VLASTOS, Gregory, « Solonian Justice », *Classical Philology*, vol. 41, n° 2, avril 1946, p. 65-83.
- WAGNER, Ellen, « Compulsion Again in the Republic », *Apeiron*, 38.3, 2005, p. 87-101.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich von, *Platon. Sein Leben und seine Werke*, Berlin et Francfort sur le Main, Weidmann, 1948.
- WILD John, Daniel, *Plato's Theory of Man*, Cambridge, Harvard University Press, 1948.
- WILLCOCK, Malcolm Maurice, « Mythological paradeigma in the Iliad », *The Classical Quarterly*, New Series, Cambridge University Press, vol. 14, n° 2, nov. 1964, p. 141-154.
- WOODHOUSE, William, *Solon the Liberator: A Study of the Agrarian Problem in Attika in the Seventh Century*, Oxford, Oxford University Press, 1938.

OUVRAGES DIVERS

- ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958.
- BARTLETT, Robert *The Idea of Enlightenment: A Post-Mortem Study*, Toronto, University of Toronto Press, 2001.
- BENVENISTE, Émile, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éditions de Minuit, 2 vol., 1969.
- BERGSON, Henri, *Matière et mémoire*, in *Œuvres*, éd. du centenaire, Presses Universitaires de France, 1959.
- BICKFORD, Susan, *The Dissonance of Democracy*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1996.
- BLEIER, Ruth, *Science and Gender: A Critique of Biology and Its Theories on Women*, New York, Pergamon Press, 1984.
- BRAGUE, Rémi, *La sagesse du monde : Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, (L'esprit de la cité), Paris, Librairie Arthème Fayard, 1999.
- CANGUILHEM, Georges, *Le Normal et le pathologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1943.
- CANTARELLA, Eva, *Pandora's Daughters*, trans. M. B. Fant, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1987.
- CASTIGLIONE, Baldassare, *Le livre du courtisan*, Paris, Garnier Flammarion, 1991.
- DAVIS, David Brion, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1988.

- DOUGLAS, Mary, *Thinking in Circles: An Essay on Ring Composition*, New Haven, CT, Yale University Press, 2007.
- FRANK, Jill, *A Democracy of Distinction*, Chicago, University of Chicago Press, 2005.
- GARNSEY, Peter, *Ideas of Slavery from Aristotle to St. Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- HEGEL, *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, Paris, Gallimard, 1955.
- HEIDEGGER, Martin, *Être et Temps*, trad. E. Martineau, Authentica, §34, p. 129 [161], 1985.
- HOBBS, *Du Citoyen*, Paris, Garnier Flammarion, trad. P. Crignon, 2010.
- LAQUEUR, Thomas, *Making Sex : Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1990.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, « Meditation on the Common Concept of Justice » (p.45-64) ; « On Natural Law », in P. Riley (ed.), *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 45-64, p. 77-80.
- MACHAN, Tibor, *Classical Individualism: The Supreme Importance of Each Individual*, New York, Routledge, 1998.
- MACINTYRE, Alasdair, *Après la vertu*, [1984], Paris, PUF, 1994.
- , *Dependant Rational Animals*, London, Duckworth, 1998.
- MACQUARRIE, John, *The Scope of Demythologizing - Bultmann and his critics*, New York, Harper Torchbooks, 1960.
- MEMEL-FOTE, Harris, *L'esclavage dans les sociétés lignagères de la forêt ivoirienne (XVII^e - XX^e siècles)*, Abidjan, Paris, Éditions du CERAP, IRD, 2007.
- MILL, John Stuart, *De la Liberté*, Paris, Guillaumin et C^{ie}, 1860, trad. M. Dupont-White.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De la nouvelle idole », [1881], *Mercure de France*, 1903, *Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche*, vol. 9.
- ODERBERG, David, *Moral Theory: A Non-Consequentialist Approach*, Oxford, Blackwell Publishers, 2000.
- PETERS, Richard Stanley, *Moral Development and Moral Education*, London, George Allen and Unwin, 1981.
- POMEROY, Sarah, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves*, New York, Schocken Books, 1975.
- RAVAISSON, Félix, *De l'habitude*, Paris, Payot & Rivages, 1997.
- RICŒUR, Paul, « L'herméneutique du témoignage », *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, [1972], 1994.
- , *Temps et récit*, t. 1 « L'intrigue et le récit historique », Paris, Points, 1991.
- ROMANO, Claude, « L'équivoque de l'habitude », *Revue germanique internationale*, vol. 13, 2011, p. 187-204.
- ROSS, David, *The Right and the Good*, Oxford, Oxford University Press, 1930.
- RYLE, Gilbert, *The Concept of Mind*, London, Hutchinson's University Library, 1949.
- SANDEL, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Harvard, Cambridge University Press, 1982.
- STRAUSS, Léo, *Droit naturel et Histoire*, [1953] Paris, Flammarion, 1986.
- TAYLOR, Charles, *Philosophical Papers, Vol. 2 : Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, 1985.
- TUANA, Nancy, *Women and the History of Philosophy*, New York, Paragon Press, 1992.
- VALERY, Paul, « Note (ou l'Européen) » in *Œuvres*, t. I, éd. Jean Hytier, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », [1924], 1957, p. 1011.
- VOKEY, Daniel, *Moral Discourse in a Pluralistic World*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 2001.
- WALDRON, Jeremy, « One the Objectivity of Morals: Thoughts on Gilbert's *Democratic Individuality* », *California Law Review*, 80, 1992, p. 361-411.

- WILLIAMS, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.
- , *Shame and Necessity*, Berkeley, University of California Press, 1993.
- ZAGZEBSKI, Linda, *Exemplarist Virtue Theory*, New York, Oxford University Press, 2017.