

REVUE D'HISTOIRE DES FACULTÉS DE DROIT ET DE LA CULTURE JURIDIQUE

LECTURES DE... N° 17 :

***L'EXCELLENCE MENACÉE : SUR LA PHILOSOPHIE
POLITIQUE D'ARISTOTE***
(Classiques Garnier, 2017)

de Pierre PELLEGRIN

Journée d'étude organisée le 17 juin 2024 à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne par Pierre Bonin, Ulysse Chaintreuil et Pierre-Marie Morel, textes mis en ligne le 20 janvier 2026.

Pour citer cette revue : Pierre Bonin et Ulysse Chaintreuil (dir.), *Revue d'histoire des Facultés de droit*, 2025, Hors série *Lectures de...* n° 17 : *L'excellence menacée : sur la philosophie politique d'Aristote* (Classiques Garnier, Les anciens et les modernes – Études de philosophie, 2017), de Pierre Pellegrin.

En ligne sur : <https://univ-droit.fr/recherche/actualites-de-la-recherche/manifestations/54590-lectures-de-n-17-l-excellence-menacee-sur-la-philosophie-politique-d-aristote-de-pierre-pellegrin>

DES EXCELLENCES POLITIQUES

Annick JAULIN

Professeur émérite de philosophie,
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Le livre de Pierre Pellegrin, *L'excellence menacée*¹, ne pose pas simplement, comme le faisait L. Strauss que « ce n'est ni Socrate ni Platon, mais Aristote qui est le fondateur de la science politique »². En effet, il n'est pas absolument établi que la « science politique » ait le statut de science, et il se pourrait que, en des termes foucauldien, la politique reste « pour toujours une archéologie qui ne trouvera jamais sa science ». Cependant, à défaut de « s'épistémologiser », ou de devenir une science, la politique pourrait trouver une certaine « positivité », en définissant « ce qui de la politique peut devenir objet d'énonciation, les formes que cette énonciation peut prendre, les concepts qui s'y trouvent mis en œuvre, et les choix stratégiques qui s'y opèrent »³. Or selon P. Pellegrin, « de cette positivité-là, *Les Politiques* d'Aristote, en tant qu'elles articulent les discours que le philosophe produit pour guider l'action du législateur, font, en fait, déjà partie »⁴. À défaut d'avoir fondé une science dont le statut de science n'est pas établi, Aristote a produit un savoir politique positif.

La positivité de ce savoir apparaît dans une lecture des *Politiques* organisée par « cette idée tellement nouvelle qu'elle est demeurée à peu près cachée jusqu'à aujourd'hui : l'excellence constitutionnelle est plurielle. Une idée inintégrable dans le système platonicien »⁵. Cette idée de l'excellence constitutionnelle plurielle, telle qu'elle est développée par Aristote, revient à penser « qu'il est absurde de vouloir imposer la même forme constitutionnelle à toutes les cités

¹ Paris, Classiques Garnier, 2017 ; ensuite EM.

² L. Strauss, *La cité et l'homme*, Paris, Presses Pocket, Agora, 1987 (University Press of Virginia, 1964), p. 33.

³ M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 254.

⁴ EM, p. 433.

⁵ EM, p. 204.

sous prétexte qu'elle serait idéale »⁶. Elle est celle qui rend les traités politiques utiles pour le législateur, devenu de la sorte « l'homme de l'occasion et du dosage »⁷. Une telle lecture implique l'abandon de la vue, traditionnelle chez les commentateurs, selon laquelle le livre VII des *Politiques* introduirait « la question de la constitution excellente, parce que cette question est présente à chaque page des *Politiques* »⁸. L'ensemble des *Politiques* d'Aristote a donc pour objet l'excellence des constitutions.

Contrairement donc à ceux qui ont voulu changer l'ordre des livres des *Politiques*, donné par les manuscrits, et insérer, après le livre III, les livres VII et VIII, censés contenir seuls une unique description de l'excellence politique, P. Pellegrin maintient l'ordre éditorial. De fait, le dernier chapitre du livre III annonce *trois* constitutions excellentes et le début du livre IV développe plusieurs formes (on pourrait même dire, plusieurs degrés) de l'excellence constitutionnelle, alors que les livres VII et VIII ne proposent aucune forme de constitution, ce qui conduit P. Pellegrin à les qualifier de « parties non politiques des *Politiques* »⁹.

En conséquence, ce sont les livres centraux, IV à VI, qui examinent tous, et eux seulement, la question des excellences constitutionnelles¹⁰ ; ils contiennent les analyses essentielles des *Politiques*. L. Strauss ne démentirait pas l'aspect fondamental de ces livres, lui qui écrivait que « la discussion la plus fondamentale de la *Politique* comprend ce qui est presque un dialogue entre l'oligarque et le démocrate »¹¹, notant également l'adresse aristotélicienne du traité aux législateurs, « en nombre indéfini », ce qui est une reconnaissance tacite de la pluralité des excellences envisagées. Toutefois, les analyses de P. Pellegrin ont une tout autre tonalité que celles de L. Strauss, il ne s'agit plus d'un « presque dialogue » entre oligarques et démocrates, mais de nets affrontements, de rapports de force, limités seulement par une contrainte, liée à la nécessité politique elle-même,

⁶ *Ibid.*, p. 309.

⁷ *Ibid.*, p. 376.

⁸ *Ibid.*, p. 386.

⁹ *Ibid.*, p. 389.

¹⁰ Précisons que le sens du mot « constitution » est légèrement différent de ce qu'il est actuellement. R. Aron décrit ainsi la différence : il ne s'agit pas d'un « texte écrit », mais d'un « régime », *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, Folio Essai, 1995, p. 40.

¹¹ L. Strauss, *op. cit.*, p. 33.

à savoir la sauvegarde de la cité. Ainsi les analyses aristotéliennes font paraître la compatibilité d'éléments antagonistes, réalistes d'un côté, normatifs de l'autre : on ne peut séparer la reconnaissance et la description des rapports de force de la recherche d'un point d'équilibre des forces :

Si, d'une part, la réalité historique est composée de groupes en guerre les uns contre les autres pour s'approprier le pouvoir et tout ce qui en découle, chacun guettant les faiblesses de l'autre pour imposer sa domination absolue, si, d'autre part, Aristote a réellement en vue d'aider à la réalisation de cités à la constitution excellente, ne doit-on pas penser, comme la plupart des commentateurs l'ont fait, qu'Aristote est le philosophe de l'arrangement avec la méchanceté du monde et du moindre mal ? Eh bien, cette lecture est fausse, et, même dans des passages au réalisme glaçant, la distinction, hautement normative, entre constitutions droites et déviées reste plus pertinente que jamais¹².

La distinction entre constitution droite – celle, quelle que soit sa forme, qui prend en compte l'avantage commun – et constitution déviée – celle qui tend à développer l'avantage unilatéral de quelque forme constitutionnelle que ce soit – marque une limite et une limitation à la déviation politique, en lui imposant le respect d'un juste milieu, ce juste milieu étant défini par un état relatif à la constitution en question, laquelle, quelle que soit sa forme, ne peut tendre à la destruction de la cité.

Cette limitation nécessaire de la déviation s'illustre par l'exemple du nez : un nez droit peut certes se déformer en un nez aquilin ou camus, mais jusqu'à une certaine limite, au-delà de laquelle il perdra d'abord sa beauté à savoir « la juste mesure de la partie », et enfin « n'aura même plus l'apparence d'un nez », par suite d'une insistance excessive vers les contraires que sont l'excès ou le défaut (*Pol.* V 9, 1309b 18-35). On retrouve bien sûr ici avec « le juste milieu » et l'évocation de l'excès et du défaut la formule de l'excellence (ou de la vertu), telle qu'elle est présentée dans les *Éthiques*. Il ne s'agit pourtant pas de l'intervention externe d'un critère éthique, car la mesure est donnée par la constitution elle-même qui, droite quand elle vise le bien commun, peut dévier tout en continuant d'assurer la

¹² *EM*, p. 239.

sauvegarde de la cité, jusqu'à disparaître en même temps que le corps politique dont elle est l'âme ou la forme, quand, par suite d'une addition de déviations, elle perd son être constitutionnel et légal et devient ainsi despotique ou tyrannique, de politique qu'elle était. La forme politique du pouvoir présente une norme positive, car le pouvoir politique, en tant que pouvoir sur des hommes libres et égaux, est spécifiquement différent de la forme despotique du pouvoir, pouvoir du maître de maison sur des esclaves ou des êtres inégaux.

Peut-être la seule utopie aristotélicienne réside-t-elle dans sa conception même de la forme politique, celle de la cité, comme une communauté établie non seulement en vue du vivre, mais en vue « de la vie heureuse ». P. Pellegrin traduira en termes hégéliens ce statut de la cité en disant que « c'est avec le statut de citoyen, et avec lui seulement, que l'homme peut développer complètement ses potentialités », c'est-à-dire « être adéquat à son concept »¹³. Ainsi la thèse aristotélicienne sur la cité semble incontestable, mais soumise aux contingences, car l'assertion selon laquelle « l'être humain est par nature un animal politique », la nature s'entendant chez Aristote comme un état achevé de développement, implique justement la vie en cité sous une constitution droite pour constituer cette nature. En effet, « les constitutions droites ont comme effet de diffuser la vertu dans le corps des citoyens »¹⁴, elles conditionnent donc la réalisation de l'excellence propre des citoyens. Pourtant la cité n'est pas un produit de la nature, puisqu'il y en a eu un premier établissement, il n'est donc pas impossible que la forme politique se corrompe, ce que le législateur cherchera par tous les moyens aristotéliens à éviter, en équilibrant les constitutions afin de conserver une forme politique jusque dans les pires régimes, la tyrannie, dont tout indique cependant qu'elle est despotique plus que politique.

Revenons au nez et à « la juste mesure de la partie / *tên metriotêta tou moriou* ». L'expression souligne l'importance de la prise en compte des parties et de leurs rapports réciproques dans l'étude aristotélicienne des constitutions. La mise en évidence de l'étude des combinaisons entre les différentes parties d'une constitution

¹³ *Ibid.*, p. 109.

¹⁴ *Ibid.*, p. 246.

représente le point central du livre de P. Pellegrin qui note un intérêt presque « obsessionnel » d'Aristote pour la diversité des constitutions. Même si la diversité constitutionnelle est un fait banal et un objet de réflexion en Grèce antique, la méthode combinatoire aristotélicienne constitue une originalité absolue. Cette méthode s'expose au chapitre 4 du livre IV quand Aristote pose que les constitutions sont plus nombreuses que « celles dont on a parlé », dont P. Pellegrin pense qu'il s'agit de l'ensemble des trois formes droites (royauté, aristocratie, politique) et des trois formes déviées (tyrannie, oligarchie, démocratie). Aristote établit alors une analogie entre la méthode suivie dans la saisie de la diversité des espèces animales et la méthode appliquée dans les *Politiques* pour déterminer le nombre des espèces de constitutions : il faut déterminer les parties nécessaires à tout animal et leurs différences, alors

le nombre de leurs conjugaisons donnera nécessairement une pluralité de familles d'animaux [...] si bien que lorsque l'on aura pris toutes les combinaisons possibles, cela donnera des espèces de l'animal autant que de conjugaisons des parties nécessaires. C'est la même chose pour les constitutions dont on a parlé. Car les cités elles aussi ne sont pas composées d'une seule partie, mais de plusieurs, comme on l'a souvent dit¹⁵.

P. Pellegrin note qu'il n'y a nulle trace ailleurs de cette méthode, pas même dans le corpus zoologique d'Aristote, mais que la méthode « partage "l'esprit" de la recherche d'Aristote en biologie qui est une moriologie »¹⁶, selon un terme proposé par P. Pellegrin à propos de la zoologie d'Aristote, à savoir une étude des parties¹⁷. P. Pellegrin précise que le livre IV passe, dans l'analyse des espèces de constitutions, « d'une approche que l'on peut dire sociologique qui s'appuie sur la diversité des *parties de la cité*, à une approche purement formelle, qui repose sur la combinaison des *parties de la constitution* »¹⁸.

Quand il s'agit des parties de la cité, la distinction est posée entre des éléments sociologiques, présentés comme des « conditions nécessaires à l'existence de la cité » : une cité ne peut exister sans

¹⁵ *Politiques* [ci-après *Pol.*] IV, 4, 1290b35-40.

¹⁶ *EM*, p. 337.

¹⁷ Voir P. Pellegrin, *La classification des animaux chez Aristote. Statut de la biologie et unité de l'Aristotélisme*, Paris, Belles Lettres, 1982.

¹⁸ *EM*, p. 338.

esclaves, sans artisans, sans mariages ni sans une certaine étendue de territoire, et des « parties propres à la cité », éléments spécifiquement politiques, à savoir les fonctions militaires, celles judiciaires des tribunaux et celles délibératives des assemblées, que seuls exercent les citoyens. Alors le pouvoir politique est « accaparé ou conféré selon des critères sociologiques » en fonction de la naissance, de la richesse ou du mérite¹⁹. Dans ce cas, on cherche qui gouverne la cité, quel groupe ou quel individu, et on saura quelle en est la constitution, « car la constitution c'est le gouvernement » (III 6, 1278b 11).

Les formes de gouvernement issues de la distinction entre les parties de la cité ne dépassent pas la taxinomie présentée dans la liste des six formes de constitutions droites ou déviées. « Mais cette logique de division porte déjà en elle-même le principe de son propre développement »²⁰, d'où la distinction supplémentaire de plusieurs espèces de démocraties et d'oligarchies, « car il y a plusieurs espèces de peuples et de ceux qu'on appelle les notables »²¹, à partir du chapitre 4 du livre IV. Le raffinement dans les divisions doit permettre au législateur une approche plus fine et efficace des questions constitutionnelles.

La rupture méthodologique d'avec cette perspective se situe au chapitre 14 du livre IV des *Politiques*, où « Aristote propose une analyse entièrement politique de la diversité des constitutions qui n'a plus aucun contenu sociologique. Cette construction se fait à partir d'une définition purement fonctionnelle de ce qu'est une constitution »²². Une constitution est alors présentée par Aristote comme une interaction entre trois systèmes que l'on pourrait désigner « en termes modernes et quelque peu inadéquats » comme législatif, exécutif et judiciaire. La méthode aristotélicienne pour étudier chacun des trois systèmes suit alors une méthode *a priori*, celle d'un dénombrement de tous les cas possibles de répartition des fonctions politiques qui recompose la description des régimes ou des constitutions présentée jusqu'alors. Aristote expose que :

il est nécessaire soit que toutes les décisions soient laissées à tous, soit que toutes soient laissées à certains (à savoir à une magistrature

¹⁹ *Ibid.*, p. 341.

²⁰ *Ibid.*, p. 342.

²¹ *Pol.* IV, 4, 1291b15-16.

²² *EM*, p. 346. Le texte d'Aristote est IV, 14, 1297b35-41.

unique déterminée ou à plusieurs) soit les unes à certains, les autres à d'autres, soit les unes à tous et les autres à certains²³.

La liste des possibilités évoquées dans le texte :

- toutes / à tous = régime populaire ;
- toutes / à certains = oligarchie ou aristocratie qui sont des régimes minoritaires ;
- quelques-unes / à certains ; quelques-unes (les autres) / à certains (les autres) ;
- certaines / à tous (le peuple) ; certaines / à certains (les magistrats)

peut encore être diversifiée, selon que « tous » s'entend comme « tous à tour de rôle » ou « tous en même temps », de sorte que l'on peut dégager une grande variété de formes de régime, plus ou moins excellents. Il est ainsi possible de construire des tableaux constitutionnels analogues aux tableaux des parties animales auxquels Aristote fait allusion dans les traités zoologiques.

Cette nouvelle classification des parties des constitutions offre au législateur le tableau systématique des variations possibles des éléments internes des constitutions, afin qu'il puisse constituer le meilleur mélange constitutionnel possible ou améliorer les constitutions existantes. Il en résulte également, telle est la thèse de P. Pellegrin, que la meilleure constitution ou le meilleur mélange constitutionnel sera la *politie* dont il donne la définition suivante :

Une *politie* est une constitution qui mélange démocratie et oligarchie de telle façon que chacune de ces deux constitutions déviées y demeure apparente, mais qui fait une place suffisante à la vertu politique (la vertu qui nous fait agir en vue de l'avantage commun) pour qu'on puisse y voir une forme d'aristocratie, ce que l'on pourrait appeler une "aristocratie élargie"²⁴.

Cette thèse implique deux conséquences importantes :

- la première sur laquelle il n'est guère besoin d'insister, car c'est un leitmotiv aristotélicien, est que l'aristocratie, comme la plupart des éléments du langage, se dit en plusieurs sens. Aristote expose lui-même plusieurs de ces

²³ *Pol.* IV, 14, 1298a7-9.

²⁴ *EM*, p. 295.

formes d'aristocratie en *Pol.* IV, 7 où il cite comme exemple de constitution aristocratique Carthage dont la constitution prend en compte la richesse, la vertu et le peuple.

- la deuxième conséquence, plus spécifique, est que la théorie aristotélicienne du mélange constitutionnel est distincte des formes constitutionnelles mixtes, connues de son temps, comme celle de Lacédémone dont certains prétendent qu'elle est la meilleure constitution et à laquelle Aristote se réfère en *Pol.* II, 6.

Quelle est donc, selon P. Pellegrin, la spécificité de la théorie aristotélicienne du mélange constitutionnel ? On peut l'illustrer à partir du cas de la politie qui est un mélange de démocratie et d'oligarchie, c'est-à-dire un mélange de deux constitutions déviées : « l'excellence peut résulter de l'addition de vices »²⁵. La formule de P. Pellegrin est sans doute destinée à provoquer une réaction du lecteur, car la déviation d'une constitution déviée n'est pas nécessairement une déviation redoublée, si les deux déviations se neutralisent. La même idée sera exprimée plus loin en des termes plus positifs, la déviation pouvant être « porteuse de perfection » :

du fait que deux déviations en s'additionnant peuvent déboucher sur l'excellence, une constitution déviée n'est plus cette réalité pathologique qui ne disparaît que quand on la renverse par la force, ce qui se produit effectivement parfois, par exemple dans le cas de régimes tyranniques extrêmes, mais elle est aussi porteuse de perfection²⁶.

La reconfiguration aristotélicienne de la théorie du mélange constitutionnel tiendrait en cette idée de l'amélioration d'une constitution par l'addition de deux déviations. En réalité, on pourrait se demander si présenter le rôle du mélange dans la production de l'excellence sous la forme additionnelle de deux déviations est une présentation correcte. Est-ce l'addition qui est porteuse de perfection ou plutôt la coexistence de deux tendances opposées, autrement dit une soustraction réciproque qui équivaut à une correction ? Si l'on revient à l'exemple du nez, la tendance à devenir

²⁵ *Ibid.*, p. 273.

²⁶ *Ibid.*, p. 278.

trop camus serait corrigée par une tendance à devenir aquilin et la tendance à devenir trop aquilin par une tendance à devenir camus.

La position de la politie comme une forme excellente de constitution tient, selon moi, à la perspective dégagée par Aristote au début du livre IV des *Politiques*. Après avoir constaté l'impossibilité pour un grand nombre de cités d'accéder à la meilleure des constitutions, pas même à celle qui serait la meilleure dans les conditions historiques où se trouve la cité, Aristote dit rechercher la constitution « possible, de même que la plus facile et la plus commune à toutes les cités » ou encore « celle qui s'adapte à toutes les cités »²⁷, reprochant à la plus grande partie de ceux qui en avaient parlé avant lui, d'en bien parler, mais en « faisant erreur sur l'utile ». L'erreur des prédécesseurs consiste en la proposition d'une forme constitutionnelle, soit trop haute (demandant trop de moyens), soit trop commune, ce qui signifie que l'on use d'un même modèle pour toute cité, par exemple de la constitution des Laconiens, que l'on voudrait appliquer à toutes les cités en « abolissant les constitutions existantes ».

À partir de cette double critique, on comprend ce que recherche Aristote : une pluralité de formes constitutionnelles utiles, adaptées aux différentes cités dans leur diversité. D'où la nécessaire présentation combinatoire des diverses espèces de constitutions possibles, soulignée par P. Pellegrin et le choix de la politie comme forme de constitution excellente dans le cadre d'une recherche utile aux cités, telles qu'elles sont. Dans des cités dont l'état normal est celui décrit par P. Pellegrin comme la « cohabitation de groupes sociaux aux intérêts divergents et en lutte » où « la *stasis* existe naturellement à l'état endémique »²⁸, la correction réciproque des déviations opposées est le seul moyen de maintenir la constitution ou le régime, elle est donc « porteuse de perfection », car « sauver la constitution » est l'un des buts du législateur.

Cela n'empêche pas qu'il puisse exister aussi une autre forme de constitution excellente, celle qui serait « au plus haut point conforme à nos vœux si rien d'extérieur ne s'y oppose »²⁹, ce qui signifie que l'on ne peut considérer les livres VII et VIII comme « des parties

²⁷ *Pol.* IV, 1, 1288b34-39.

²⁸ *EM*, p. 377.

²⁹ *Pol.* IV, 1, 1288b21-24.

largement non-politiques des *Politiques* »³⁰, puisqu'il y est aussi question de « citoyens » et de « constitution ». Certes, P. Pellegrin a raison de noter que « dans les deux derniers livres des *Politiques*, aucun avis ne lui [au législateur] est donné sur le principal, à savoir *la forme constitutionnelle* qu'il faut donner à la cité heureuse »³¹. Cela peut-il s'interpréter comme une différence entre deux normes, l'une fonctionnelle et l'autre éthique ? Sans doute pas, puisque les deux se rejoignent parfois³².

La spécificité de cette forme de constitution excellente résiderait plutôt dans le fait qu'il ne s'agit pas d'une constitution existante dont on puisse décrire les éléments et les combiner, afin de la « sauver », quelle que soit sa forme, pour la raison que le réel politique ne serait rien sans le rationnel de la constitution et des lois. Le livre VII met explicitement en rapport cette constitution excellente avec « le mode de vie le plus digne d'être choisi »³³, et en précise les conditions de possibilité. Ce qui pourrait être caractérisé, d'après les critères mêmes de P. Pellegrin, comme l'exposé des concepts et des instruments positifs qui permettent à la pensée politique de dépasser le stade archéologique pour se constituer en savoir.

³⁰ *EM*, p. 389.

³¹ *EM*, p. 382.

³² Voir « l'excellence fonctionnelle », *EM*, p. 323-334.

³³ *Pol.* VII, 1, 1323a14-17.

PIERRE PELLEGRIN ET LA THÉORIE POLITIQUE

David LEFEBVRE
Professeur de philosophie,
Sorbonne Université

I. La philosophie politique aristotélicienne : une science pratique

Le livre de Pierre Pellegrin, *L'Excellence menacée*¹, porte en sous-titre « Sur la philosophie politique d'Aristote ». Étude des *Politiques* d'Aristote, ce livre est en effet aussi une réflexion sur la philosophie politique chez Aristote, car, pour Pierre Pellegrin, les huit livres des *Politiques* relèvent de la philosophie politique. Rien d'étonnant pour nous. En va-t-il de même pour Aristote ?

Ce qui complique les choses est la fausse identité que, chez Aristote, les titres installent entre les ouvrages et les disciplines : cas connu, la *Métaphysique* (comme livre) ne relève pas exactement de la métaphysique (comme science), de la même façon, les *Éthiques* (comme livres) ne relèvent pas exactement ou pas seulement de l'éthique (comme science), et les *Politiques* (comme livres) ne relèvent pas de la politique. De quoi relèvent-elles ? Selon Pierre Pellegrin, de la *philosophie* politique. Et pourtant, Aristote lui-même ne parle jamais de « philosophie politique » ; un intitulé souvent utilisé pour désigner ces huit livres est celui que l'on trouve à la fin de l'*Éthique à Nicomaque* de « philosophie des choses humaines »². L'expression semble désigner le contenu de ce que nous appelons les *Éthiques*³ et les *Politiques*. Dans ce cas, qu'est-ce donc que la *philosophie politique* d'Aristote ?

¹ Sauf indication contraire, les références renvoient à l'ouvrage de Pierre Pellegrin, *L'Excellence menacée, Sur la philosophie politique d'Aristote*, Paris, Classiques Garnier, 2017.

² *Éthique à Nicomaque*, X, 10, 1181b14-15 : ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία.

³ Je laisse de côté ici la question de savoir à quelle *Éthique* (à *Eudème* ou à *Nicomaque*) se réfère l'expression.

C'est une question que Pierre Pellegrin a discutée à plusieurs reprises. Dans l'*Excellence menacée*, il l'aborde dans le premier chapitre, dans le dernier, puis en conclusion de son livre, via un passage de la fin de *L'Archéologie du savoir* de Michel Foucault, auteur qui traverse d'ailleurs aussi son dernier livre sur la biologie⁴. Selon Pierre Pellegrin, l'ouvrage que nous appelons (au singulier ou au pluriel) *Les Politiques* d'Aristote pourrait se situer dans ce que Foucault appelle le « territoire archéologique » de la « science politique moderne » ; cependant, pour que ce statut lui convienne parfaitement, il faudrait que la « science politique moderne » soit exactement une science, ce qu'elle n'est pas. Si la biologie d'Aristote appartient d'une certaine façon à l'histoire des sciences, il n'en va donc pas de même des *Politiques*.

Pierre Pellegrin imagine donc une autre solution à partir du développement programmatique que Foucault consacre à d'autres manières possibles d'utiliser l'« archéologie » : il existe en effet « une analyse archéologique qui ferait bien apparaître la régularité d'un savoir, mais ne se proposerait pas de l'analyser *en direction des figures épistémologiques et des sciences* » (p. 251). Foucault brosse alors en quelques pages le programme d'une archéologie de la sexualité, de la peinture et finalement du savoir politique (trois objets qui partagent ce trait de n'être pas des sciences). Or de ce « savoir politique », à entendre dans le sens non d'une science, mais d'une « positivité » ou d'une « pratique discursive », les *Politiques*, selon Pierre Pellegrin, « font déjà partie » (p. 433) ; cela signifie que les *Politiques* d'Aristote appartiennent à ce genre de savoir politique qu'une archéologie au sens foucauldien pourrait prendre pour objet. Ce que veut dire ainsi Pierre Pellegrin en conclusion de son livre est qu'il ne faut pas étudier les *Politiques* d'Aristote en direction de l'*epistèmè* à laquelle elles ont donné lieu (puisque une telle *epistèmè* n'existe pas), mais (je cite Foucault) « en direction des comportements, des luttes, des conflits, des décisions et des tactiques », c'est-à-dire comme élément d'une pratique discursive, autrement dit, comme un guide de l'action du législateur.

Les *Politiques* d'Aristote ne sont donc pas la théorisation d'une pratique politique ni l'application d'une théorie (p. 433), mais une

⁴ *Des animaux dans le monde, Cinq questions sur la biologie d'Aristote*, Paris, CNRS Éditions, 2022.

étude mise à la disposition du législateur par le philosophe politique sur les manières de rendre excellentes les constitutions, c'est-à-dire d'améliorer celles existantes (p. 427). Ou encore, selon une autre définition que l'on trouve plus loin dans le livre (p. 431) : la philosophie politique des *Politiques* est « la *science pratique* qui fournit au législateur *les moyens théoriques* qui lui permettront de réaliser la constitution excellente dans la cité » et ce au moyen de changements législatifs discrets. La philosophie politique dont nous parlons ici n'est donc pas une réflexion abstraite et générale sur la politique et ses fins, mais *une science pratique au service du politique*. Les choses semblent claires. Elles se compliquent pourtant si l'on essaie d'identifier cette science pratique dans la typologie aristotélicienne des sciences.

II. *Politiques*, VII et VIII : des livres « pré-politiques »

Clarifier son statut supposerait plusieurs choses : d'abord, clarifier les relations complexes entre l'éthique et la politique ; ensuite, entre la politique et la philosophie politique ; enfin, entre la philosophie politique et les autres sciences, pratiques et théoriques. Pierre Pellegrin s'attelle à ces différentes tâches au cours de son livre. Il commence par examiner les relations entre l'éthique et la politique au premier chapitre (« Le Philosophe en politique ») et, dans le dernier chapitre, il examine la double relation entre, d'un côté, la philosophie politique et la politique, et, de l'autre, la philosophie politique et les sciences théoriques. Pour des raisons de temps, c'est à ce second volet que je m'intéresserai ici.

Le dernier chapitre, « La matière du politique », porte sur les livres VII et VIII des *Politiques*. La question traditionnelle que l'on pose au sujet de ces deux livres est de savoir à quoi ils servent, s'ils ne reprennent pas le projet platonicien d'une constitution idéale. Pierre Pellegrin montre que ces deux livres ne posent pas les bases d'une constitution idéale pour un législateur fondateur d'une nouvelle cité, contrairement à l'interprétation platonicienne traditionnelle. Ils se situent dans le cadre de l'étude des trois constitutions excellentes déjà définies au livre III, la royauté, l'aristocratie et la « *politeia* », puisque l'excellence politique chez Aristote se dit en ces trois sens ; les livres VII et VIII décrivent donc

la meilleure *matière* d'une *forme* (politique) déjà définie par Aristote dans les livres centraux de l'ouvrage. Pour cette raison, ces deux livres ne relèvent pas de la politique au sens propre, mais constituent des développements sinon « non-politiques », du moins « apolitiques » ou « pré-politiques » : ils définissent *les meilleures conditions* pour *une* constitution excellente, et non *la* meilleure constitution.

Ce sont deux livres éminemment aristotéliens dans leur méthode : ils mettent en œuvre une sorte d'hylémorphisme politique (la constitution jouant le rôle de la forme) et sont compréhensibles selon la logique de la nécessité hypothétique, caractéristique de la pensée aristotélicienne, notamment en physique et en biologie. Il en découle pour Pierre Pellegrin une conséquence qui intéresse la question discutée de l'ordre des livres des *Politiques* : l'ordre transmis par les manuscrits est le bon, c'est un ordre aristotélien, et un ordre même anti-platonicien ; même si ces deux livres sont chronologiquement anciens dans la carrière philosophique d'Aristote, ce ne sont pas des livres platoniciens ni idéalistes, même s'ils sont bien normatifs, puisqu'ils énumèrent les conditions optimales d'une constitution ; ils sont résolument aristotéliens. Quant à l'ordre des livres corrigé (I-III VII-VIII IV-VI), c'est au contraire un ordre moulé sur des préoccupations platoniciennes. Soit.

III. La *theôria politikè* en *Politiques*, VII, 2

Il reste cependant dans ce dernier massif des livres VII et VIII trois chapitres qui, à première vue, ne s'inscrivent pas bien dans cette reconstitution, ce sont les trois premiers chapitres du livre VII. Aristote dit clairement qu'il s'agit d'un prologue aux livres VII et VIII. Ce prologue a pour objet le genre de vie le plus digne de choix, car la connaissance de ce genre de vie est évidemment importante pour connaître la constitution la meilleure. Pierre Pellegrin consacre à ces trois chapitres un développement aux pages 407-417 de son livre qui me retiendra maintenant. Il souligne les difficultés de ces trois chapitres.

Aristote suit en effet une même question à deux niveaux simultanément : quelle est la vie la meilleure (de la vie philosophique ou politique) pour un individu et pour une cité ? Pierre Pellegrin

commente ce passage en s'appuyant sur le livre X de l'*Éthique à Nicomaque* : les vies théorique (philosophique) et pratique (politique) sont deux espèces dans un même genre (celui de la vie menée selon la vertu ou l'excellence) ; il n'existe qu'une différence de degrés entre ces deux vies (la vie philosophique procure des plaisirs *plus* durables que la vie politique) ; la *theôria* ou contemplation n'est pas une activité d'ordre mystique ou religieuse ; c'est une activité théorique. Je résume ici son commentaire. Il cite également un extrait de *Politiques* VII 2 (p. 410). Aristote y parle de la « pensée et de la théorie politique », expression que Pierre Pellegrin traduit dans son livre comme un hendiadyn, « pensée politique théorique » :

Politiques VII 2, 1324a13-23 :

ἀλλὰ ταῦτ' ἤδη δύο ἐστὶν ἃ δεῖται σκέψεως, ἐν μὲν πότερος αἰρετώτερος βίος, ὁ διὰ τοῦ συμπολιτεύεσθαι καὶ κοινωνεῖν πόλεως ἢ μᾶλλον ὁ ξενικὸς καὶ τῆς πολιτικῆς κοινωνίας ἀπολελυμένος, ἐτι δὲ τίνα πολιτείαν θετέον καὶ ποίαν διάθεσιν πόλεως ἀρίστην, εἴτε πᾶσιν ὄντος αἰρέτου <τοῦ> κοινωνεῖν πόλεως εἴτε καὶ τισὶ μὲν μὴ τοῖς δὲ πλείστοις. ἐπεὶ δὲ τῆς πολιτικῆς διανοίας καὶ θεωρίας τοῦτ' ἐστὶν ἔργον, ἀλλ' οὐ τὸ περὶ ἕκαστον αἰρετόν, ἡμεῖς δὲ ταύτην προηγήμεθα νῦν τὴν σκέψιν, ἐκεῖνο μὲν πάρεργον ἂν εἴη, τοῦτο δὲ ἔργον τῆς μεθόδου ταύτης.

Mais il y a alors deux choses qui demandent examen. L'une : quelle est la vie la plus digne d'être choisie, celle qui se caractérise par une participation à la vie politique et communautaire de la cité, ou plutôt celle d'un étranger, c'est-à-dire de quelqu'un qui n'a aucun lien avec la communauté politique ? Et aussi : quelle constitution, c'est-à-dire quelle manière d'être d'une cité, faut-il poser comme excellente, qu'on estime souhaitable que tous partagent l'administration de la cité, ou que certains n'y aient pas part mais seulement la majorité ? Puisque ce dernier point est l'objet de la pensée et de la théorie politiques, alors que la question de savoir ce que chacun doit choisir ne l'est pas, et que c'est un examen de ce genre que nous nous sommes proposés de mener, la première

question ne saurait être qu'accessoire, alors que l'autre fait l'objet de notre recherche⁵.

La première question est celle de savoir quelle vie est la meilleure au niveau individuel (la participation à la vie politique ou l'absence de lien avec la communauté de la cité) ; elle est secondaire par rapport à l'enquête en cours ; la seconde est celle de savoir quelle est la meilleure constitution ; c'est l'objet de « la pensée et de la théorie politiques ». Pierre Pellegrin insiste sur ce que cette notion de « théorie politique » comporte de « monstrueux » ou de « bancal » (p. 411), puisque, dit-il, « elle semble ignorer la coupure entre théorique et pratique » chez Aristote. Cette coupure avait été rappelée dans le premier chapitre du livre à partir des résultats de *Métaphysique* E 1 : Aristote distingue les sciences théoriques (mathématique, physique et théologique) qui portent sur l'universel et l'immuable, de la pensée pratique (p. 29) ; en effet, la pensée pratique est celle qui est à l'origine d'une action et dont le principe est dans l'agent. Pierre Pellegrin souligne cependant d'emblée que cette pensée associe elle-même une dimension pratique (celle de l'homme d'État) et une dimension théorique (celle du législateur), un peu comme la médecine (p. 35).

L'expression de *theoria politikè* est-elle donc si « monstrueuse » ? On répondra qu'elle n'est pas si « monstrueuse » ou « bancale » que cela ; la *theoria* désigne une activité théorique et un type de recherche ; Aristote parle couramment de *theoria physikè*, de *theoria ethikè* et, en politique, il existe une *theoria*, comme on le voit dans un passage de *l'Éthique à Endème* (I 6, 1216b38), cité d'ailleurs par Pierre Pellegrin page 29. L'étude conduite dans les *Politiques* relève donc en fait de la *theoria politikè*, sans doute aussi comme celle conduite dans les *Éthiques*. Cependant, rappelons-nous : Pierre Pellegrin faisait de la philosophie politique une « science pratique » et voilà qu'Aristote parle ici d'une « théorie politique ». Ce que fait Aristote dans les *Politiques* relèvent-ils donc du théorique (c'est-à-dire du contemplatif) ou du pratique ?

⁵ La traduction citée est celle de Pierre Pellegrin publiée dans les *Œuvres complètes* d'Aristote (Flammarion, 2014), version très légèrement retouchée de celle déjà publiée en GF-Flammarion (1990, 1993).

IV. Le philosophe et le politique

C'est vers une réponse à cette question que Pierre Pellegrin s'achemine en parcourant les trois chapitres du livre VII. Il expose les subtilités de ce texte et, au terme de cette analyse, il se focalise sur un paragraphe complexe qu'il a gardé « pour la bonne bouche » (p. 416). Il faut lire ce passage en entier (je le cite dans sa traduction en soulignant et en introduisant les termes grecs en italiques) :

Politiques, VII 3, 1325b14-23 :

ἀλλὰ ταῦτ' ἤδη δύο ἐστὶν ἃ δεῖται σκέψεως, ἐν μὲν πότερος αἰρετώτερος βίος, ὁ διὰ τοῦ συμπολιτεύεσθαι καὶ κοινωνεῖν πόλεως ἢ μᾶλλον ὁ ξενικὸς καὶ τῆς πολιτικῆς κοινωνίας ἀπολελυμένος, ἔτι δὲ τίνα πολιτείαν θετέον καὶ ποίαν διάθεσιν πόλεως ἀρίστην, εἴτε πᾶσιν ὄντος αἰρετοῦ <τοῦ> κοινωνεῖν πόλεως εἴτε καὶ τισὶ μὲν μὴ τοῖς δὲ πλείστοις. ἐπεὶ δὲ τῆς πολιτικῆς διανοίας καὶ θεωρίας τοῦτ' ἐστὶν ἔργον, ἀλλ' οὐ τὸ περὶ ἕκαστον αἰρετόν, ἡμεῖς δὲ ταύτην προηγήμεθα νῦν τὴν σκέψιν, ἐκεῖνο μὲν πάρεργον ἂν εἴη, τοῦτο δὲ ἔργον τῆς μεθόδου ταύτης.

Mais si ces affirmations sont justes et qu'il faut poser que le bonheur c'est de réussir, pour la cité prise collectivement aussi bien que pour chacun, la vie la meilleure sera la vie active (*praktikon*). Mais la vie active (*praktikon*) n'est pas nécessairement en relation avec autrui comme le pensent certains, pas plus que concernent seules l'action (*praktikas*) les pensées qui ont en vue des résultats pratiques, mais bien plutôt *les considérations et les spéculations autonomes (autoteleis) et qui se prennent elles-mêmes pour objets*. Car réussir (*eupraxia*), c'est une fin, et il en est donc de même pour une certaine sorte d'action (*praxis tis*). Et même dans le cas des actions tournées vers l'extérieur, nous parlons d'« agir » au sens absolument propre du terme surtout dans le cas des gens qui par la pensée dirigent ces actions.

Quelques mots d'explication sur ces lignes difficiles qui formulent une conclusion. On peut reconstituer le raisonnement ainsi : pour un individu comme pour la cité, le bonheur (*eudaimōnia*) réside dans l'*eupragia* (la réussite, le succès pratique) ; donc la vie la meilleure, c'est une vie pratique (*praktikos*) ; une vie pratique est une vie tournée vers les autres, mais c'est aussi une vie tournée vers soi-même ; les pensées pratiques ne sont pas seulement les pensées qui ont en vue des résultats mais, *beaucoup plus*, les pensées ou spéculations (*theōria* et

*dianoèseis*⁶) qui ont en elles-mêmes leur propre fin et sont en vue d'elles-mêmes ; en effet, l'*eupraxia* est une fin (*eupraxia* et *eupragia* sont synonymes) et donc un certain type de *praxis* est une fin. L'argument a pour objet d'établir la chose suivante : agit (au sens du grec *prattein*) ce qui est une fin ; Aristote procède par une identification progressive : le bonheur est une *eupragia* ; l'*eupragia* est une certaine fin ; or l'*eupragia* est une sorte de *praxis* ; donc la *praxis* est une fin. Ce passage a donc pour objet de requalifier le sens des termes *praxis* et *prattein* afin que l'on puisse dire qu'une vie et une pensée contemplatives non seulement agissent ou sont pratiques, mais sont même ce qu'il y a de plus véritablement pratique. La vie ou la pensée la plus théorique sera donc, en ce sens, la plus pratique, au sens où c'est l'activité qui a le plus sa fin en elle-même.

Ainsi, de manière générale, est dit pratique ce qui est une fin, et une pensée est dite pratique à plus juste titre si elle ne vise aucune fin extérieure, mais est une fin en soi ; Aristote en indique une conséquence dans la dernière phrase : nous disons qu'agissent (*prattein*) au sens le plus propre ceux qui commandent par leurs pensées (ceux dont la pensée est architectonique) et ce même dans le cas des actions tournées vers l'extérieur. On peut supposer qu'Aristote a ici en vue une pensée architectonique telle que la politique, celle dont il parle en *Éthique à Nicomaque* I 1, architectonique par rapport à la stratégie ou la rhétorique⁷.

Mais, au terme d'une lecture fine de ce passage, Pierre Pellegrin signale que, puisqu'Aristote mentionne le cas « des actions tournées vers l'extérieur » (*καὶ τῶν ἐξωτερικῶν πράξεων*), il faut aussi faire une place pour une pensée architectonique dans des actions non pas *ad extra*, mais qui se prennent elles-mêmes pour fin. C'est dans ces cas-là aussi que l'on peut dire surtout que ceux qui commandent par leurs pensées (par des pensées entièrement tournées vers elles-mêmes) *agissent*. Mais de qui s'agit-il ? Car cette fois-ci, ce n'est pas le

⁶ Aristote utilise couramment les formes *διανοητός* (intelligible) ou *διανοητικός* (intellectuel, dianoétique, au sens de la partie de l'âme), mais on ne trouve que trois occurrences dans le corpus aristotélicien de *διανόησις* (acte de penser, intellection) : en plus de ce texte, les deux autres se rencontrent dans le *Protreptique* (fr. 25.1 et 27.1 Düring), texte daté du tout début de la carrière d'Aristote. Le terme se retrouve chez Platon (*Politique*, *Timée*, *Lois*).

⁷ *Éthique à Nicomaque*, I 1, 1094b2-3.

législateur. En réponse à cette question, Pierre Pellegrin écrit page 417 :

Ma thèse, que je crois pour l'instant ne partager (encore) avec personne, c'est que c'est le *philosophe politique* auprès duquel le législateur doit aller se former.

Pierre Pellegrin fait donc l'hypothèse qu'il faut voir dans ces personnages implicitement décrits par Aristote comme architectoniques par leurs pensées, non pas le politique, mais le philosophe politique, celui qui se livre à « la pensée et à la théorie politiques ».

Cette identification a un objectif précis dans l'esprit de Pierre Pellegrin ; si l'on accepte en effet de voir le philosophe politique derrière cette description, cela revient à lui attribuer les caractères suivants : ses pensées ou spéculations sont à la fois (1) de nature architectonique à l'égard des autres sciences (et en fait notamment à l'égard à la politique elle-même), mais (2) elles ne sont pas « exotériques » mais autotéliques et tournées vers elles-mêmes.

Conclusion : l'activité du philosophe politique aristotélicien selon Pierre Pellegrin est tout à la fois, (i) *théorique* (c'est une activité intellectuelle), (ii) *architectonique* (son activité intellectuelle pose des fins pour les autres disciplines, une seule fin en fait sans doute, qui est le bonheur et sa définition), (iii) pratique au plus haut point (c'est une fin en soi) et pour finir (iv) non « exotérique » (au contraire de l'activité du politique) mais autotélique. Pierre Pellegrin identifie donc le statut d'une activité à la fois *théorique, architectonique, pratique et autotélique*. Une telle description est éclairante pour comprendre le statut de la « philosophie politique » ou de la « théorie politique » aristotélicienne. Chaque terme porte. On pourrait montrer qu'elle est cohérente avec d'autres passages parallèles. Je pense notamment au début de l'analyse du plaisir en *Éthique à Nicomaque* VII (12, 1152b2) où Aristote définit le « philosophe du politique » comme celui qui est « ἀρχιτέκτων » de la fin par rapport à laquelle nous qualifions toutes choses de bonnes ou mauvaises.

Deux termes résonnent de manière particulière : une telle théorie sera à la fois *architectonique* et *autotélique*. Cela veut dire concrètement qu'elle n'aura pas pour fin de guider le politique ni de venir à son secours ; le théoricien politique pense pour lui-même aux fins

dernières de l'activité politique et c'est *par accident* qu'il se trouvera être utile au politique, car s'il voulait aider directement le politique, ses pensées ne seraient plus pour elles-mêmes, mais directement pratiques au sens courant du terme, c'est-à-dire utilitaires. Le philosophe spéculé sur la cité excellente, sans penser au législateur ni se donner aucune finalité pratique, et ses belles pensées seront, comme le dit Pierre Pellegrin p. 417, « prises en main » par le législateur sans lui avoir été initialement destinées.

Le théoricien politique aristotélicien est donc tout simplement un *philosophe* : il s'intéresse à la vérité pour elle-même et à la connaissance des causes (c'est le propre de la science) et non à la mise en œuvre de cette connaissance dans la cité, tâche du législateur ou de l'homme prudent. La théorie politique est donc bien pratique en un sens (elle a sa fin en elle-même), mais pas en un autre (elle ne vise pas à intervenir directement dans la cité). Elle pourrait constituer aussi une dimension de l'activité théorétique dans laquelle Aristote a identifié le bonheur en *Éthique à Nicomaque* X 7.

Il est certes paradoxal de voir le statut du théoricien politique aristotélicien caractérisé par Aristote en creux, de manière indirecte, au détour d'un paragraphe qui avait un tout autre objet. J'avoue être convaincu par cette interprétation et partager avec Pierre Pellegrin cette thèse, qui, pour finir, a aussi l'avantage de confirmer la distinction caractéristique d'Aristote entre théorie politique et pratique politique, contre l'identification platonicienne de la *République*.

Il resterait à réexaminer à la lumière de cette caractérisation de la « théorie politique » la manière dont Aristote pouvait concevoir concrètement son propre rôle politique ou, plus généralement, comment il pouvait concevoir la relation entre le théoricien politique (c'est-à-dire le philosophe) et le législateur ou le politique – s'agit-il d'une relation entre un professeur et ses auditeurs, politiques et législateurs, ou bien entre un conseiller et le prince, ou bien entre l'auteur et ses lecteurs, politiques à la manœuvre mais qui, des années ou des siècles après, puisent encore dans ses livres des outils théoriques utiles ? Les trois ne sont pas incompatibles.

L'« AMITIÉ POLITIQUE » CHEZ ARISTOTE : DE L'INDULGENCE DES CRÉANCIERS À LA FICTION CONSTITUTIONNELLE

Jérôme CASALI

Doctorant en histoire du droit,
Université d'Aix-Marseille

Pour aborder l'épineuse question de l'amitié politique chez Aristote, nous nous proposons de l'envisager à partir de l'interprétation qui en est donnée par Pierre Pellegrin dans son étude sur la philosophie politique du Stagirite, en tentant d'en esquisser quelques prolongements juridiques.

Partons de notre terme contemporain d'« amitié », passé par les étymologies *amicitia*, *amicitas*, *amistet*, *amistiê*¹, et qui est censé traduire le terme grec de *philia*. *Philia* est issu du terme plus ancien de *philôtês*, qui est le sentiment voué à celui avec qui l'on entretient des relations d'hospitalité (le *philos*). D'un point de vue étymologique, Pierre Pellegrin rejoint globalement Émile Benveniste qui rattache *philôtês* à la sphère sociale et contractuelle.

Aristote convoque diverses conceptions de la *philia*, notamment au livre IX, chapitre 4 de l'*Éthique à Nicomaque*², dont on peut retenir deux aspects principaux : d'une part le désintéressement, par lequel on souhaite le bien de notre ami en visant son seul intérêt, et d'autre

¹ A. Rey (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 4^e éd., 2016, t. 1, p. 70.

² *Éthique à Nicomaque*, IX, 4, 1166a2-10 : « On pose en effet qu'un ami est celui qui souhaite du bien à son partenaire et accomplit ce qui est bon ou lui paraît tel dans le souci de ce partenaire ou du moins celui qui souhaite qu'existe et vive la personne qui lui est chère, par gentillesse pour elle. C'est exactement, dans le premier cas, l'attitude des mères envers leurs enfants et, dans le second, celle des amis qui sont en froid pour s'être heurtés. D'autres soutiennent encore qu'un ami est celui qui passe son temps en compagnie de l'être cher et fait les mêmes choix, ou bien celui qui partage les peines et les joies de son ami. Et c'est encore chez les mères principalement que cela se produit. Or c'est par l'un ou l'autre de ces traits qu'on définit aussi l'amitié ». Les traductions de l'*Éthique à Nicomaque* sont celles de R. Bodéüs dans Aristote, *Œuvres complètes* (P. Pellegrin dir.), Paris, Flammarion, 2014. Les traductions des autres traités aristotéliens sont issues de la même édition.

part la réciprocité, selon laquelle on partage avec notre ami quelque chose en commun³. Pour déterminer l'aspect le plus caractéristique de l'amitié aristotélicienne, Pierre Pellegrin souligne l'importance de la contribution de Hans von Arnim⁴ pour l'interprétation de ce passage. Retenons simplement que l'altruisme désintéressé ne suffit à caractériser que la bienveillance (*eunoia*)⁵ et que l'amitié nécessite, elle, qu'il y ait réciprocité⁶.

Pour circonscrire toute l'étendue de la notion de *philia*, peut-être devrait-on parler alors d'affinité réciproque, de partage de quelque chose en commun, selon des objets et des degrés divers⁷, à condition toutefois que soit écartée la dimension passionnelle – car la *philia* n'est pas l'*éros*. Au sens de partage intentionnel de quelque chose en commun, on pourrait lier juridiquement la notion grecque de *philia* et celle, romaine, d'*affectio societatis*, locution désignant l'intention de s'associer, l'élément intentionnel permettant entre autres de caractériser l'existence d'une société.

Aristote estime que ce qui caractérise le mieux la *philia*, c'est l'aspect communautaire, le choix réfléchi de vivre ensemble. Donc si l'amitié est supposée par toute communauté⁸, elle l'est aussi par la communauté politique (*politikê koinonia*) au sein de laquelle on

³ P. Pellegrin, *L'excellence menacée, Sur la philosophie politique d'Aristote*, Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 166.

⁴ H. von Arnim, *Die drei aristotelischen Ethiken*, Vienne, Verlag Holder-Pichler-Tempsky, 1924.

⁵ *Éthique à Nicomaque*, IX, 5, 1166a30-35 : « la bienveillance a quelque chose d'une attitude amicale, mais à coup sûr, elle n'est pas de l'amitié, car on peut concevoir de la bienveillance même envers des personnes qui vous sont inconnues et qui n'ont pas conscience de notre sentiment, mais de l'amitié, c'est impossible ».

⁶ *Rhétorique*, II, 4, 1380b30–1381a : « posons que le fait d'aimer est le fait de vouloir pour quelqu'un ce que l'on tient pour des biens – pour lui et non pour soi – et de faire ce qu'on peut pour les lui procurer. Est un ami celui qui aime et est aimé en retour. S'estiment amis ceux qui s'estiment ainsi disposés l'un envers l'autre » (trad. P. Chiron).

⁷ *Éthique à Eudème*, VII, 11, 1244a20 : « les définitions de l'amitié données dans les raisonnements sont toutes d'une certaine façon définitions d'une amitié mais pas de la même amitié » Les traductions de *l'Éthique à Eudème* sont celles de C. Dalimier.

⁸ *Éthique à Nicomaque*, VIII, 11, 1159b31 : « le proverbe "Entre amis, les biens sont communs" exprime correctement les choses, puisque l'amitié implique communauté » ; VIII, 6, 1157b19 : « Rien en effet ne caractérise des amis comme le fait de vivre-ensemble. » ; *Les Politiques*, III, 9, 1280b35-40 : « sont nés, dans les cités alliances de parenté, phratreries, sacrifices publics et activités de loisir de la vie en commun. Or toutes ces relations sont l'œuvre de l'amitié, car l'amitié, c'est le choix réfléchi de vivre ensemble. » Les traductions des *Politiques* sont celles de P. Pellegrin.

pourrait en venir à parler d'« amitié politique » (*politikè philia*). Mais l'expression elle-même d'amitié politique pose un problème : dans les traités aristotéliens, on recense peu d'occurrences de celle-ci, et il n'est pas certain que là où elle est employée, le qualificatif « politique » s'applique spécifiquement à l'amitié⁹. Relativisons donc cette notion d'amitié politique, qui ferait davantage référence à l'amitié se manifestant au sein de la cité (*polis*), qu'à une amitié substantiellement politique et qui lierait les citoyens en tant que citoyens¹⁰.

Cette amitié dite politique devrait donc logiquement trouver une place dans la typologie aristotélienne de l'amitié, qui en distingue trois degrés en fonction de son objet¹¹ : au plus bas se situe l'amitié fondée sur l'utilité, vient ensuite l'amitié fondée sur le plaisir, et enfin la forme la plus parfaite et la plus belle, celle fondée sur la vertu¹². Alors à quelle catégorie appartient l'amitié dite politique ? Quelle est sa spécificité si tant est qu'elle en ait une ? Et quel est son lien (éventuellement conflictuel) avec les autres formes d'attachements amicaux ?

Ce serait là l'une des préoccupations principales du législateur, que Pierre Pellegrin formule de la façon suivante : « Comment mobiliser l'énergie pulsionnelle que les individus investissent dans les liens familiaux au service de la cité, ou, au moins, empêcher qu'elle ne menace les liens politiques ? »¹³ Mais plus prosaïquement, il faudrait d'abord établir en quoi l'amitié dite politique, entre citoyens, se distingue de la justice, puisque Aristote dit que « les mêmes matières et les mêmes personnes qui impliquent l'amitié, impliquent aussi ce qui est juste »¹⁴.

En suivant une distinction opérée par Esther Rogan¹⁵, envisageons d'abord l'amitié horizontale dans la cité, qui serait

⁹ E. Rogan, *La Stasis dans la politique d'Aristote, La cité sous tension*, Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 334.

¹⁰ *Ibid.*, p. 334-335.

¹¹ Sur l'équivocité de l'amitié : *Éthique à Eudème*, VII, 2, 1236a25-30 : « on a fait une triple distinction en parlant d'amitié : on a distingué l'amitié fondée sur l'excellence, l'amitié fondée sur l'utilité, l'amitié fondée sur le plaisir ».

¹² *Éthique à Nicomaque*, VIII, 4, 1156b5-25.

¹³ P. Pellegrin, *L'excellence menacée*, *op. cit.*, p. 164.

¹⁴ *Éthique à Nicomaque*, VIII, 11, 1159b25-30.

¹⁵ E. Rogan, *La Stasis dans la politique d'Aristote*, *op. cit.*, p. 333-362.

idéalement un dépassement du droit par l'indulgence des créanciers (I). On considèrera ensuite l'amitié verticale entre concitoyens, assimilée à une simple concorde et appuyée par une fiction constitutionnelle (II).

I. L'amitié horizontale dans la cité : un dépassement du droit par l'indulgence des créanciers

Dans les rapports entre concitoyens, l'amitié pourrait être un dépassement de l'application stricte du droit au sein de la cité (A). Dans cette perspective, Aristote a pointé la difficulté d'un renoncement des créanciers à leurs droits (B).

A. La rigueur de la justice dépassée par la souplesse de l'amitié

Pourquoi commencer par parler de justice alors que l'on devrait parler d'amitié ? C'est Pierre Pellegrin qui l'écrit : « Commencer l'étude des rapports entre citoyens en considérant l'"amitié politique" avant la justice, c'est, assurément mettre la charrue avant les bœufs. » Mettons donc d'abord les bœufs. Dans la philosophie aristotélicienne, la justice et l'amitié sont étroitement liées en ce que toutes deux peuvent s'envisager comme des modes d'encadrement des relations communautaires¹⁶. Elles se distinguent d'abord en ceci que la justice encadre strictement les relations, tandis que l'amitié les encadre doucement.

Sous l'empire de la justice en effet, chacun reçoit ce qui lui est dû, selon le mérite davantage que selon l'égalité arithmétique¹⁷. Dans le cadre de l'amitié en revanche, on recherche d'abord l'égalité, et secondairement le mérite : chacun n'y reçoit pas nécessairement son

¹⁶ E. Rogan, *La Stasis dans la politique d'Aristote*, op. cit., p. 339 : « L'amitié et le juste apparaissent ainsi comme des principes concomitants et indissociables. Seule varie la communauté dans laquelle ils sont pris. En effet, la nature de la *koinonía* détermine à quel degré ou dans quelle proportion justice et amitié seront présentes ». Cf. *Éthique à Eudème*, VII, 9, 1241b10-15.

¹⁷ *Éthique à Nicomaque*, VIII, 9, 1158b29-35 : « l'exigence de l'égalité ne se présente visiblement pas de la même façon dans les affaires de justice et dans l'amitié. Dans les affaires de justice en effet l'égalité qui paraît fondamentale est celle qui correspond aux mérites, alors que l'égal en quantité paraît secondaire, tandis que dans l'amitié, l'égal en quantité paraît primordial et ce qui correspond aux mérites secondaires ».

dû, et cette inobservation de la stricte justice est volontairement acceptée, voire recherchée¹⁸.

Mieux que la justice donc, l'amitié permet d'arriver à des rapports pacifiés et souples : c'est pourquoi elle est, selon Aristote, « le plus grand des biens pour les cités »¹⁹, car là où il y a amitié on ne regarde pas à la justice. Comme l'écrit Pierre Pellegrin, ce serait le rêve des législateurs que d'avoir « une cité qui serait composée de citoyens si généreux les uns envers les autres qu'ils ne se soucieraient pas des injustices que leurs concitoyens pourraient commettre à leur égard »²⁰. Les fruits en seraient évidemment importants : une pacification totale des relations entre concitoyens et par là, une désertion des tribunaux. Un certain courant historiographique semble avoir idéalisé la cité antique en voulant y voir une « sorte de club d'hommes unis par des liens d'amitié, voire d'amour, un havre d'égalité civique arraché au tumulte du monde »²¹. C'est ainsi que John Cooper aurait surévalué l'amitié politique aristotélicienne²² en en donnant l'image d'une amitié parfaite, au motif qu'elle est le lien unissant la communauté parfaite²³.

Pierre Pellegrin, suivant en cela Julia Annas²⁴, s'oppose à l'interprétation de Cooper. La suprématie de la communauté

¹⁸ P. Pellegrin, *L'excellence menacée*, op. cit., p. 162 : « si j'ai un ami, j'accepterai, et je pourrai même souhaiter, qu'il reçoive plus que sa part, y compris à mon propre détriment, et je trouverai même du plaisir à cette dépossession volontaire ».

¹⁹ *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1, 1155a22-30 : « selon toute apparence, même les Cités doivent leur cohésion à l'amitié et les législateurs s'en préoccupent, semble-t-il, plus sérieusement que de la justice. La concorde est en effet quelque chose qui ressemble à l'amitié, selon toute apparence ; or c'est à elle qu'ils visent par-dessus tout et l'insurrection, qui est son ennemie, est ce qu'ils cherchent le plus à bannir ».

²⁰ P. Pellegrin, *L'excellence menacée*, op. cit., p. 174.

²¹ *Ibid.*, p. 159.

²² E. Rogan, *La Stasis dans la politique d'Aristote*, op. cit., p. 333 : « les notions d'amitié et de concorde ont été quant à elles interprétées, voire parfois systématisées, de manière abusive. Or, en projetant indûment ces notions sur la politique d'Aristote, il semble qu'on en a parfois surestimé et présupposé l'importance, comme en atteste notamment la formule "amitié politique (*politikè philia*)" ».

²³ J. Cooper, « Political Animals and Civic Friendship », *Aristoteles « Politik »*. *Akten des XI. Symposium Aristotelicum* (G. Patzig, éd.), Göttingen, Vandenhoech & Ruprecht, 1990, p. 220-241. La cité est considérée comme la communauté parfaite parce qu'elle seule permet d'atteindre au bien-vivre, à la vie heureuse.

²⁴ J. Annas, « Reply to Cooper », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 55, n° 3, sept. 1995, p. 599-610.

politique n'entraîne pas la suprématie de l'amitié qui l'anime²⁵. En effet, l'amitié parfaite, fondée sur la vertu, est personnelle et privilégiée, ne pouvant pas unir beaucoup de personnes²⁶. Au contraire, l'amitié que se portent les citoyens entre eux peut concerner beaucoup de gens, précisément parce qu'elle n'est ni fondée sur la vertu, ni personnelle²⁷. Pierre Pellegrin résume très clairement le rapport entre la valeur de l'amitié et son étendue en écrivant que « la *philia* gagne en étendue ce qu'elle perd en valeur »²⁸. L'amitié politique n'est donc pas une forme parfaite d'amitié selon la vertu, mais une amitié utilitaire fondée sur l'intérêt, ce qu'Aristote rappelle plusieurs fois²⁹.

Cette amitié politique, qui ne bénéficie pas d'une conceptualisation particulière par Aristote³⁰, semble concrètement devoir être ramenée aux deux modes d'exercice de l'amitié utilitaire : d'une part, l'amitié légale³¹ (qu'on pourrait assimiler au champ

²⁵ P. Pellegrin, *L'excellence menacée*, op. cit., p. 181 : « Bien qu'elle concerne la communauté suprême, l'amitié politique n'est donc décidément pas l'amitié suprême ».

²⁶ Quant à l'amitié fondée sur la vertu, Aristote écrit : « rares sont vraisemblablement de telles amitiés, car de tels partenaires sont peu nombreux » (*Éthique à Nicomaque*, VIII, 4, 1156b24-25), « être l'ami de beaucoup de monde ne se conçoit pas dans le cadre de l'amitié achevée » (*Éthique à Nicomaque*, VIII, 7, 1158a10-15), « l'amitié première ne peut donc naître entre de nombreuses personnes, parce qu'il est difficile de mettre de nombreuses personnes à l'épreuve (en effet, il faut vivre avec chacune d'elles) » (*Éthique à Eudème*, VII, 2, 1237b35).

²⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IX, 10, 1171a15-20 : « ceux qui ont beaucoup d'amis et se rencontrent dans l'intimité de tous, ils passent pour n'avoir l'amitié de personne (sauf à considérer celle que partagent des concitoyens) ».

²⁸ P. Pellegrin, *L'excellence menacée*, op. cit., p. 173.

²⁹ Aristote écrit en effet : « Parmi ces amitiés, celle qui est fondée sur l'utilité est l'amitié qui lie une multiplicité de gens (c'est parce qu'ils sont mutuellement utiles – et uniquement pour cela – qu'ils sont amis) » (*Éthique à Eudème*, VII, 2, 1236a30-35), et « l'amitié politique, elle, est fondée sur l'utilité » (*ibid.*, VII, 10, 1242a6). Il écrit encore : « la communauté politique a, semble-t-il, elle aussi, pour motif l'intérêt, tant au départ lorsqu'elle se constitue, que plus tard lorsqu'elle se perpétue. C'est lui en effet que les législateurs ont en point de mire et ce qu'ils prétendent juste, c'est l'intérêt commun » (*Éthique à Nicomaque*, VIII, 11, 1160a10-15).

³⁰ C'est ce que pointent Suzanne Stren-Gillet et Spiros Tegos : voir E. Rogan, *La stásis dans la politique d'Aristote*, op. cit., p. 335.

³¹ C'est à l'amitié légale qu'Aristote semble rattacher le fonctionnement habituel de l'amitié entre concitoyens : « dans toutes les amitiés de formes dissemblables, c'est l'échange proportionnel qui permet l'égalité et conserve l'amitié ; comme on l'a dit, c'est ainsi que fonctionne l'amitié même entre concitoyens : le cordonnier, en échange de ses chaussures, reçoit ce qu'il mérite, de même que le tisserand et tous les autres artisans. Ainsi donc, dans ce cas-ci, pour fournir une commune mesure, on a établi la monnaie, et c'est à elle alors

envisagé par le droit positif), et d'autre part, l'amitié éthique (qu'on pourrait assimiler au champ extra juridique)³². Ces deux formes d'amitié utilitaire s'excluant l'une et l'autre, le choix de l'amitié éthique apparaît donc comme un renoncement au droit³³. Ce positionnement volontaire hors du champ juridique pourrait être couvert par la théorie du non-droit du doyen Jean Carbonnier, qu'il définissait comme « l'absence de droit dans un certain nombre de rapports humains où le droit aurait vocation théorique à être présent »³⁴.

B. Le difficile dépassement du droit dans la cité

Selon Pierre Pellegrin, les citoyens « qui voudraient avoir [...] des relations légales quand cela les arrange et des relations éthiques quand ils en ont besoin, au mieux se leurrent, au pire trompent leur monde »³⁵. Une telle forme de relation mixte serait impossible pour Aristote, car on ne saurait jouer sur les deux tableaux en même temps³⁶. C'est pourquoi Aristote semble inviter les citoyens qui se sont engagés dans une amitié éthique à renoncer à tout recours

qu'on rapporte tout et c'est par elle que tout est mesuré » (*Éthique à Nicomaque*, IX, 1, 1163b30-1164a).

³² Pierre Pellegrin rejoint Catherine Dalimier, qui estime que l'amitié politique n'est pas « naturelle », mais qu'elle appartiendrait à deux genres distincts - relation légale et relation éthique - qui sont, eux, naturels (P. Pellegrin, *L'excellence menacée*, *op. cit.*, p. 178).

³³ Cela implique une ambiguïté dans les rapports éthiques qui en viennent à se juridiciser : « parmi les gens de bien, il est naturel de ne pas recourir au droit : ils contractent mutuellement sur la foi de leur bonté. D'ailleurs, dans ce rapport, les récriminations sont ambiguës des deux côtés : comment chacun intentera-t-il une accusation lorsque la confiance est établie de façon éthique et non légale ? » (*Éthique à Eudème*, VII, 10, 1243a10-15).

³⁴ A. Danis-Fatôme, « Les applications contemporaines du "non-droit" en droit des personnes », *Jean Carbonnier. L'homme et l'œuvre* (R. Verdier, éd.) Nanterre, Presses universitaires de Paris Nanterre, 2012, p. 439-454 (<https://doi.org/10.4000/books.pupo.2674>, consulté le 23 octobre 2024).

³⁵ P. Pellegrin, *L'excellence menacée*, *op. cit.*, p. 178.

³⁶ *Éthique à Eudème*, VII, 10, 1242b35-1243a2 : « Chaque fois que (les partenaires) s'en remettent les uns aux autres, elle tend à être une amitié éthique, l'amitié des camarades. Aussi est-ce dans cette amitié qu'on a le plus de récriminations, la raison en étant qu'elle n'est pas naturelle : les autres amitiés sont fondées soit sur l'utilité soit sur l'excellence, mais ces gens-là voudraient les deux à la fois : ils ont des rapports d'utilité, mais en font une relation éthique comme entre gens de qualité, ce qui revient à se passer de la loi sous prétexte qu'ils se fient les uns aux autres. »

devant un tribunal³⁷. Il semble vanter les cités où les lois « interdisent les procès en cas de transaction de gré à gré, au motif que si l'on a fait crédit à quelqu'un l'on doit lui faire quittance dans l'esprit où l'on était lorsqu'on a contracté avec lui »³⁸. Cela permet entre autres d'empêcher l'exigence de restitution ou de contrepartie d'un don amical au motif que l'on n'est plus amis³⁹.

La généralisation de l'amitié éthique entre citoyens, par laquelle on dépasserait la stricte application du droit en renonçant à exiger son dû, impliquerait une générosité civique telle que l'on prendrait plaisir à sa propre dépossession. Mais cet idéal semble hors d'atteinte : un tel dévouement n'est envisageable qu'au sein de la famille ou entre deux hommes vertueux, mais comme l'écrit Pierre Pellegrin « nul n'acceptera d'être durablement lésé au profit d'un grand nombre de ses concitoyens »⁴⁰.

D'un point de vue juridique, cette situation serait soit une généralisation de la remise de dette, par laquelle le créancier libère le débiteur de son obligation⁴¹, soit au moins, un assouplissement des conditions de paiement. Mais ce sont en principe les débiteurs qui implorent la bienveillance des créanciers, tandis que ces derniers s'en tiennent plus volontiers à la rigueur du droit, qui a toujours débordé d'inventivité pour garantir l'exécution du paiement : c'est tout l'objet des actions ouvertes au créancier et des sûretés. La généralisation de l'amitié éthique au sens d'un dépassement absolu du droit dans la cité est assurément fantasmatique.

Pour autant, une souplesse relative vis-à-vis du droit dans les relations civiles demeure favorable au bon fonctionnement de la cité et semble possible lorsque sont en cause des choses minimes : d'où

³⁷ P. Pellegrin, *L'excellence menacée*, op. cit., p. 178 : « Une fois que des citoyens ont choisi une amitié éthique, qui retient de l'amitié parfaite cette caractéristique essentielle de se situer au-delà de la justice, on leur demande d'en tirer les conséquences et de renoncer à recourir aux tribunaux pour trancher leurs litiges. »

³⁸ *Éthique à Nicomaque*, IX, 1, 1164b10-15.

³⁹ *Ibid.*, VIII, 15, 1162b30-1163a : « si les sentiments où l'on était lorsqu'on a passé contrat ne sont plus ceux que l'on a au moment où il doit être acquitté, on va se plaindre. Et ce changement d'attitude se produit parce que tout le monde ou la grande majorité des gens souhaitent ce qui est beau, mais décident de ce qui est profitable. Or il est beau d'accomplir un bienfait sans vouloir être gratifié en retour, mais il est profitable de recevoir un bénéfice. »

⁴⁰ P. Pellegrin, *L'excellence menacée*, op. cit., p. 178.

⁴¹ C'est l'objet de l'actuel article 1350 du Code civil français.

la sagesse de l'adage juridique *De minimis non curat praetor*, selon lequel le juge ne s'occupe pas des affaires insignifiantes pouvant être résolues en dehors du prétoire. Dans cet esprit, ce qu'on appelle aujourd'hui les « modes alternatifs de règlement des conflits » apparaissent comme des moyens d'éviter ou de retarder le recours au juge.

Qu'est donc la spécificité de l'amitié entre citoyens si elle s'en tient le plus souvent à des relations légales ? L'amitié dite politique – s'il en est – semble être chez Aristote un synonyme de concorde (*homonoia*), qui se montre toutefois précaire et gagne ainsi à être soutenue idéologiquement.

II. L'amitié verticale entre citoyens : une concorde appuyée par une fiction constitutionnelle

La précarité de la concorde politique (A), c'est-à-dire de la *philia* nécessaire à la stabilité et à l'unité de la cité, appelle l'appui d'une fiction constitutionnelle visant à prévenir la sédition (B).

A. La précarité inhérente à la concorde politique

L'amitié spécifiquement envisagée du point de vue politique, est assimilée à la concorde⁴² : Aristote entend par là un accord pratique des citoyens sur les décisions politiques à prendre⁴³, en d'autres

⁴² *Éthique à Nicomaque*, IX, 6, 1167b-1167b5 : « la concorde, c'est visiblement l'amitié politique, ainsi qu'on l'appelle, car elle suppose en jeu les intérêts et les biens qui contribuent à l'existence ». À propos des passages de l'*Éthique à Nicomaque* (IX, 6, 1167b2) et de l'*Éthique à Eudème* (VII, 7, 1241a32), Pierre Pellegrin écrit : « dire que la concorde est une *philia* politique, ce n'est pas dire qu'il existe une *philia* politique, au contraire : c'est dire que quand elle est appliquée à la communauté politique, la *philia* devient concorde » (*L'excellence menacée*, op. cit., p. 170).

⁴³ Contre Isocrate, Aristote soutient que la concorde (*homonoia*) n'est pas un simple accord d'opinion (*homodoxia*), qui peut se rencontrer même chez des gens qui s'ignorent mutuellement. C'est un accord pratique des concitoyens d'une même cité sur les décisions à prendre (*Éthique à Nicomaque*, IX, 6, 1167a20-30). Esther Rogan précise la notion ainsi : « il ressort des *Éthiques* que l'*homonoia* ne caractérise pas tant les liens immanents des citoyens que leur accord ponctuel concernant certaines décisions politiques – et notamment celle qui consiste à savoir qui doit gouverner. Elle engage donc le rapport des citoyens à leur constitution et, en ce sens, elle apparaît comme une condition indispensable à la stabilité de la cité : s'ils ne consentent pas à la *politeia* en place, les citoyens voudront perpétuellement la renverser, de sorte que l'absence de concorde s'accompagne toujours d'instabilité » (*La Stasis dans la politique d'Aristote*, op. cit., p. 360).

termes une communauté de pensée portant sur les intérêts et le gouvernement de la cité. C'est notamment l'accord entre le peuple et l'élite sur le fait de savoir qui doit gouverner⁴⁴. La concorde est un lien précaire par nature, puisque l'amitié politique est utilitaire, et que ce type d'amitié n'est pas durable : en effet, si les citoyens cessent de reconnaître l'existence d'une utilité commune, alors l'existence de la communauté politique cessera aussi⁴⁵. Cette concorde politique est d'autant plus précaire qu'elle est en tension avec d'autres appartenances communautaires des citoyens qui sont plus fortes qu'elle.

Pierre Pellegrin écrit que « l'amitié politique, sous la forme spécifique qu'elle prend dans une cité déterminée, n'est qu'un reflet atténué d'une forme pré-politique d'amitié », et qu'ainsi, « le problème de la prévalence des solidarités pré-politiques, qui avait conduit Platon à supprimer la famille, demeure »⁴⁶. En effet, on trouve chez Aristote une vive critique de Platon sur ce point et, pourrait-on dire, la défense d'une subsidiarité affective en vertu de laquelle on ne peut pas espérer la formation ou l'entretien d'une amitié politique si l'on supprime l'amitié familiale. Chez Aristote, les niveaux supérieurs appellent le maintien concomitant des niveaux inférieurs.

Peut-être pourrait-on voir une illustration concrète de cette subsidiarité lorsque Aristote écrit : « dépouiller de son argent un compagnon est plus terrible que dépouiller un concitoyen ; ne pas secourir un frère, plus grave que s'il s'agit d'un étranger et frapper son père plus criminel que frapper n'importe qui d'autre »⁴⁷. L'orientation contraire semble avoir été défendue par le chancelier

⁴⁴ *Éthique à Nicomaque*, IX, 6, 1167a30-1167b : « La concorde ne veut pas dire que chacun des deux partis envisage la même chose quelle qu'elle soit, mais qu'ils tombent d'accord sur la même chose, comme lorsque le peuple aussi bien que l'élite s'accordent pour placer les meilleurs au pouvoir, car ainsi tout le monde obtient ce qu'il vise. »

⁴⁵ *Éthique à Eudème*, VII, 10, 1242b25-30 : « Les citoyens ne se reconnaissent plus lorsqu'ils ne sont plus utiles les uns aux autres : leur amitié est sur le mode d'une transaction de la main à la main. »

⁴⁶ Pierre Pellegrin écrit que « l'amitié c'est ce que les communautés pré-politiques, et notamment la famille, lèguent à la cité. Le supra-politique serait donc un héritage direct du pré-politique » (*L'excellence menacée*, *op. cit.*, p. 180). Aristote écrit en effet : « dans une maisonnée se trouvent déjà les débuts et les sources de l'amitié, du lien politique et de la justice » (*Éthique à Eudème*, VII, 10, 1242a35 –1242b1).

⁴⁷ *Éthique à Nicomaque*, VIII, 11, 1160a4-10.

d'Aguesseau, qui estimait en son temps que le citoyen doit sacrifier famille et amis à l'intérêt de la patrie, préférer l'amour de l'humanité en général à l'amour de ceux qui lui sont proches⁴⁸.

Puisque chez Aristote les communautés pré-politiques continuent d'exister concomitamment à l'existence de la cité, la force des liens qui les animent est une menace perpétuelle de division politique et de sédition, sous une forme violente⁴⁹. Pierre Pellegrin établit un parallèle entre la *philia* aristotélicienne et l'*Éros* freudien : à l'image de l'*Éros* faisant barrage à la pulsion de mort – le *Thanatos* –, la *philia* aristotélicienne renforcerait la cohésion de la cité, prévenant ainsi la discorde, l'opposition, la révolte⁵⁰. L'enjeu serait donc d'encourager les relations amicales dans la cité – associations sportives, religieuses, etc. – afin de favoriser la création de lien social et d'éloigner la « fureur de la passion »⁵¹.

Le maintien de la stabilité de la cité appelle un effort pour la victoire d'une tendance amicale (*homo homini amicus*) contre une

⁴⁸ Voir sa dixième méditation, M. Pardessus, *Œuvres complètes du chancelier d'Aguesseau, tome quatorzième, contenant dix méditations métaphysiques sur les vraies ou les fausses idées de la justice*, Paris, Fantin et compagnie, 1819, p. 570-636.

⁴⁹ Sous sa forme seulement latente, la sédition semble intrinsèque à la cité : « quand on les lit soigneusement, *Les Politiques* révèlent une conception éminemment instable de la vie politique, loin d'une coexistence harmonieuse des groupes constituant la cité. La *stasis* n'est plus une maladie du corps social, mais une *dynamis* toujours là, qui accompagne la cité tout au long de son histoire. De même, l'idée que la résistance des dominés maintient la vie politique contre les tentations hégémoniques des dominants va dans le même sens : plutôt que comme une harmonisation d'intérêts divergents, Aristote pense la paix civile comme un rapport de forces » (P. Pellegrin, *L'excellence menacée*, *op. cit.*, p. 429). Ailleurs Pierre Pellegrin écrit : « La sédition, au moins sous une forme larvée, n'est donc pas un état pathologique du corps politique, mais son état normal. Ce que les mesures préconisées par le législateur doivent empêcher, c'est que la sédition prenne une forme violente et destructrice » (P. Pellegrin, *Aristote*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2022, p. 115).

⁵⁰ P. Pellegrin, *L'excellence menacée*, *op. cit.*, p. 355-356. Ailleurs, Pierre Pellegrin écrit que : « la sédition (*stasis*) est pour les anciens Grecs le plus grand des malheurs pour une cité, plus que la guerre qui, en unissant les citoyens dans une entreprise commune contre un ennemi commun, renforce souvent le lien civique. C'est pourquoi Platon recourt au "noble mensonge" qui fait croire aux citoyens qu'ils sont tous descendants des mêmes ancêtres, ce qui revient à assimiler la sédition à un parricide » (P. Pellegrin, *Aristote*, *op. cit.*, p. 114-115).

⁵¹ P. Pellegrin, *L'excellence menacée*, *op. cit.*, p. 181 : « La douceur de vivre qui s'attache aux différentes relations qui existent entre les citoyens – lesquels appartiennent à des familles et à toutes sortes d'associations religieuses, sportives, locales, comme on l'a vu –, à partir du moment où elle les éloigne de la fureur de la passion, est, comme nous dirions, créatrice de lien social. Il y a là une position fondamentalement identique à celle que prendra Freud : si on renforce le camp de la *philia*, ou de l'*Éros* pour Freud, on renforce la cohésion de la cité ; Freud dirait qu'on consolide les barrages contre la Pulsion de mort ».

tendance à l'inimitié (*homo homini lupus*). Ce que la concorde, entre autres, permettrait de pallier, c'est la *stásis* au sens politique, c'est-à-dire selon Esther Rogan « le soulèvement d'une partie de la cité ou d'une faction qui se dresse contre la constitution en place »⁵².

B. Une fiction constitutionnelle visant à prévenir la sédition

Si l'on en croit Pierre Pellegrin, Aristote aurait conçu la stabilité politique comme le fruit d'un perpétuel rapport de force entre les groupes sociaux, et la promotion utile de « l'amitié politique » s'inscrirait ainsi dans un cadre idéologique, au sens marxiste – sinon dans les solutions, du moins dans l'analyse⁵³. Selon son analyse, « proclamer que les citoyens sont aussi des amis, c'est leur reconnaître une identité foncière entre eux, et c'est donc rendre plus supportable, ou moins insupportable, aux subordonnés la relation de pouvoir »⁵⁴.

Aristote ne serait semble-t-il pas gêné par le recours au mensonge politique, lorsqu'il participe au bon fonctionnement de la cité⁵⁵. Pour corroborer la thèse du caractère et de la fonction idéologiques de l'amitié politique, on peut faire remarquer que les traités éthiques et

⁵² E. Rogan, *La stásis dans la politique d'Aristote*, *op. cit.*, p. 11.

⁵³ P. Pellegrin, *L'excellence menacée*, *op. cit.*, p. 179 : « L'idée m'est venue qu'avec la *philia* politique nous nous trouvions devant une notion idéologique au sens marxiste. Si, en effet, on parvient à inculquer aux citoyens l'idée que, finalement, ils sont amis et que cette amitié leur assure une égalité fondamentale, ils adhéreront plus fortement à la constitution en place dans leur cité, y compris, et c'est le plus important, ceux qui sont dominés. » Ailleurs, Pierre Pellegrin écrit que « pour Aristote, la classe des riches et la classe des pauvres ont des intérêts divergents et il est naturel qu'ils les expriment parce que ces deux classes ont en partie raison. [...] chaque classe a un tropisme totalitaire : les oligarques finiront par vouloir imposer un régime ultra-censitaire qui prive les gens du peuple de leurs droits, les démocrates établiront finalement un régime démagogique qui spoliera les riches. [...] ce qui permet à la cité de conserver son caractère politique, c'est la résistance des dominés aux desseins totalitaires des dominants. Aristote aurait sans doute adhéré à la thèse marxiste selon laquelle la lutte des classes est le moteur de l'histoire » (P. Pellegrin, *Aristote*, *op. cit.*, p. 115).

⁵⁴ P. Pellegrin, *L'excellence menacée*, *op. cit.*, p. 176 : « Cela fonctionne surtout dans les constitutions où il y a alternance au pouvoir, ce qui est la forme en quelque sorte canonique du pouvoir politique. »

⁵⁵ *Ibid.*, p. 179 : « Aristote n'a pas trop de scrupule à recourir au mensonge politique pour que la cité fonctionne bien, en faisant, par exemple, comme si certains membres du corps civique étaient citoyens, alors qu'ils n'ont en fait aucun pouvoir, cette tromperie visant à éviter que ces gens ne soient hostiles à la constitution (*Politiques*, III, 5, 1278a38). »

politiques d'Aristote abordant l'amitié politique s'adressent aux éducateurs et aux législateurs⁵⁶.

L'amitié politique pourrait donc revêtir la dimension d'une fiction constitutionnelle qui encouragerait idéologiquement la concorde en convaincant tous les citoyens que, puisqu'ils sont amis, ils sont égaux. Dans la forme politique par excellence, où il y a en principe une alternance au pouvoir, cette égalité fondamentale entre citoyens serait transposée aux rapports verticaux entre gouvernés et gouvernants⁵⁷, rendant plus facile le consentement au gouvernement de la part de ceux qui n'accèdent pas aux magistratures.

L'inculcation du slogan⁵⁸ de l'amitié politique permettrait ainsi selon Pierre Pellegrin d'asseoir la domination de la classe au pouvoir, en atténuant « l'impatience politique des gouvernés » et « les frustrations économiques des plus pauvres »⁵⁹. L'auteur ne peut pas mieux résumer cette idée qu'en écrivant que « l'amitié politique est une fable servie aux citoyens pour le plus grand avantage de la constitution en place »⁶⁰.

On pourrait peut-être alors établir un parallèle entre la notion d'amitié politique et celle de fraternité républicaine, symbole constitutionnel du « sentiment qui unit tous les citoyens également membres d'une entité commune »⁶¹. L'une de ses implications est la notion contemporaine de « vivre-ensemble », que Valentin Gazagne-

⁵⁶ P. Pellegrin, « Aristote », *Dictionnaire de philosophie politique* (P. Raynaud et S. Rials dir.), Paris, PUF, 2^e éd, p. 31 : « Les traités éthiques ne visent en aucun cas à la formation morale de l'individu – car pour le vertueux ils sont inutiles, et pour le vicieux ils sont inefficaces –, mais sont d'abord destinés à ceux qui s'occupent de répandre la vertu parmi leurs concitoyens, c'est-à-dire les éducateurs, et surtout aux premiers d'entre eux, les législateurs. »

⁵⁷ Cette concorde s'avère indispensable « afin qu'un hiatus ou qu'une distorsion entre gouvernants et gouvernés n'apparaisse pas – ce hiatus étant précisément le propre de la *stásis* » (E. Rogan, *La Stásis dans la politique d'Aristote*, *op. cit.*, p. 352).

⁵⁸ E. Rogan, *La Stásis dans la politique d'Aristote*, *op. cit.*, p. 343 : « À l'origine, l'*homonóia* est un mot d'ordre, un slogan politique que les Grecs ont unanimement brandi contre la *stásis*, cherchant ainsi à conjurer les multiples crises auxquelles les cités étaient en proie. »

⁵⁹ P. Pellegrin, *L'excellence menacée*, *op. cit.*, p. 179 : « Dans les cités où la constitution prive certains citoyens de l'exercice de toutes les magistratures ou de certaines d'entre elles, inculquer cette idée est à la fois plus difficile et plus urgent. Cela rendra la domination plus facile. De plus, la fausse égalité instaurée par l'amitié ne sert pas seulement à atténuer l'impatience politique des gouvernés, mais sans doute aussi les frustrations économiques des plus pauvres. »

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ V. Gazagne-Jammes, *Les actes nuisibles à la vie en société, Étude sur les exigences de la vie en société à partir de l'article 5 de la déclaration de 1789*, Paris, LGDJ, Lextenso, 2022, p. 242.

Jammes identifie comme une nouvelle composante de l'ordre public immatériel, et dont il écrit qu'elle « a pour finalité d'assurer l'unité de la société contre les actes nuisibles qui promettent son délitement »⁶². Peut-être pourrait-on voir concrètement à l'œuvre la concorde politique, dans le cadre démocratique contemporain, lorsque les perdants d'une élection acceptent son résultat, condition du maintien de l'unité de la cité.

Au vu de toutes ces considérations, la question de l'amitié politique semble traduire plus généralement celle du lien politique, nécessaire à l'existence même de la communauté politique. Au fond, c'est d'amitié politique qu'il est question lorsque l'on parle de concorde civique, d'unité nationale, de vivre-ensemble ou de paix sociale, comme champ sémantique opposé au communautarisme, au séparatisme, à la division.

Une importante leçon aristotélicienne demeure peut-être la subsidiarité en vertu de laquelle chaque rapport de citoyenneté doit être correctement ordonné aux rapports de sociabilité qu'il suppose, de sorte que la sociabilité politique ne porte pas atteinte à la sociabilité pré-politique, sous peine de détruire son propre fondement. La conscience de cette réalité participe à la prudence du gouvernant qui, recherchant une stabilité politique par essence précaire, a tout intérêt, si l'on en croit Pierre Pellegrin, à appuyer idéologiquement le poids de « l'amitié politique » pour le bien de la cité.

⁶² *Ibid.*, p. 219.

LA PARTICIPATION POLITIQUE EST-ELLE UN BIEN NATUREL ?

René de NICOLAY

Post-doctorant en philosophie,
Ecole normale supérieure

Ma communication prend racine dans une question qui traverse *L'Excellence menacée*¹, celle de l'essence de la citoyenneté (un des sens de πολιτεία), qui définit le domaine politique. Pour Aristote, cette question est intimement liée à celles de la nature de la liberté et de l'égalité, puisque le régime politique, celui qui laisse le plus de place à l'exercice de la citoyenneté, est le régime approprié à des hommes libres et égaux.

Je tenterai d'abord, à la suite de Pierre Pellegrin, d'explicitier cette conception aristotélicienne de la citoyenneté. Je prendrai pour fil directeur les remarques d'Aristote sur la liberté, puisque l'égalité fonde le régime proprement politique. Dans un second temps, j'insisterai sur un certain nombre de tensions qui traversent cette conception, en tentant, là encore à l'école de *L'Excellence menacée*, de formuler des réponses.

À travers cette exploration, j'espère notamment faire un peu de lumière sur quelques usages contemporains d'Aristote. Dans le monde anglo-saxon en particulier, l'intérêt pour la pensée politique d'Aristote après-guerre vient en grande partie de la théorisation d'un « humanisme civique » par des historiens de la pensée politique (Hans Baron²) et des philosophes (Hannah Arendt³). Selon ces théoriciens, on trouverait chez Aristote les linéaments d'une conception « civique » ou « républicaine » de l'homme, selon laquelle ce dernier ne trouve son accomplissement que dans la participation

¹ P. Pellegrin, *L'Excellence menacée : sur la philosophie politique d'Aristote*, Paris, Classiques Garnier, 2017.

² H. Baron, *The Crisis of the early Italian Renaissance : civic Humanism and Republican liberty in an age of Classicism and tyranny*, Princeton, Princeton University Press, 1966.

³ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Pocket, 1988.

politique⁴. Sans liberté politique, conçue comme pouvoir de participation, l'homme n'est pas conforme à son essence. Cette idée est-elle aristotélicienne ? C'est la question à laquelle je tenterai de répondre. Pour y voir un peu plus clair, je propose de partir de la conception aristotélicienne de la liberté, qui fonde ses concepts de citoyenneté et de pouvoir politique.

I. La liberté chez Aristote

La valeur qu'Aristote attribue à la liberté politique ne peut être comprise qu'à la lumière de sa conception générale de la liberté. Deux ensembles de textes exposent cette conception.

A. Être libre, c'est être une fin en soi

Dans le premier ensemble de textes où Aristote thématise la liberté, il assimile la notion à celle de valeur intrinsèque. Cette idée apparaît dès le *Protreptique* (frg. 25 Düring) :

Il en va de même pour les pensées : sont libres celles qui doivent être choisies pour elles-mêmes (δι' αὐτὰς αἰρεταί), tandis que celles qui ressemblent à des pensées serviles [sont conçues] en vue d'autre chose⁵.

Une pensée est libre lorsqu'elle n'a pas d'autre but qu'elle-même : elle a une valeur intrinsèque. La *Rhétorique* définit la liberté de la même manière : « il appartient à une personne libre de ne pas vivre pour quelqu'un d'autre » (*Rhet.*, 1367a33). Bien sûr, une personne libre peut (même doit) parfois agir pour les autres : par exemple, un citoyen doit agir pour la préservation du régime dans lequel il vit (πρὸς τὴν πολιτείαν, 1335a35). Mais il s'agit là d'une activité conforme à sa propre fin, à savoir la vertu politique. L'esclave, en revanche, n'a aucune chance d'atteindre la vertu humaine ; il doit

⁴ Pour une analyse de ce moment dans l'histoire de la pensée politique, voir M. Sonenscher, « Liberty, autonomy and republican historiography : civic humanism in context : Hannah Arendt, Hans Baron and the Atlantic republican tradition », *Markets, morals, politics : jealousy of trade and the history of political thought* (B. Kapossy, I. Nakhimovsky, S. A. Reinert et R. Whatmore éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 2018, p. 161-210.

⁵ Sauf mention contraire, les traductions sont les miennes.

donc (selon Aristote) être subordonné aux êtres humains qui le peuvent.

C'est dans la *Métaphysique* qu'Aristote exprime le plus nettement cette conception de la liberté comme caractéristique de ce qui est une fin en soi. En introduisant la « science première », Aristote souligne la valeur intrinsèque qu'elle possède :

Il est clair que nous ne la recherchons pas pour un autre usage, mais de même que nous appelons libre l'homme qui existe pour lui-même et non pour quelqu'un d'autre, nous appelons cette science la seule libre, car c'est la seule que l'on poursuit pour elle-même (*Met.*, 982b24-26).

La métaphysique est une science libre parce qu'elle est pratiquée pour elle-même. Aristote dit clairement qu'il la considère comme la seule science qui corresponde à cette description. Les autres sciences, comme les mathématiques ou la physique, ne permettent pas à ceux qui s'y adonnent directement d'atteindre le bien humain le plus élevé, la sagesse (σοφία), qui consiste en la contemplation des êtres les plus dignes.

L'ensemble des textes que je viens de citer indique donc une première caractéristique de la liberté selon Aristote : elle est le propre de ce qui est une fin en soi.

B. Être libre, c'est être capable de penser

Le deuxième ensemble de textes où Aristote développe sa conception de la liberté est, au livre I des *Politiques*, la théorie de l'esclavage naturel. Aristote définit ce qu'il faut, selon lui, pour compter comme une personne libre :

Tout ce qui est capable de prévoir par la pensée gouverne naturellement et agit en maître, tandis que tout ce qui est capable de travailler avec son corps est naturellement gouverné et esclave (*Pol.*, 1252a31-34).

Des passages ultérieurs indiquent que ceux qui « gouvernent naturellement » sont ceux qui sont naturellement libres (*Pol.*, 1254b27-31 ; 1254b39-a2). L'adverbe (« naturellement », φύσει) est essentiel ici, car certains sont libres de par leur statut sans l'être naturellement. Pour l'être naturellement, il faut avoir des capacités

cognitives (la pensée, *διάνοια*), en particulier délibératives (la prévoyance, *προορᾶν*).

Quelle est la relation entre cette conception, qui conditionne la qualité d'homme libre à la possession de capacités cognitives, en particulier la prévoyance, et la précédente, qui identifie la liberté à la possession d'une valeur intrinsèque ? Le lien le plus probable, à mon sens, réside dans l'idée que l'exercice de la pensée, tant dans la délibération que dans la tâche plus exigeante de la contemplation, est fondamental pour le bien de l'homme. Aristote estime que les deux formes d'exercice de la pensée ont une valeur intrinsèque pour l'être humain. Toutes deux sont constitutives de la finalité humaine, la vertu, qui a une composante pratique et une composante théorique.

Puisque la vertu est la seule chose qui ait une valeur intrinsèque pour les êtres humains, et puisque seules les activités qui ont une valeur intrinsèque sont libres, alors les pratiques vertueuses et les activités cognitives qui les sous-tendent sont les seules activités libres que les êtres humains peuvent exercer. Mais si la finalité humaine implique essentiellement l'exercice de la pensée, tant pratique que théorique, alors les êtres humains ont intérêt à exercer et à développer leurs capacités de réflexion. Les situations dans lesquelles des êtres humains aptes à penser se voient refuser la possibilité d'exercer et de développer leur pensée sont donc injustes.

Un gouvernement politique, c'est-à-dire un gouvernement qui s'exerce sur des hommes « libres » (*Pol.*, III, 4, 1277b7), doit donc respecter les deux caractéristiques de la liberté dégagées jusqu'ici : il doit exister dans l'intérêt de ces personnes, qui sont des fins en soi, et promouvoir l'exercice de leur pensée. Il reste à expliciter ces deux aspects du gouvernement politique : gouvernement dans l'intérêt des gouvernés, et gouvernement participatif. On pourra alors constater leur tension.

II. La liberté politique chez Aristote

Le gouvernement politique doit donc prendre en compte la liberté des gouvernés sous les deux aspects que nous venons d'évoquer : il doit les considérer comme des fins en soi, et donc viser leur intérêt supérieur ; il doit permettre l'exercice de leurs facultés de penser, notamment de délibération. On va voir que la participation

politique des citoyens remplit sans conteste la seconde caractéristique : elle permet aux citoyens libres d'exercer et de développer leurs facultés délibératives. Je voudrais toutefois montrer que cela ne suffit pas pour justifier son extension maximale : il existe d'autres moyens, pour un pouvoir vraiment politique, de favoriser la vertu des citoyens et de les traiter, ainsi, comme des fins en soi.

A. Le gouvernement politique s'exerce dans l'intérêt des gouvernés

Pour Aristote, le pouvoir politique est par définition un pouvoir exercé sur des personnes libres. Or la seule façon de gouverner des personnes libres, qui sont des fins en soi, c'est de gouverner dans leur intérêt. Comme Aristote le dit au livre VIII des *Politiques* :

Il y a le gouvernement dans l'intérêt du gouvernant et le gouvernement dans l'intérêt du gouverné [...]. Le premier est despotique, le second s'applique aux personnes libres (*Pol.*, 1333a3-6).

Traiter les gouvernés comme des personnes libres signifie gouverner dans leur intérêt. Or, l'intérêt des gouvernés est leur bonheur. Le bonheur résidant avant tout dans l'exercice de la vertu, tant pratique que contemplative, le but du pouvoir politique est de favoriser la vertu des citoyens.

Cependant il existe plusieurs manières de favoriser cette vertu. Il y a, d'abord, la fonction pédagogique de la législation : la loi, selon Aristote, éduque les citoyens à la vertu. Elle le fait en définissant un curriculum éducatif, ainsi que par l'ensemble de ses dispositions, des lois sur la propriété au système pénal. Il y a, ensuite, la participation politique elle-même. Comme Terence Irwin, notamment, l'a proposé, l'exercice de la citoyenneté et des fonctions délibératives qu'elle implique étend le champ de la délibération du citoyen⁶. Un citoyen appelé à délibérer sur des questions comme l'extension ou la restriction de la citoyenneté, la redistribution des richesses, la guerre et la paix, exerce sa réflexion éthique, la développe, relie ses activités quotidiennes à ces enjeux plus larges.

⁶ T. Irwin, « The good of political activity », *Aristoteles' Politik, Symposium Aristotelicum XI* (G. Patzig éd.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, p. 73-98.

Je distingue ici « exercice » et « développement » des capacités de délibération, mais tous deux bénéficient de la participation politique. On peut en effet penser que, pour Aristote, l'homme libre a intérêt à *exercer* ses capacités de réflexion éthique à grande échelle, c'est-à-dire dans le cadre d'une délibération politique, de même que la valeur des biens extérieurs (famille, amis, richesse) réside en partie dans le fait qu'ils permettent la pratique de la vertu à plus grande échelle. Mais on peut également penser que la délibération politique *développe* les capacités de réflexion éthique des citoyens : elle les confronte à de nouvelles situations, leur fait réaliser de possibles conflits entre plusieurs valeurs, affine leur connaissance des réalités de la cité. Parce que la participation politique permet aux citoyens à la fois d'exercer et de développer leur faculté de délibération, on peut donc penser qu'elle est nécessaire pour que l'homme réel soit conforme à son essence. Je cite ici Pierre Pellegrin :

De ce point de vue essentiel, l'homme a des droits qui encadrent sa citoyenneté : si on lui dénie la liberté ou le droit de donner son avis par son suffrage sur les affaires de la cité, on le prive d'une partie de son essence⁷.

Cependant, comme Terence Irwin et Pierre Pellegrin l'ont remarqué, il existe des limites à l'exercice de la délibération des citoyens. Prenons, par exemple, le cas d'une épidémie. Si, en 429, le corps médical présent à Athènes avait, dans sa quasi-unanimité, conseillé la même solution pour limiter la diffusion de la peste, il aurait été déraisonnable, de la part du peuple athénien, de vouloir prendre le temps d'acquérir la même expertise dans le simple but d'exercer à plus grande échelle et de développer ses facultés de délibération. Il reste donc à voir comment l'objectif d'exercice et de développement des capacités délibératives est compatible avec le recours à l'expertise pour les affaires de la cité.

Une autre limite, énoncée quant à elle par Tim Duvall et Paul Dotson⁸, soulève un autre problème : Aristote répète, en particulier au livre III des *Politiques*, que le premier critère qui légitime l'exercice du pouvoir est la vertu. Or la délibération, tout comme le jugement,

⁷ *Op. cit.* p. 194.

⁸ T. Duvall et P. Dotson, « Political Participation and "Eudaimonia" in Aristotle's *Politics* », *History of Political Thought*, 19, 1998, p. 21-34.

sont des formes d'exercice du pouvoir. Si la participation politique est un bien en ce qu'elle développe et étend les facultés délibératives des citoyens, comment des individus qui ont encore à apprendre peuvent-ils légitimement l'exercer ? Comment la participation politique peut-elle à la fois requérir et développer la vertu ?

Ces questions appellent une mise au clair de la question suivante, plus fondamentale : le gouvernement politique, pour Aristote, est-il un gouvernement par tous, sur tous les sujets ?

B. Le gouvernement politique : un gouvernement par tous ?

Pour Aristote, le pouvoir politique est, par définition, un pouvoir sur des hommes « libres et égaux » (*Pol.*, 1255b20). Des hommes qui ne répondent pas à la description de l'esclave naturel sont « libres et égaux » dans la mesure où ils sont tous pourvus de la capacité de se gouverner eux-mêmes.

Dans un gouvernement politique, exercé sur des hommes libres et égaux, il peut toutefois subsister des degrés de capacité délibérative. Comme le rappelle Pierre Pellegrin :

Rien ne décrit mieux cette situation que la boutade de George Orwell selon laquelle tous les hommes sont égaux, mais certains sont plus égaux que d'autres. Dans toutes les cités, en effet, même les plus démocratiques, l'ensemble des pouvoirs n'est pas conféré à tous les citoyens⁹.

Il faut donc qualifier la liberté et l'égalité dont parle Aristote, et distinguer plusieurs situations.

1. La première situation est celle du maître « naturel » par rapport à l'esclave « naturel » lui aussi ; elle suppose une capacité, même faible, de se gouverner soi-même, c'est-à-dire une capacité de délibération.

2. La deuxième situation envisage la réunion de plusieurs « maîtres » dans une cité, c'est-à-dire une situation politique, au sens le plus large. Parce qu'ils sont naturellement libres, et égaux au sens où ils passent tous le test de la liberté naturelle, le gouvernement qui convient à ces maîtres réunis est celui qui mérite, plus que tous les autres, le nom de gouvernement politique, au sens le plus strict : la

⁹ *Op. cit.*, p. 196-197.

πολιτεία. Tous ces citoyens auront le droit de remplir le rôle qu'Aristote attribue à la multitude en *Politiques*, 3, 11, celui de rassembler les points de vue pour juger des cas particuliers. La rationalité de ces hommes naturellement libres est suffisante pour que leur contribution à la délibération commune soit intéressante. Mais si certains sont un peu plus compétents, en général ou dans un domaine particulier, ils mériteront de se voir attribuer des magistratures, des ἀρχαί. La fonction première d'une ἀρχή est en effet de servir l'intérêt des citoyens : ce n'est que très secondairement qu'elle pourrait être envisagée comme un outil d'éducation civique et éthique pour celui qui l'exerce, de même que sa fonction de τιμή¹⁰, de marque d'honneur revendiquée par différentes sections de la population (les riches, les nobles, les hommes de naissance libre) est tout à fait secondaire.

3. Il existe un troisième cas de figure, évoqué par Aristote en *Politiques*, 1325b10-12 : si, dans une cité de « maîtres », c'est-à-dire d'hommes pourvus des capacités délibératives suffisantes pour se gouverner eux-mêmes, devait apparaître un individu d'une vertu exceptionnelle, le régime devrait alors devenir non plus une πολιτεία, mais une monarchie. Tant que le pouvoir d'un tel monarque serait exercé dans l'intérêt des citoyens, c'est-à-dire en vue de leur bonheur et de leur vertu, ces derniers seraient toujours traités comme des personnes libres. Il faut supposer, je crois, que le progrès vers la vertu rendu possible par le gouvernement de ce monarque serait plus grand que celui que connaîtraient ses sujets si, en l'absence de ce monarque, ils délibéraient sur leurs propres affaires. En ce sens, comme l'a montré Pierre Pellegrin, un tel gouvernement vise sa propre perte : en développant la vertu des citoyens « passifs », le roi les rend davantage capables de devenir des citoyens « actifs » et de le remplacer. Il n'en reste pas moins que leur « liberté naturelle » est compatible avec l'exercice du pouvoir politique par un seul.

Ainsi, pour Aristote, un régime politique, qui vise à mener sa population libre vers sa fin propre – la vertu et le bonheur – est compatible avec différents degrés de participation populaire : délibérer à l'assemblée ou dans les tribunaux permet de développer

¹⁰ Aristote admet que les charges politiques puissent être considérées comme telles : voir *Éthique à Nicomaque*, 1123b20-21 et *Politiques*, 1281a31.

sa sagesse pratique, mais la vie politique a d'autres moyens de favoriser la vertu des citoyens – par exemple le gouvernement très sage d'un individu exceptionnel. Traiter les citoyens comme des personnes libres n'implique pas nécessairement de leur confier les rênes de la cité.

On voit ici comment Aristote prend ses distances vis-à-vis d'une certaine conception de la liberté, courante depuis l'avènement de la démocratie athénienne, selon laquelle une personne n'est pas libre si elle ne participe pas au gouvernement¹¹. Pour Aristote, la liberté est coextensive avec la possession de facultés délibératives qui rendent pour ainsi dire éligible au bonheur. Une personne pourvue de telles facultés doit être gouvernée en vue du bonheur humain, c'est-à-dire de la vertu : elle doit être traitée comme une fin et non uniquement comme un moyen vers le bonheur d'autrui. Pour un individu, la participation à la délibération civique est un moyen d'exercer et de développer cette capacité pour la vertu et le bonheur : à ce titre, elle est un chemin à privilégier pour traiter effectivement la personne comme une fin. Mais ce chemin ne doit pas toujours être emprunté s'il fait obstacle à d'autres voies, plus rapides, de progrès vers la vertu – le cas par exemple de la monarchie de l'individu excellent. Quant aux *ἀρχαί*, elles ne sont que très secondairement un outil d'éducation civique et éthique pour ceux qui les exercent : leur fin est avant tout de servir l'intérêt des citoyens dans leur ensemble.

Conclusion : Aristote et les limites de la liberté de participation

Ces remarques permettent de préciser la conception aristotélicienne de la liberté et ses liens avec celle de la démocratie athénienne.

Pas plus que, pour Aristote, la liberté du maître ne justifie qu'il lui soit donné une marge d'indépendance privée sur laquelle la cité n'aurait pas droit de regard, les capacités de délibération qui le distinguent de l'esclave ne suffisent pas à légitimer sa participation politique. Aristote reproche aux démocrates, en *Politiques*, VI, 2, de commettre précisément ces deux erreurs : croire que le statut libre légitime à la fois la minimisation du contrôle de la cité sur la vie

¹¹ Il critique explicitement cette conception en *Politiques*, VI, 2 (1317a40-1317b16).

privée, et une participation politique sur un pied d'égalité avec les autres « maîtres naturels ». Les démocrates font l'erreur de regarder tout écart par rapport à ces deux exigences comme une forme d'esclavage. Or, d'une part, l'immixtion de la cité dans la vie privée des citoyens n'est pas un asservissement, mais une planche de salut ; d'autre part, l'inégalité de pouvoir dans la cité n'est pas une marque de despotisme, un avatar à peine atténué de l'inégalité constitutive de la relation maître-esclave ; si elle est justifiée par l'inégalité des expertises, des capacités de jugement et plus largement des degrés de vertu, elle est plutôt la condition pour que les citoyens soient traités comme des hommes libres en étant amenés vers l'excellence et le bonheur.

Si, donc, la théorie politique d'Aristote offre bien des ressources pour penser un « humanisme civique », dans la mesure où elle conçoit effectivement la participation politique comme un moyen privilégié d'exercer et de développer la délibération et la vertu, elle encadre cette participation dans des limites, la reconnaissance de la capacité supérieure de certains individus. Elle offre donc une voie pour concilier défense de la participation populaire et justification du rôle d'une élite légitime. Avoir montré cet équilibre de la pensée aristotélicienne de la participation n'est pas le moindre service que nous a rendu *L'Excellence menacée*.

**« MARCHER SUR [SES] DEUX JAMBES,
LA NORMATIVE ET LA RÉALISTE » :
LA POLITIQUE D'ARISTOTE,
UNE APPROCHE COMPLEXE**

Esther ROGAN

Chercheuse associée au CEVIPOF,
Institut d'Études politiques de Paris

Je suis honorée et ravie d'être parmi vous aujourd'hui, tant votre démarche et vos études, cher Pierre Pellegrin, ont influencé mes travaux. Ceux-ci tentent en effet de s'inscrire dans la continuité de ce que vous avez ouvert, bien en amont de *L'excellence menacée : sur la philosophie politique d'Aristote* – dont il sera question lors de cette intervention.

De votre lecture patiente, minutieuse et attentive des écrits aristotéliens, deux éléments me semblent être particulièrement éclairants et féconds, et ont constitué comme des points cardinaux ou des horizons permettant à ma lecture non seulement d'advenir, mais encore de devenir, c'est-à-dire de s'approfondir en se questionnant. D'un point de vue méthodologique, je retiendrai en premier lieu ce que vous appelez, dès 1987, « l'éloge de la lecture sommaire »¹, entendant par là une lecture immanente des textes d'Aristote permettant de s'émanciper de problèmes et questions insolubles inhérents à une lecture des « ouvrages » d'Aristote par le biais de la chronologie, que vous qualifiez, dans *L'Excellence Menacée*, de façon drastique autant que spinoziste de « refuge » ou d'« asile de l'ignorance »². En second lieu, tout en soulignant l'oscillation, parfois tendue, entre ce que vous appelez le « point de vue pragmatique ou

¹ P. Pellegrin, « La Politique d'Aristote : Unités et fractures. Éloge de la lecture sommaire », *Aristote Politique* (P. Aubenque dir.), Paris, PUF, 1993 (1987), p. 3-34.

² P. Pellegrin, *L'excellence menacée : sur la philosophie politique d'Aristote*, Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 62.

réaliste », et « point de vue normatif »³, vous ne cessez de les articuler, sans jamais perdre de vue ni renoncer à la cohérence d'ensemble, complexe, essentiellement faite de plusieurs strates, de la politique aristotélicienne. C'est ainsi que vous affirmez que « *Les Politiques* ne peuvent mener à bien leur fonction de formation du législateur qu'en marchant sur leurs deux jambes, la normative et la réaliste »⁴.

Si le titre de mon intervention emprunte à ce passage de votre livre, c'est parce que je souhaiterais aujourd'hui m'interroger sur cette mise sur pied de la science politique aristotélicienne et de sa spécificité, indissociable de l'imbrication et entre ces deux points de vue – réaliste et normatif. Car tout en constituant une clé de lecture essentielle permettant d'éclairer les *Politiques* et de comprendre l'infinie richesse du propos d'Aristote, fait de variations et de nuances contre une pensée univoque, figée et monolithique, l'oscillation entre ces deux points de vue peut pourtant sembler vertigineuse et problématique : pour filer la métaphore de la marche, il est des moments en effet où ces deux jambes semblent irrémédiablement marcher en sens contraires, de sorte qu'en voulant expliquer les variations du propos d'Aristote *par* cette imbrication, il m'est arrivé de me demander si *je*, si *nous* n'étions pas plutôt en train d'essayer – peut-être vainement – de justifier des contradictions inhérentes à sa pensée ? Cette question me semble d'autant plus difficile à trancher (si tant est qu'il faille le faire), qu'il arrive en outre que la tradition s'en mêle et, qu'avec elle, Aristote nous confusione encore plus, resubstantialisant des notions en faisant mine de les employer dans leur sens traditionnel ou commun.

Précisément, le sort qu'il fait à la guerre civile ou à la division (*stásis*) et à l'amitié (*philia*) (dont Aristote ne traite d'ailleurs pas ensemble), me semble être révélateur d'un tel nœud et de la jonction ardue et complexe entre ces deux perspectives, ce qui s'explique sans doute par le fait que ces notions elles-mêmes sont en quelque sorte

³ Sur ce point, je renvoie notamment à votre article : P. Pellegrin, « Naturalité, excellence, diversité. Politique et biologie chez Aristote », *Aristoteles' "Politik"*. *Akten des XI. Symposium Aristotelicum* (G. Patzig éd.), Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1990, p. 124-151, ainsi qu'à votre présentation des *Politiques* dans la traduction que vous en proposez chez Flammarion (1990).

⁴ P. Pellegrin, *L'excellence menacée*, *op. cit.*, p. 63.

des hybrides, à la charnière du pragmatique et du normatif. Constituant selon moi un moment privilégié d'élaboration d'une telle tension, c'est donc à ces concepts que je souhaiterais aujourd'hui m'intéresser, dans le prolongement de votre lecture et vos analyses. Rappelons à cet égard que vous abordez l'amitié dans le chapitre qui s'intitule « Le bonheur menacé de la cité » (p. 160-183), et la *stásis*, dans le chapitre intitulé « Les outils théoriques du législateur » (les pages 358 à 375 sont notamment consacrées à ce concept).

Pour ce faire, je commencerai par rappeler brièvement vos arguments sur la *stásis* avant d'en venir à cet étrange concept d'amitié politique – au demeurant assez absent des *Politiques* – et de la place qu'il convient de lui réserver, en centrant axant mon analyse sur *Politiques*, IV, 11 qui concentre la seule occurrence de cette expression dans l'ouvrage (1295b3), et dont le propos semble, de prime abord, énigmatique, obscur et inchoatif.

Rappelons votre argument principal au sujet de la *stásis*, cette notion complexe et polysémique négativement connotée, qui renvoie tout autant à la discorde, à la sédition, à la guerre civile, qu'à la division : résistant à deux tentations, consistant à faire de celle-ci soit « une notion fourre-tout embrassant toute forme de conflit » (sens large), soit « une forme insurrectionnelle et violente de changement politique »⁵ (sens resserré), vous montrez que la question n'est pas là, se déplaçant chez et avec Aristote. Ce dernier tend en effet à inscrire les antagonismes au cœur du politique, faisant des *stáseis* « la base normale de la vie en cités »⁶. La division entre citoyens apparaît dès lors, non plus comme un événement ponctuel et conjoncturel, c'est-à-dire aussi comme un épiphénomène, mais comme une puissance ou un devenir permanent de la cité, qui la guette de toutes parts car elle se y trouve inscrite de façon structurelle, permanente et essentielle – quoique n'étant pas toujours actualisée. C'est ainsi que la *stásis* devient, chez Aristote, partie intégrante de la cité.

Dans le sillage de votre interprétation, mes travaux antérieurs⁷ se sont employés à mettre en évidence la spécificité toute politique de

⁵ P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 358 et 360.

⁶ P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 368.

⁷ Je renvoie ici en particulier à mon ouvrage, issu de mon doctorat : E. Rogan, *La stásis dans la politique d'Aristote : la cité sous tension*, Classiques Garnier, 2018.

la *stásis* aristotélicienne. J'entends par là deux choses : (a) *méthodologiquement*, on ne saurait en chercher la définition dans les moyens mis en œuvre par les séditeux, mais en outre, (b) conceptuellement, la *stásis* est précisément ce type de conflit qui n'existe pas en dehors de la communauté politique humaine dont elle constitue un état potentiel, toujours latent. Or s'il en va ainsi, c'est parce qu'elle se trouve analytiquement incluse dans les différences entre citoyens, lesquelles constituent la *pólis* de façon essentielle et en font donc la spécificité (la distinguant des autres communautés animales, qu'Aristote qualifie parfois aussi de « politiques »⁸).

Il convient en effet de prendre au sérieux la redéfinition de la cité proposée au Livre II des *Politiques*, suivant laquelle celle-ci est une multiplicité (*pléthos*) composée d'hommes qui diffèrent spécifiquement les uns des autres (*eidei diapheróntōn*)⁹. Car cette redéfinition de la cité par et à partir de ses différences constitutives entretient un lien essentiel avec la conflictualité et induit une nouvelle manière de la penser. Il appert, en effet, que la différence maximale ou la contrariété entre deux citoyens engendre le désaccord ou la *diástasis*, celle-ci étant à comprendre comme l'étape antérieure à la *stásis*. À cet égard, je renvoie à cet extrait remarquable (à mes yeux trop peu commenté) des *Politiques*, dans lequel Aristote établit ce lien de façon explicite :

Car de même que dans les guerres, la traversée de ruisseaux, même quand ils sont tout à fait négligeables, disloque les phalanges, de même il semble que toute différence engendre un désaccord (*diaphorà poieîn diástasin*). Le désaccord le plus important est donc sans doute entre vertu et perversité, ensuite entre richesse et pauvreté, et ainsi de suite, telle différence causant plus de désaccord que telle autre, l'une d'elles étant celle dont on vient de parler¹⁰.

Chez Aristote, la *stásis* se déduit donc analytiquement de la redéfinition aristotélicienne de la cité comme *pléthos* constituée d'hommes spécifiquement distincts, de sorte que la cité se trouve, en

⁸ *Histoire des animaux*, I, 1, 488a7-8.

⁹ *Politiques*, II, 2, 1261a23.

¹⁰ *Politiques*, V, 3, 1303b12-17 (P. Pellegrin trad. revue et modifiée) : « ὥσπερ γὰρ ἐν τοῖς πολέμοις αἱ διαβάσεις τῶν ὀχετῶν, καὶ τῶν πάνυ σμικρῶν, διασπῶσι τὰς φάλαγγας, οὕτως ἔοικε πάντα διαφορὰ ποιεῖν διάστασιν. μεγίστη μὲν οὖν ἴσως διάστασις ἀρετῇ καὶ μοχθηρίᾳ, εἴτα πλοῦτος καὶ πένια, καὶ οὕτως δὴ ἑτέρας ἑτέρας μᾶλλον, ὧν μία καὶ ἡ εἰρημένη ἐστὶ ».

quelque sorte, travaillée et traversée par une tension essentielle, qui n'est autre que celle de l'unité et de la pluralité. De fait, la communauté politique se trouve défaite ou questionnée par ce qui la constitue et la structure intimement : ces réseaux ou ces strates de différences plurielles (territoriales, économiques ou encore éthiques) qui en font, simultanément, la richesse et la vulnérabilité.

Ainsi, loin d'être un impensé ou un refoulé de la pensée grecque¹¹, la *stásis* devient chez Aristote le corrélat direct et explicite de la cité et, plus généralement, de toute relation politique humaine. Elle se trouve ainsi politisée, et il y a là, me semble-t-il, un geste fondateur car, dans cette théorie de la *stásis* se fait entendre, de façon particulièrement saillante, criante, ce que vous appelez, au début de votre ouvrage, « l'absolue singularité d'Aristote dans le concert des philosophies antiques », et qui confère à ses positions « un air résolument moderne »¹².

De là à affirmer que la *stásis* pourrait être un instrument neutre, susceptible de conduire la cité vers son bien propre, et qu'elle ne serait donc plus un « état pathologique », – et donc à passer du normal au banal, comme vous le proposez, cher Pierre Pellegrin, je n'en suis pas certaine. Car l'affirmation suivant laquelle il faut faire avec, parce qu'elle est un état constitutif de certaines relations présentes dans la cité, ne signifie pas qu'on devrait s'en tenir là et qu'elle en serait le dernier mot. Ainsi, sans chercher à éradiquer les différences et, partant, la potentialité toujours présente de la *stásis* en son sein, Aristote maintient une visée normative (c'est-à-dire aussi positive) du politique compris au sens plein du terme, ce qui l'amène à lui opposer des garde-fous ou des contrepoints, seuls susceptibles de la contrebalancer, de la tempérer voire, dans certains cas très rares, comme celui de l'excellence éthique, de s'en émanciper. Or il est intéressant de souligner que ces contrepoints ne prennent pas le nom

¹¹ Je renvoie ici sur ce point aux analyses éclairantes de N. Loraux, bien que je croie nécessaire de souligner la remarquable spécificité d'Aristote à l'égard de la *stásis* et, en conséquence, de nuancer la lecture qu'elle propose de cette dernière comme « refoulé » de ce qu'elle appelle la « belle cité-une » (N. Loraux, *La cité divisée : l'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot Rivages, 2005, p. 54). Sur les rapports de N. Loraux et d'Aristote, cf. E. Rogan, « Nicole Loraux, au seuil de la *stásis* d'Aristote ? », *En finir avec les Grecs ? Nicole Loraux, le travail de l'œuvre, Actes du colloque de l'INHA, 30-31 mai et 1^{er} juin 2023*, Nanterre, Presses Universitaires de Nanterre, à paraître en 2025.

¹² P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 62-63.

de justice, dont la *stásis* constitue toujours une expression ou une manifestation (bien que partielle, tronquée), mais plutôt le nom de concorde (*homónoia*), d'amitié (*philia*), ou encore, quoique plus rarement, d'« amitié politique ». Mais de quelle alternative s'agit-il au juste ? A-t-on affaire à une alternative réelle ou seulement nominale ?

Si cette question a lieu de se poser, c'est au moins pour deux raisons. En premier lieu, lorsqu'Aristote oppose ou brandit l'amitié comme remède ou rempart à la *stásis*, faisant de la *philia* un horizon de la cité, une fin, il ne le fait pas en son nom propre. Les passages des *Éthiques* qu'il consacre à cette question en attestent. Ainsi, lorsqu'il affirme que « cela a tout l'air (*éoiike*) aussi d'être l'amitié qui maintient l'unité des cités et les législateurs semblent s'y occuper, plus encore que de la justice »¹³, ou encore qu'« il semble (*dokéi*) que l'œuvre de la politique consiste surtout à engendrer l'amitié »¹⁴, l'usage du verbe *dokéō* indique qu'Aristote parle peut-être moins ici en son nom propre, qu'il ne se fait le relais d'une opinion commune sur le sujet, au moment d'un examen à valeur dialectique. Ainsi, sous couvert d'évidences et tout en faisant mine de la reprendre à son compte, Aristote tend à mettre à distance cette thèse traditionnelle sur l'amitié. Son discours, loin d'être simple véhicule d'une opinion commune, se teinte *en même temps* d'une certaine prudence et d'une certaine distance.

En second lieu, la notion d'amitié, et plus encore d'amitié politique, si elle est thématifiée dans les *Éthiques* (et notamment dans l'*Éthique à Eudème*¹⁵), apparaît assez peu dans les *Politiques*, malgré la substantialisation et l'idéalisation dont elle a pu être l'objet¹⁶. Dans le

¹³ *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1, 1155a25-26 (R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif trad. légèrement modifiée).

¹⁴ *Éthique à Eudème*, VII 1, 1235b23-24 (V. Décarie trad. légèrement modifiée). Cf. également *Politiques*, II, 4, 1262b8-9 : « < Nous aussi >, en effet, nous croyons que l'amitié est le plus grand des biens pour les cités (c'est par elle, en effet, que les divisions sont réduites au minimum » (P. Pellegrin trad. revue et modifiée).

¹⁵ Voir en particulier Livre VII, Chapitres 7 et 10.

¹⁶ Sur ce point, je renvoie au célèbre article de J. Cooper, lequel voit dans l'amitié politique un lien spécifique, substantiel et idéal unissant chaque citoyen « en tant qu'il est citoyen » (« Political animal and Civic Friendship », *Aristoteles' Politik'. Akten des XI. Symposium Aristotelicum* (G. Patzig éd.), Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1990, p. 220-241). Cf. également à T. H. Irwin, qui fait de l'amitié entre citoyens une extension de l'amitié première (*Aristotle's first principles*, Oxford, Clarendon press, 1988, p. 116).

passage que vous consacrez à l'amitié politique, vous récusez, selon moi à raison, cette absolutisation, pour montrer que l'amitié politique ou entre citoyens est une amitié fondée sur l'utilité, comme en atteste l'*Éthique à Eudème*¹⁷.

Dans le prolongement de cette relativisation du propos aristotélicien sur l'amitié, ou du moins de la mise à distance d'un remède-miracle qui verrait en elle la clé de tous les maux (et au premier chef celui de la *stásis*), je souhaiterais à présent m'arrêter sur la seule et unique occurrence de l'expression « amitié politique (*politikè philías*) » dans *Les Politiques*, occurrence elle-même problématique et ambivalente, car on ignore si l'adjectif *politikês* doit être pris en facteur commun à l'amitié et à la communauté, ou s'il vaut seulement pour le second terme.. Avant de rappeler l'argument général d'Aristote dans ce chapitre, arrêtons-nous un instant sur ce passage des *Politiques* :

Outre cela, ceux qui ont un excès de bonne fortune, de force, de richesse, d'amis et autres < biens > de ce genre ne veulent ni ne savent obéir (et cela leur vient, dans leur famille, dès l'enfance, car du fait de leur relâchement, même à l'école, ils ne prennent pas l'habitude d'obéir), tandis que ceux qui sont excessivement privés de ces biens sont par trop abjects. De sorte que ceux-ci ne savent pas commander mais seulement obéir comme des esclaves, et ceux-là < ne savent > obéir à aucun pouvoir mais seulement exercer un pouvoir despotique. Il se constitue donc une cité d'esclaves et de maîtres, et non d'hommes libres, les uns envieux, les autres méprisants, ce qui est très éloigné de l'amitié et de la communauté politiques (*philías kai koinónias politikês*). Car la communauté est amicale (*hè gàr koinónia philikón*) ; en effet, on ne veut pas faire de chemin en commun (*boúlontai koinōneîn*) avec ses ennemis. Mais la cité veut être composée avant tout de < gens > égaux et semblables, ce qui est avant tout le propre des gens moyens. De sorte que nécessairement sera gouvernée au mieux la cité qui est composée des éléments dont nous disons qu'ils constituent par nature une cité¹⁸.

Le Chapitre 11 du livre IV des *Politiques* se présente comme un curieux moment, dans lequel Aristote mélange des arguments et des

¹⁷ Aristote, *Éthique à Eudème*, VII, 7, 1242a9 et s.

¹⁸ *Politiques*, IV, 11, 1295b22-28 (P. Pellegrin trad. revue et modifiée).

perspectives (héritées des éthiques et de la tradition), et où les deux perspectives (pragmatique et normative) semblent se télescoper, ayant pour effet d'obscurcir son propos. C'est la raison pour laquelle ce moment a continué de constituer pour moi une énigme, un moment ambivalent où les deux jambes de la politique aristotélicienne semblent se croiser, témoignant de prime abord d'un nœud ou d'une difficulté à marcher ensemble de façon harmonieuse, c'est à dire alignée et coordonnée. Rappelons, pour commencer, que ce chapitre se présente comme une quête : celle d'une excellence réalisable et accessible à la majorité des hommes. Il s'agit, en effet, d'y rechercher « une vie que la plupart < des gens > soient capables de mener en commun et une constitution que la plupart des cités puissent adopter »¹⁹. Pour établir cette excellence, Aristote part d'une forme logique qui lui est chère, à savoir le syllogisme, que l'on peut résumer de la façon suivante :

- (*Majeure*) : Le juste milieu définit l'excellence de l'individu comme celle de la cité ;
- (*Mineure*) : Or dans la cité, le juste milieu correspond aux gens qui possèdent une fortune modérée (*mésotē*), lesquels se distinguent tout à la fois des gens très aisés et des gens très modestes.
- (*Conclusion*) : Donc c'est dans le fait de posséder une fortune moyenne que se logera l'excellence de la cité. Inversement, c'est dans les excès concernant les fortunes (excédent et manque) que se logera son imperfection.

En tant qu'incarnation du juste milieu ou de l'excellence, les gens de fortune moyenne sont à la cité l'analogue de ce qu'est la partie rationnelle à l'âme d'un individu. Cela explique pourquoi le fait de favoriser leur développement et leur accroissement dans la cité revient pour la *pólis* à s'exercer à la vertu et, partant, à l'excellence qui est la sienne, tandis qu'inversement, favoriser les excès équivaut pour

¹⁹ *Politiques*, IV, 11, 1295a31-32 : ἀλλὰ βίον τε τὸν τοῖς πλείστοις κοινωνῆσαι δυνατόν καὶ πολιτείαν ἧς τὰς πλείστας πόλεις ἐνδέχεται μετασχεῖν. Cette annonce est conforme au programme général du Livre IV, dans lequel Aristote cherche à concilier l'excellence et le possible. Sur ce point, cf. *Politiques*, IV, 1, en particulier 1288b37-39 ; IV, 1, 1288b22-39 ; IV, 13, 1297b30 ; *Éthique à Nicomaque*, V, 10, 1135a5, où il est dit que « il n'y a en tout lieu qu'une seule constitution conforme à la nature, et c'est la meilleure (μία μόνον πανταχοῦ κατὰ φύσιν ἡ ἀρίστη) ».

elle à cultiver son vice ou son défaut. Telle est la conclusion qui résulte naturellement de ces deux prémisses.

Pourtant, sous couvert d'évidences, les thèses avancées par Aristote dans ce chapitre posent différents problèmes. Je laisse ici de côté ce qui ne constitue pas un problème, à savoir l'irruption soudaine, en politique, d'une thèse éthique, suivant laquelle le juste milieu (*mésos*) s'identifie à l'excellence. Comme Pierre-Marie Morel l'a bien montré²⁰, on ne saurait amalgamer juste milieu éthique et juste milieu politique car, tandis que l'un constitue une pure qualité, l'autre apparaît bien plutôt comme un mélange de quantité et de qualité, de sorte qu'il s'agit bel et bien de deux types d'excellences distincts. Toutefois, bien qu'il assigne au *mésos* un contenu différent, le *fait* même qu'Aristote importe en politique un concept de ses éthiques me paraît constituer un indice éminemment signifiant : ce faisant, le Stagirite nous indique qu'on se situe là précisément à un carrefour, à un point de jonction et de soudure entre ces deux perspectives – pragmatique ou politique, c'est-à-dire aussi réaliste, d'une part, normative ou éthique, d'autre part. Il nous situe ainsi sur une ligne de crête assez tendue, comme en attestent trois éléments, qui apparaissent problématiques et sujets à caution.

(1) En premier lieu, alors que ce chapitre se présente comme la quête d'une solution *pragmatique*, puisqu'il s'agit d'y rechercher « une excellence accessible et réaliste dans une cité où tous les citoyens ne seront pas vertueux », on ne peut qu'être frappé par son idéalisme et par son abstraction. Plus qu'à une description empirique et réaliste des *mésos*, on assiste bel et bien, ici, à l'élaboration d'un véritable idéal-type. Ainsi, bien qu'ils aient vocation à contrecarrer l'antagonisme sans fin des riches et des pauvres, Aristote ne s'intéresse pas aux *mésos* pour des raisons économiques ou matérielles ; s'il semble les identifier aux petits paysans moyens²¹, le Stagirite ne cherche pas à déterminer quantitativement le seuil minimum et maximum de richesses qui fixerait l'appartenance à cette classe moyenne. Mis à part une remarque sur la taille de la cité, Aristote ne donne pas non

²⁰ P.-M. Morel, « Pouvoir, crise du pouvoir et juste milieu dans la *Politique* d'Aristote », *Fondements et crises du pouvoir* (S. Franchet d'Espérey, V. Fromentin, S. Gotteland *et al.*), Bordeaux, Ausonius, 2003, p. 13-22.

²¹ Cf. *Politiques*, IV, 6, 1292b25-27 ; *ibid.*, VI, 4.

plus de solutions pratiques permettant de favoriser l'émergence ou le développement de ce groupe si spécifique de citoyens.

Autrement dit, s'il s'intéresse aux *mésos*, c'est essentiellement pour des raisons qualitatives et éthico-politiques. Aussi est-ce dans cette logique qu'Aristote s'emploie à énumérer les vertus politiques dont cette position intermédiaire est intrinsèquement (et quasi-miraculeusement) porteuse, opposant frontalement les *mésos*, de façon assez manichéenne et radicale, dans une caractérologie aux accents platoniciens, aux vices inhérents aux excès. Ainsi, la première vertu des gens de fortune moyenne est leur rationalité (1295b5-11), car il est plus facile d'obéir à sa raison quand on est au milieu, tandis que cela est rendu difficile par les excès, qui sont au contraire sources de démesure (*húbris*) et de criminalité (*kakourgía*).

La deuxième vertu des *mésos* est leur neutralité (1295b12-25) : ceux-ci sont convenablement disposés face au pouvoir, ne le recherchant ni trop ni trop peu ou, pour le dire autrement, ayant face à lui une indifférence positive. Leur troisième vertu, dans laquelle s'inscrit l'occurrence de l'expression « amitié politique » citée plus haut, est l'homogénéité (1295b23-27) : les *mésos* constituent spontanément un groupe uni et cohésif, et il en va ainsi, car leur identité partielle va de pair avec l'amitié et la communauté, toutes deux définitoires du lien politique – de même que le mépris et l'envie le sont de la relation despotique, lorsqu'elle s'immisce parmi les citoyens. Enfin, le quatrième et dernier argument avancé par Aristote consiste à célébrer la position du milieu grâce à la sécurité qu'elle induit (1296a28-34).

Or cette façon d'aborder les *mésos* révèle le statut théorique et idéal qu'il convient d'attribuer à ce groupe si spécifique de citoyens et qui, loin d'être propre à Aristote, doit être replacé dans la perspective plus générale du rêve du retour à une démocratie modérée, identifiée à la constitution des ancêtres²², telle qu'elle fut portée par Solon puis par Thérémène, et qui constitue une idée majeure depuis la fin de la guerre du Péloponnèse. En effet, comme l'a montré Jacqueline de Romilly, l'invocation d'une multitude rationnelle constitue d'abord une utopie, un idéal théorique forgé en réaction aux crises des cités

²² Sur cette constitution, cf. notamment E. Lévy, *Athènes devant la défaite de 404. Histoire d'une crise idéologique*, Paris, De Boccard, 1976, p. 191-197, et C. Mossé, « Le thème de la patrios politeia dans la pensée grecque du IV^e siècle », *Eirene*, XVI, 1978, p. 81-89.

et aux excès en tous genres auxquelles elles s'étaient trouvées confrontées. À cet égard, Jacqueline de Romilly parle des *mésoi* comme d'une « réalité de l'esprit » n'ayant nul correspondant empirique ou historique dans les cités grecques²³. De fait, ce n'est ni en politologue ni en économiste qu'Aristote évoque ces gens de fortune moyenne, mais bien plutôt en moraliste, de sorte que le pragmatisme de la solution proposée semble purement déclaratif ou rhétorique et, en un sens, nominal.

(2) En second lieu, l'affirmation des vertus intrinsèques des *mésoi* repose sur ce qui semble être une double entorse à l'aristotélisme classique. D'une part, il repose sur le postulat d'un isomorphisme ou d'une analogie de structure de l'âme et de la cité – quand Aristote a fait valoir, contre Platon, et quoique de façon quelque peu caricaturale, la nécessité de reconnaître à chacun une forme d'unité qui lui est propre. D'autre part, quand Aristote avait, au Chapitre 3 du Livre III, placé la population du côté de la matière de la cité, et la constitution du côté de sa forme, il semble ici la situer du côté de la forme, puisqu'il fait des *mésoi* l'incarnation de la partie rationnelle de l'âme, et des riches et des pauvres, l'incarnation de sa partie irrationnelle. On ne sait donc plus exactement où l'on se situe, ni ce qu'il en est.

(3) Enfin, la soudaine valorisation de la similitude et de l'égalité en tant que conditions solidaires de l'amitié et de la communauté, dont Aristote semble en outre faire la finalité même de la cité²⁴, semble difficilement conciliable avec la prévalence de la différence et de la multiplicité comme matière même de la cité, ainsi qu'avec la définition de l'amitié politique donnée dans les *Éthiques* qui, en tant qu'amitié fondée sur l'utilité, est susceptible de lier deux personnes contraires. Comme le souligne Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* :

C'est l'amitié basée sur l'utilité qui, semble-t-il, se forme le plus fréquemment à partir de personnes de conditions opposées : par exemple l'amitié d'un pauvre pour un riche, d'un ignorant pour un

²³ J. de Romilly, « La notion de classes moyennes dans l'Athènes du V^e s. av. J.C. », *Revue des Études Grecques*, n° 100, 1987, p. 16.

²⁴ C'est ce dont atteste notamment la proposition d'Aristote suivant laquelle « la cité veut (βούλεται) être composée avant tout de < gens > égaux et semblables (ἐξ ἴσων εἶναι καὶ ὁμοίων), ce qui est avant tout le propre des gens moyens », *Politiques*, IV, 11, 1295b23-25.

savant ; car quand on se trouve dépourvu d'une chose dont on a envie, on donne une autre chose en retour pour l'obtenir²⁵.

Bien qu'on puisse se dire que la similitude n'exclut pas la différence, étant donc à comprendre de façon partielle ou relative, et non de manière absolue, on voit mal, cependant, comment deux citoyens contraires (un riche et un pauvre par exemple) pourraient effectivement devenir amis.

Ainsi, si l'on peut voir dans ce chapitre une solution immanente permettant de contrecarrer l'antagonisme sans fin des riches et des pauvres (lecture à un premier niveau), nous mettant sur la voie de l'excellence éthique de façon graduelle en prenant d'abord appui sur la réalité effective des cités et ce qu'elles sont intrinsèquement – un maillage complexe de quantité et de qualités, on ne peut, dans le même temps, s'empêcher de rester perplexe face aux arguments allégués ici par Aristote. Tout en constituant une *tentative*, l'oscillation du propos aristotélicien – entre point de vue de la matière et point de vue de la forme, entre stabilité et finalité de la cité, entre égalité arithmétique (du côté de l'amitié et de l'identité) et égalité géométrique (du côté du mérite et de la justice et des différences), révèle, au moment même où elle advient, l'*incapacité* de ces deux jambes à marcher ensemble et à s'aligner pour aller dans une seule direction.

Dès lors, et au regard de ces différentes entorses, comment lire un tel chapitre, et que peut-on en déduire quant à l'amitié politique ? Du fait même de cette oscillation, il se pourrait que nos conclusions soient ici déceptives. Il me semble en effet que ce à quoi cette tentative aboutit, ce qu'elle tend à révéler et à rendre manifeste, tout en le constituant de l'intérieur, en en étant donc partie prenante, c'est précisément le caractère inchoatif et finalement indécidable du paradigme de l'amitié politique ici proposé par Aristote²⁶. S'agit-il là d'une amitié *circonsrite* et *réservée* aux *mésoi* qui, parce qu'ils sont numériquement prépondérants, est susceptible de temporiser de

²⁵ *Éthique à Nicomaque*, VIII, 10, 1159b12-15 : ἐξ ἐναντίων δὲ μάλιστα μὲν δοκεῖ ἡ διὰ τὸ χρήσιμον γίνεσθαι φιλία, οἷον πένης πλουσίῳ, ἀμαθὲς εἰδότη· οὗ γὰρ τυγχάνει τις ἐνδεὲς ὢν, τοῦτου ἐφιέμενος ἀντιδωρεῖται ἄλλο.

²⁶ Sur ce point, je renvoie à mon article « Des paradigmes de l'amitié politique chez Aristote : un concept kaléidoscopique », *Éthique, politique, religion*, Classiques Garnier, à paraître en 2025.

façon provisoire l'antagonisme quant à lui sans fin des riches et des pauvres, rejaillissant ainsi de façon heureuse sur le reste de la cité ? Ou s'agit-il de penser l'amitié politique comme *mélange* entre les citoyens grâce aux *mésoi*, ceux-ci jouant alors comme traits d'union ou médiateurs *entre* riches et pauvres, lesquels auraient ainsi la possibilité de se rapprocher par leur intermédiaire ? Qu'on privilégie le premier ou le second paradigme, un point demeure certain : dans les deux cas, il n'y a pas d'amitié directe entre les riches et les pauvres. Au contraire, c'est bien plutôt une espèce de dynamique paradoxale (car extrêmement statique) qui semble émerger de l'analyse d'Aristote : de même que les riches et les pauvres sont « toujours déjà » ennemis les uns vis-à-vis des autres, éprouvant pour les uns du mépris et pour les autres de l'envie, les *mésoi* sont quant à eux, « toujours déjà » et, semble-t-il pour toujours, liés par la *philia*.

Ainsi, tandis que certaines relations sociales semblent *déterminées* à l'inimitié (les riches et les pauvres, mais aussi les oligarques entre eux), d'autres semblent au contraire être déterminées à l'amitié (ainsi des *mésoi*, mais aussi des démocrates qui, une fois l'égalité atteinte, ne s'entredéchireront plus).

Or le fait qu'Aristote ne pose pas la question du devenir amical et de l'amitié comme processus²⁷, laquelle demeure – ici du moins – un angle mort de sa pensée politique, est éminemment signifiant. En passant sous silence cette question, il me semble en effet qu'Aristote nous dit quelque chose de fondamental, à savoir que la *philia* ne saurait jamais constituer une fin ; elle constitue un *état*, c'est-à-dire aussi la *condition effective* dans laquelle certaines relations sociales se donnent – et pas d'autres.

Je rebondis ainsi sur le terme que vous utilisez, Pierre Pellegrin, au sujet de l'amitié, à savoir celui de « fable » pour compléter, et peut-être discuter, le sens que vous lui donnez :

L'idée m'est venue qu'avec la *philia* politique nous nous trouvions devant une notion idéologique au sens marxiste. Si, en effet, on parvient à inculquer aux citoyens l'idée que, finalement, ils sont amis et que cette amitié leur assure une égalité fondamentale, ils

²⁷ Bien qu'il porte en revanche une attention très particulière à la question de la rupture amicale, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 9, 1158b30-1159a5.

adhéreront plus fortement à la constitution en place dans leur cité, y compris, et c'est le plus important, ceux qui sont dominés²⁸.

Dans la mesure où Aristote semble particulièrement peu confiant quant à la possibilité d'un devenir amical entre deux puissances contraires (quand bien même il s'agirait de deux puissances rationnelles), il me semble qu'on ne pourra jamais convaincre un pauvre de croire qu'il est l'ami d'un riche. Dès lors, on ne saurait inculquer la *philia*, car il n'y a pas de *devenir* amical possible pour certaines fractions de la cité. Comment pourrait-on vouloir marcher en commun avec ceux qui sont ses ennemis ? Cela semble proprement impossible et inimaginable, comme Aristote l'affirme lui-même explicitement en *Politiques*, IV, 11. Or cela revient également à dire que l'amitié n'est pas, ou en tout cas plus seulement, une valeur, une fin, ou bien encore un horizon. C'est, précisément, à cet endroit que se loge la fable : dans le fait de penser que l'amitié pourrait effectivement devenir un tel horizon, et s'étendre à tous les citoyens – quand ceux-ci ne sont pas vertueux.

Ainsi, il semblerait qu'au moment même où il nous raconte la fable idéalisée des *mésotai*, Aristote la resubstantialise pour faire de l'amitié l'état ou la condition effective de certaines relations sociales (et inversement de l'inimitié). Il fait ainsi *redescendre* la *philia* (mais aussi la *stásis*) au niveau pragmatique, de sorte qu'il convient de lire, dans ce chapitre, un autre message que celui énoncé. Voilà ainsi comment, me semble-t-il, sous couvert d'une reprise d'opinions communes sur l'amitié, et de thèses héritées de ses *Éthiques*, Aristote brouille les cartes, infléchissant la vision qu'on pouvait en avoir, en faisant de la *philia* un outil pragmatique actionnable par le législateur pour orienter, *autant* que faire se peut, par « série de glissements »²⁹, plus que par plaquage ou projection induite d'un absolu ou d'un idéal, la cité vers l'avantage commun.

J'aimerais, pour conclure, souligner trois éléments. Premier élément, au sujet de cette oscillation du, ou plutôt *des* discours d'Aristote sur la *stásis* comme sur la *philia*, laquelle constitue

²⁸ P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 179.

²⁹ Pour reprendre l'expression de Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1993, p. 519.

également une tension entre deux jambes qui ont du mal à marcher de concert. Il me semble qu'il y a là un acte fondateur autant que fondamental, puisque cette tension est au cœur même des sciences sociales, constituant à la fois une de leurs limites les plus profondes en même temps que le moteur par lequel elles s'agitent et surtout s'animent. Dès lors, cette oscillation et ce balancement doivent être positivement envisagés, compris, car ils constituent le sens même ou l'écart par lequel la cité s'adapte aux situations de fait auxquelles elle doit faire face, et qui parfois la menacent.

Je ne sais si, de là, il est possible d'en conclure qu'Aristote serait, comme vous le dites, « le seul vrai penseur du politique, dans l'Antiquité, et peut-être dans l'histoire entière de la philosophie »³⁰. Il me semble en tout cas raisonnable d'affirmer que résonne ici son « air résolument moderne », au sens où Aristote s'emploie à faire redescendre *stásis* et *philia* pour les comprendre *aussi* comme faits et non plus uniquement comme valeurs. Or cela ouvre une nouvelle façon de les envisager, de façon relationnelle et, pourrait-on dire de façon anachronique, interactionniste, au cœur même des situations sociales qui les produisent – et non plus comme horizon fixe, fin ou état que la cité devrait éviter ou vers lequel elle devrait tendre. Partant, Aristote pense également de façon autonome la dynamique spécifique inhérente à la cité, et plus encore en elle, à ceux qui la constituent intimement, à savoir ses citoyens, qui en sont bel et bien des acteurs à part entière et, pourrait-on dire là encore de façon anachronique, des acteurs situés et non pas hors sol, hors de toute détermination empirique ou sociologique.

Dès lors, et pour terminer, s'il me paraît plus que jamais important de revenir aux textes d'Aristote et à l'éloge de leur lecture sommaire, autant qu'immanente, c'est pour se défaire d'un double écueil que l'on constate aujourd'hui trop souvent à l'œuvre dans les débats contemporains : soit celui de l'aristotélisme comme modèle idéalisé, soit celui de l'aristotélisme comme écueil ou repoussoir. Plus que jamais, l'écoute des oscillations de sa pensée nous invite à la nuance, tout autant qu'à la prudence, évitant ainsi de polariser la pensée et de figer les débats dans des interprétations factices qui, croyant être le fin mot de l'histoire, finissent par la scléroser au lieu de l'élaborer –

³⁰ P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 20.

quitte à prendre le risque d'une oscillation nécessaire et, à cet égard, moins dissonante que résonnante.

ARISTOTE ET LA POLITIQUE MODERNE

Jean-Marie DENQUIN
Professeur émérite de droit public,
Université Paris Nanterre

Dans les années cinquante, la science politique avait le vent en poupe. Elle était censée renouveler le droit constitutionnel qui semblait, pour des raisons différentes mais convergentes, à bout de souffle. Comme toute discipline nouvelle, elle se cherchait des ancêtres prestigieux. Trois auteurs étaient régulièrement invoqués, Aristote, Machiavel et Montesquieu, trinité aussi prestigieuse qu'improbable. Le premier y était évidemment réduit à l'auteur de « la » *Politique* – singulier en lui-même porteur d'équivoques.

Un témoignage intéressant de cette approche, réductrice et même mutilante, peut être trouvé dans le livre de Marcel Prélot, *Politique d'Aristote*, qui inaugure, en 1950, la *Bibliothèque de la Science Politique* créée avec Boris Mirkine-Guetzévitch. Ce livre mériterait une analyse détaillée, qui ne saurait évidemment être entreprise ici. Quelques observations sur l'orientation générale de l'ouvrage peuvent cependant s'avérer utiles pour introduire à la problématique esquissée dans cette communication.

Prélot distingue « quatre manières au moins d'approfondir la *Politique* ». La première est philologique et littéraire. La seconde est historique. La troisième est philosophique. Mais

la quatrième est politique : elle envisage ce traité des gouvernements dans sa signification actuelle ; elle le met en relation avec les catégories de la théorie générale de l'État, avec les règles du droit constitutionnel et les acquisitions de la sociologie ; elle a le souci moins de ce que furent Aristote et son ouvrage que de ce qu'ils ont encore à nous dire¹.

¹ *Politique d'Aristote* (textes français présentés et annotés par Marcel Prélot), PUF, 1950, p. XV. On peut remarquer la définition restrictive de l'ouvrage comme « traité des gouvernements » et l'allusion à une « théorie générale d'État ».

La méthode mise en œuvre par Marcel Prélôt est cohérente avec cette approche. Il choisit de reproduire la « version établie en 1803 par Charles Million, professeur de légistique et de langues anciennes à l'École centrale du Panthéon », qu'il juge plus élégante, moins lourde et plus exacte que les autres. Il ne s'est cependant pas interdit « de rectifier ou de rajeunir Million à l'aide de ses successeurs et du texte grec [...] chaque fois que la clarté des idées ou la compréhension des institutions nous a paru le demander »².

Cette démarche est d'autant plus légitime qu'elle s'autorise d'un constat :

la plupart des historiens s'accordent pour estimer que l'œuvre n'est pas d'Aristote lui-même, que c'est le cahier de notes d'un de ses élèves, reproduisant la pensée et certaines expressions du maître, mais gardant l'imperfection nécessaire d'un enseignement oral lorsque, transposé par un disciple, il se voit figé dans une forme cursive.

La manière dont les étudiants actuels prennent des notes n'incite-t-elle à supposer que la pratique des anciens n'était pas meilleure ? Par conséquent

il convenait d'abord de dégager un plan actuel de la *Politique* avec quatre divisions fondamentales : du *gouvernement domestique*, du *citoyen* et de *l'État*, du *gouvernement politique*, des *révolutions* et du *maintien des régimes* ; de distribuer ensuite, selon cette disposition naturelle mais nouvelle, les diverses matières, d'abandonner au passage les transitions fastidieuses et appuyées [...] ; en bref, de donner aux pages du vieux maître tous les soins qui en faciliteraient aux Français d'aujourd'hui l'accès et l'assimilation³.

Marcel Prélôt fut un grand constitutionnaliste et un grand historien du droit constitutionnel français. Mais cela n'implique évidemment pas qu'il ait été un grand interprète de la pensée d'Aristote. L'évocation de son ouvrage vise surtout à mettre en lumière l'écart entre une présentation de la pensée d'Aristote à des fins pédagogiques au milieu du XX^e siècle et ce qui constitue à nos

² *Ibid.*, p. XXVII. On pourrait soutenir à l'inverse que l'intérêt de l'histoire est de nous montrer ce que nous sommes par différence et non par ressemblance. Projeter sur le passé les valeurs du présent aboutit à caricaturer l'un et l'autre.

³ *Ibid.*, p. XXVI-XXVII.

yeux une réflexion authentiquement scientifique sur l'œuvre du Stagirite.

Or, si, dans la perspective qui est la sienne, l'approche de Prélot est sans doute logique, elle conduit néanmoins à privilégier dans l'œuvre d'Aristote ce qui peut se traduire, ou semble du moins se traduire, en langage contemporain. Elle néglige en revanche la dimension proprement historique des phénomènes décrits et des concepts mobilisés. Cette approche antihistorique est un puissant vecteur d'anachronismes et de contresens dans la mesure où elle confond ce qu'il faudrait distinguer. En outre elle tend, comme le font encore beaucoup d'analyses contemporaines de la pensée politique d'Aristote, à couper autoritairement celle-ci de sa pensée tout court. Or l'ouvrage de Pierre Pellegrin montre l'intérêt majeur de la démarche inverse, qui consiste à comprendre *Les Politiques* non comme un domaine à part et directement comparable aux problématiques actuelles, mais comme l'application à un domaine spécifique de la philosophie d'Aristote, autrement dit de ses conceptions logiques, biologiques et morales.

Seule une approche de ce type permet d'esquisser une comparaison entre ce qu'Aristote entendait par « politique » et ce que nous entendons par là. La vision de Prélot, et de quelques autres, tend à suggérer que le mot désigne dans les deux cas, à quelques nuances près, la même réalité. Si l'on n'admet pas ce postulat – comment pourrait-on l'admettre ? – il apparaît nécessaire de comprendre la pensée politique d'Aristote en le replaçant dans son temps mais également dans son œuvre. Il faut aussi préciser ce que nos contemporains mettent, plus ou moins clairement et consciemment, sous le mot, sans cesse allégué, rarement défini, de « politique ».

La comparaison entre ces deux univers mentaux demeure cependant difficile pour d'évidentes raisons. Outre l'écart historique et la difficulté de théoriser les phénomènes en question, on se heurte au fait que, dans les langues modernes et notamment en français, le mot « politique », substantif et adjectif, assume une polysémie plus grande que son équivalent grec. Dans la langue d'Aristote, la

tétralogie *polis*, *politès*, *politicos*, *politeia*⁴ manifeste clairement une référence centrale et suggère une articulation conceptuelle évidente à partir du premier terme. On doit toutefois observer que le mot *politeia* est lui-même polysémique : il signifie parfois « droit de cité »⁵ ou « ensemble des citoyens », désigne parfois la *constitution* comme organisation immanente à toute cité mais aussi un *type particulier* d'organisation. Aristote signale lui-même l'opposition des deux derniers sens :

il y a une cinquième sorte [de constitution] qu'on appelle du nom commun à toutes (on l'appelle en effet « gouvernement constitutionnel »), mais comme elle ne se rencontre pas souvent, elle reste cachée à ceux qui s'efforcent de dénombrer les espèces de constitutions et, comme Platon, ils n'ont recours qu'aux quatre susdites [monarchie, oligarchie, démocratie, aristocratie] dans leurs études sur les constitutions⁶.

Certains traducteurs rendent compte de ce fait et réservent le mot « constitution » pour désigner le cas général, tout en employant pour nommer la cinquième catégorie d'Aristote le terme *politie* ou, comme dans le passage cité, *gouvernement constitutionnel*.

Mais en français, l'usage du mot « politique », substantif et adjectif, bien que directement issu du grec, suscite un plus grand éventail de significations. Explorer celui-ci est indispensable pour percevoir l'écart qui existe entre ce que nous qualifions de « politiques » et les phénomènes auquel Aristote applique ce terme. Même s'il existe une certaine convergence de signification entre ces deux usages, les concepts auxquels ils réfèrent n'ont pas une extension identique : des termes apparemment semblables n'ont pas les mêmes sens. Il faut donc raisonner à l'inverse de Prélôt, refuser de tenir *a priori* pour proche ce qui paraît proche ou d'affirmer que ce qui paraît lointain est en réalité proche. La rigueur scientifique ne peut être sacrifiée aux commodités pédagogiques ni aux facilités de

⁴ On ne considère pas ici le mot *politis*, que le dictionnaire de Bailly traduit d'abord pertinemment par *habitant de la cité*. Le terme « citoyenne », mentionné ensuite, serait, dans ce contexte, manifestement équivoque.

⁵ Par exemple Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, VI, 104.

⁶ *Les Politiques*, IV, 7, 1293a-b (P. Pellegrin trad.), dans Aristote, *Œuvres complètes*, Flammarion, 2022, p. 2422.

la vulgarisation. Elle exige de prendre en compte la distance historique.

Qu'entend-on aujourd'hui par « politique », substantif et adjectif ? Tout le monde croit le comprendre. Mais l'utiliser, même correctement, n'implique pas qu'on sache en déterminer l'extension et en distinguer les nuances. Le mot, bien qu'unique, est pris en plusieurs sens, qui divergent parfois – ce qui suscite des confusions et parfois se contaminent – ce qui engendre des ambiguïtés. Si l'on entend opérer une comparaison pertinente avec d'autres époques historiques, des distinctions sont nécessaires.

Une première dichotomie oppose les emplois référentiels et différentiels du terme.

L'usage référentiel concerne essentiellement le substantif : « la politique » est un certain type d'activité sociale, que l'on pratique ou que l'on observe. On peut dire d'un individu qu'il *fait* de la politique ou qu'il s'*intéresse* à la politique. L'emploi différentiel concerne plutôt l'adjectif. On ne se borne pas ici à *caractériser* un objet en exhibant ses traits spécifiques, mais on vise à le *catégoriser* en le présentant comme spécimen d'un genre, qui doit donc comprendre d'autres espèces.

Il va de soi d'ailleurs que ces usages ne sont pas étanches. Évoquer *la politique* implique l'existence de phénomènes non politiques : la caractérisation implique déjà de postuler des caractères objectivement distincts – un objet s'oppose à un autre – tandis que la catégorisation est souvent porteuse de jugements, positifs ou négatifs – une valeur s'oppose à une antivaleur ou l'inverse. La caractérisation peut donc influencer la catégorisation, et le contraire n'est pas moins vrai.

L'usage *référentiel* se présente sous plusieurs formes. Il peut faire allusion à un domaine où s'exerce l'activité, ou à un individu qui exerce l'activité. Dans le premier cas on parlera de « la politique des transports », « la politique de l'énergie », « la politique de la ville ». Dans le second on parlera de la politique de Richelieu, de Clemenceau, etc. Mais il arrive aussi que le mot « politique » exprime un pur jugement de valeur, toujours négatif. « C'est de la politique ! » n'est pas un constat, mais une accusation. La preuve en est que, si le jugement se veut positif, on devra le signifier par l'adjonction d'un adjectif et le choix d'une intonation adéquate : il faudra dire « c'est

de la grande politique ! » d'un ton pénétré, afin de faire entendre que la formule n'est pas ironique.

Dans ces divers cas, on observe que le substantif « politique » est susceptible d'être remplacé par des synonymes ou des termes à peu près équivalents. On peut évoquer une « gestion » des transports ou de l'énergie : un problème se trouve objectivement posé, et les personnes qui s'en occupent définissent et appliquent un traitement adéquat. On peut parler de la « stratégie » de Richelieu ou de Clemenceau pour désigner les moyens que ces messieurs ont mis en œuvre pour tenter d'atteindre les buts qu'ils se sont fixés. Dans le cas d'un jugement de valeur négatif, des termes d'un registre moins élevé viennent aisément à l'esprit : « combine », « magouille », etc. Quant à un jugement positif, il admet toutes les formes de louange...

Il en va autrement dans l'hypothèse où le terme, employé comme adjectif, est utilisé en un sens *différentiel*. Ici, on ne fait pas allusion à un domaine dont l'extension est, à tort ou à raison, supposée connue : on oppose, à d'intérieur d'un domaine considéré, un objet *politique* à un objet qui ne l'est pas. Mais cette opposition ne s'applique pas à tous les domaines d'objets. Pertinente dans certains cas, elle ne saurait l'être dans d'autres : le qualificatif « politique » y paraîtrait incongru. La question est donc de savoir quels substantifs admettent et quels ne permettent pas, sauf paradoxe ou contexte particulier, de se voir associer l'adjectif « politique ». Un conflit, un discours, un homme, un procès, une carrière, un ami peuvent être *politiques*, car il existe des conflits *sociaux*, des discours *de réception* à l'Académie Française, de *simples particuliers*, des procès *de droit commun*, des carrières *professionnelles*, des amis *personnels*. En revanche un *parapluie politique* paraît étrange. Ici, le qualificatif, peu compatible avec le substantif auquel il est associé, ne s'oppose clairement à rien.

Il existe deux catégories d'objets, dont l'une admet le clivage *politique/non politique*, dont l'autre l'exclut. Il existe donc bien un *domaine politique*. Celui-ci peut être défini comme l'ensemble des phénomènes susceptibles d'être normalement inclus, à une époque donnée, dans la première catégorie. Loin d'être une essence naturelle et transhistorique, cette classification est le produit changeant d'une histoire, où alternent des processus de *politisation* – des objets tenus pour non politiques le deviennent – et de *dépolitisation* – des questions disputées, voire hautement conflictuelles, cessent d'être regardées

comme politiquement pertinentes. Le domaine politique n'est pas la prise de conscience d'un devoir-être où la promulgation d'un décret : il ne peut être qu'empiriquement constaté.

On comprend ainsi pourquoi, dans l'usage différentiel, il n'est pas possible de substituer un terme approximativement équivalent à l'adjectif « politique ». D'une part les oppositions binaires où il est impliqué se modifient dans la diachronie. D'autre part les antonymes qui permettent de circonscrire les phénomènes politiques sont également variables dans la synchronie : on peut opposer, par exemple, un « conflit social » à un « conflit politique », mais on ne peut opposer un « procès social » à un « procès politique ». « Un homme politique » est banal, « un homme social » n'aurait guère de sens, « une carrière politique » est clair, « une carrière sociale » sonnerait bizarrement. Le contraire d'« un ami politique » n'est pas un « ami social », mais un véritable ami, car l'adjectif, ici, est dépréciatif : il insinue que l'amitié en question *n'est que* politique. Et si l'on peut trouver un sens à l'expression « discours social », c'est au prix d'un changement de sens du mot *discours*, qui passe du médium (discours proféré) au contenu (message, plaidoyer ou idéologie à caractère social).

Le même phénomène est d'ailleurs observable dans la diachronie. « Animal *politique* » offre un exemple parfait de ce processus : pris au pied de la lettre, la formule paraît aujourd'hui étrange. Elle ne devient intelligible que si l'on restitue à l'adjectif la signification qu'il possédait en grec, animal *qui vit dans une cité*, c'est-à-dire qui n'est pas seulement *grégaire* mais « ont une œuvre commune à tous »⁷.

Peut-on néanmoins trouver un caractère commun aux usages contemporains et courants du mot « politique » en français ? Non une essence, puisque celle-ci n'existe pas, mais un caractère spécifique, immanent et implicitement prêté à l'objet ? Si l'on écarte les purs jugements de valeur, il semble qu'un tel caractère pourrait être trouvé dans l'idée de *choix*. La possibilité d'un choix paraît une condition nécessaire, quoique non suffisante, à la qualification politique d'un phénomène.

Il existe en effet des *choix politiques*, ce qui implique la possibilité de choix non politiques. Mais si l'on entend substituer à l'adjectif

⁷ Aristote, *Histoire des animaux*, I, 1, 488a (P. Pellegrin trad.), *Ibid.*, p. 1132.

« politique » un autre terme général et contraire, aucun ne se présente à l'esprit. Pour faire entendre par contraste le sens et la portée de « choix politique », « choix social » serait inadéquat. Et si l'on parle de « choix apolitique », le recours à ce terme est significatif : en raison de son caractère fortement polysémique, l'adjectif n'admet pas d'autre antonyme que sa pure négation. Il constate l'existence d'un domaine et manifeste l'unité d'un champ mais signale par là même, implicitement, qu'on ne peut le définir de manière positive, c'est-à-dire référentielle : l'emploi du terme *montre* l'existence et l'unité d'un objet mais s'avère incapable de *dire* positivement ce qu'elles sont autrement qu'en se réitérant lui-même.

La notion de choix paraît cependant de nature à éclairer positivement les emplois du mot « politique ». On vient d'observer qu'il existe des choix qui ne sont pas politiques, mais, à l'inverse, toute politique postule la possibilité d'un choix. Ce qui signifie deux choses, distinctes mais inséparables. Premièrement, il existe une alternative objective entre deux ou plusieurs solutions : on peut faire *ceci* ou *cela*, viser *tel* objectif ou *tel autre*. Deuxièmement, le choix entre ces options peut être opéré par un ou plusieurs êtres humains. Si l'une de ces conditions n'est pas remplie, l'événement qui va se produire appartient au domaine de la nécessité, autrement dit de la nature ou de la fatalité. Seule l'affirmation, véridique ou mensongère, réaliste ou fantasmée, selon laquelle *quelqu'un* y peut *quelque chose* fait entrer l'objet dans le domaine de la politique. *Politiser*, c'est donc affirmer, à tort ou à raison, qu'une marge de manœuvre existe ; *dépolitiser*, c'est à l'inverse montrer, à raison ou à tort, que l'on ne *peut* rien faire ou que l'on ne *doit* rien faire, parce que toute intervention conduirait à un résultat moins favorable que l'existant.

Dépolitiser un phénomène, c'est montrer inversement qu'aucune alternative n'existe, ou que les alternatives possibles échappent au pouvoir des hommes. Dans le premier cas, l'analyse des données objectives montre qu'il n'existe une seule solution, praticable ou rationnelle, dans le second on ne peut que s'incliner devant la puissance de la nature. La deuxième hypothèse a longtemps été considérée comme indiscutable : les dirigeants politiques ne pouvaient en principe être accusés des catastrophes naturelles, d'une épidémie ou d'une famine, qui étaient attribuées au hasard ou au châtement divin. La première, en revanche, a fait l'objet de

constructions idéologiques complexes : le libéralisme économique a ainsi tenté de convaincre les peuples que le pouvoir politique ne devait pas intervenir dans l'économie car la main invisible du marché produirait toujours un équilibre globalement plus satisfaisant que ne le ferait une intervention de la puissance publique. La technocratie et ses diverses déclinaisons actuelles affirment qu'à toute question pratique – choix d'un tracé d'autoroute, d'une source d'énergie, etc. – existe une réponse et une seule. Une étude objective des données factuelles, des coûts impliqués, des répercussions sur l'environnement, permet, au-delà des controverses politiques, de choisir la solution rationnelle. Celle-ci s'impose donc objectivement. Il n'est pas question ici de discuter la pertinence de ces théories, mais seulement d'observer qu'elles visent à supprimer la politique en niant la possibilité du choix.

Une deuxième dichotomie doit toutefois être prise en compte. Celle-ci n'oppose plus des sens référentiels et des sens différentiels. Elle se situe exclusivement dans la première catégorie, car elle oppose « *la* politique » et « *le* politique ». Longtemps employée, cette distinction n'est plus guère évoquée aujourd'hui. Elle est pourtant pleine de sens, puisqu'elle manifeste le contraste entre « la politique » au sens courant, c'est-à-dire la politique que l'on *pratique*, et la *théorie* politique, ou du moins l'effort tenté pour *penser* la politique et pas seulement la *raconter*, la *soutenir* ou la *critiquer*. Mais à vrai dire il n'est pas nécessaire d'approfondir ici la distinction, car *le* politique se confond avec l'analyse à laquelle on parvient en s'efforçant de clarifier la signification des termes : il n'est en effet pas autre chose que l'ensemble – changeant – des sujets et des pratiques que l'on qualifie usuellement de *politiques*.

Or l'œuvre d'Aristote et l'analyse magistrale qu'en présente Pierre Pellegrin offrent justement la possibilité de cerner par contraste ce que l'on entend *aujourd'hui* par politique. Elles fournissent en effet un terme de comparaison particulièrement propre à mettre en lumière l'écart qui existe entre ce que les anciens Grecs, qui ont créé le mot « politique » et théorisé pour la première fois sa pratique, entendaient par là d'une part, ce que nous désignons par ce terme d'autre part. Cette confrontation est heuristique : elle met en valeur quelques

similitudes et d'importantes différences, qui affectent à la fois la signification et l'extension du concept.

Il va cependant de soi qu'une comparaison directe de la pensée politique d'Aristote à la conception moderne de la politique est impossible, puisque, comme on l'a observé, il n'existe dans la première aucun terme qui présente une extension sémantique analogue à celle que nous associons spontanément à « la politique ». Évidente si l'on soulève la question, la réponse conserve cependant, aux yeux du sens commun, un parfum de paradoxe, car il est difficile d'admettre que les mêmes mots désignent parfois des phénomènes très différents. Pourtant s'il est évident que la durée historique implique de tels glissements de sens, il n'est pas exclu que subsistent certaines ressemblances et analogies. Il est donc nécessaire d'y regarder de plus près. Il faut dépasser le strict usage des mots pour tenter de mettre en lumière les similitudes et les contrastes des pratiques et des conceptualisations sous-jacentes.

L'histoire grecque rapporte en effet des événements et Aristote évoque des phénomènes qui seraient, dans l'usage moderne, qualifiés de *politiques*. Spontanément nous employons le mot politique – en ses divers sens – pour caractériser la gestion de tâches qui s'imposent à la collectivité, comme par exemple l'entretien des canaux d'irrigation, mais aussi les actions menées par des individus qualifiés de « politiques », des réformes juridiques qui modifient les institutions ou la définition de la citoyenneté, des manœuvres qui visent à prévenir ou réprimer des « séditions », des décisions qui engagent, poursuivent ou arrêtent des guerres où nous voyons des *politiques* continuées par d'autres moyens. À tous ces phénomènes le mot « politique » nous paraît s'appliquer rétroactivement sans débat.

Aristote connaît des phénomènes de ce genre, il n'ignore pas les problématiques délibératives, il sait que le gouvernement implique des choix, que ceux-ci doivent être opérés par quelqu'un ou quelques-uns. Mais il ne dispose pas d'un terme dont le spectre sémantique soit assez large pour faire de ces divers objets les espèces d'un genre. Il tient pour politiques les relations entre des citoyens, tantôt gouvernés et tantôt gouvernants, mais il ne semble pas qu'il applique ce terme aux décisions elles-mêmes ni aux individus qui exercent une influence particulière sur les choix opérés. Ce n'est donc pas la nécessité pratique de prendre des décisions collectives qui

confère à celles-ci un caractère politique, elles sont politiques parce que c'est le statut de citoyen qui habilite ceux et seulement ceux qui en jouissent à effectuer ces choix au nom de la cité. Comme nous appliquons ce terme à des phénomènes manifestement hétérogènes, Aristote, pour qui l'être et l'un s'impliquent réciproquement, ne peut sans doute élaborer un concept du politique qui présente la même extension que le nôtre. Il faudrait donc comparer terme à terme tous les objets que nous qualifions de « politiques » à leur équivalent, ou leur absence d'équivalent, dans la théorie aristotélicienne. Dans le cadre de cette communication, on se bornera à comparer la conception actuelle de la notion de constitution à celle du Stagirite, puis les visions globales de l'univers politique qu'impliquent son œuvre et notre vision des choses.

L'idée antique exprimée par le terme *politeia* est, à l'évidence, très éloignée de ce que nous entendons par *constitution*, *a fortiori* par *Constitution*. En français l'usage du mot, emprunté au latin, induit des implications très différentes du terme grec. Il insinue les idées d'extériorité, de postériorité et d'artificialité là où la proximité entre *polis* et *politeia* suggère à l'inverse une relation organique et réciproque des notions. On aimerait pouvoir traduire *politeia* par *citéité*.

En revanche la traduction usuelle de *politeia* par *constitution* révèle et camoufle à la fois une différence de nature entre l'antique et le moderne. Le terme grec suggérerait une relation consubstantielle avec la *polis* : Isocrate affirmait ainsi que la *politeia* était *l'âme de la cité*⁸. On sait que dans l'Antiquité grecque le mot d'« âme » – qu'Aristote n'emploie pas ici – n'a pas des implications métaphysiques que lui donneront les religions de salut mais suggère les idées de principe vital, d'individuation et d'identité dans le temps⁹. Ainsi entendu, le mot ne paraît pas incompatible avec la conception aristotélicienne. Le Stagirite observe en effet que ce n'est pas la population, sans cesse renouvelée, ni le territoire, susceptible de changer, qui font l'identité de la cité, mais sa *constitution* :

S'il est vrai, en effet, que la cité est une communauté déterminée, et si elle est une communauté de constitution entre les citoyens, quand la constitution devient spécifiquement autre, c'est-à-dire

⁸ Isocrate, *Aréopagitique*, 14.

⁹ On pourrait dire aussi qu'elle est, d'un point de vue non plus ontique mais conceptuel, un opérateur d'individualisation. Cf. P. Veyne, *L'inventaire des différences*, Seuil, 1976, p. 35.

différente, il semblerait que nécessairement la cité ne soit plus la même, comme d'un chœur qui est tantôt comique tantôt tragique nous disons qu'il n'est pas le même chœur alors qu'il est souvent composé des mêmes personnes¹⁰.

Par conséquent « il est manifeste qu'il faut dire que la cité est la même principalement en regardant sa constitution »¹¹.

Ce principe d'identité s'avère toutefois pluriel et susceptible de changement.

Pluriel, car Aristote insiste sur la diversité des constitutions possibles. Il distingue et définit limitativement les différents types de constitutions en se fondant sur des critères exclusivement institutionnels et formels, mais leur attribue un même but, d'offrir aux citoyens une vie heureuse en commun. Les types qu'il met en lumière peuvent paraître ressembler, pour un esprit moderne, aux types idéaux de Max Weber, mais cette comparaison est erronée. Le type aristotélicien va de la pensée au monde alors que le type webérien va du monde à la pensée. Le premier est le fruit d'une spéculation *a priori* : il étudie les combinaisons possibles de variables institutionnelles abstraitement définies. Le second élabore, à partir d'exemples concrets, des modèles idéaux auxquels il est possible de comparer les cas singuliers. Il vise, selon le principe de Paul Veyne, à « conceptualiser pour individualiser »¹².

Mais le principe d'individualité qu'Aristote associe à l'idée de constitution n'exclut pas le changement. Les constitutions sont susceptibles, d'une part, d'évolutions progressives. Changements en mal, car chacun des types constitutionnels décrits peut, s'il s'écarte de sa logique initiale, engendrer un type dévié : ainsi l'aristocratie est susceptible de dégénérer en tyrannie. Mais aussi changements en bien, car Aristote n'exclut pas la possibilité qu'un régime s'améliore : le mélange de deux déviations permet parfois de corriger les défauts d'un système. Des changements brusques sont aussi possibles : les séditions (*staseis*), qu'Aristote ne considère pas comme des phénomènes rares et cataclysmiques mais comme des dissensions fréquentes, inhérentes à la vie des cités, et les moyens de les prévenir ou de les surmonter constituent un thème majeur des *Politiques*.

¹⁰ *Les Politiques*, III, 3, 1276a-b (P. Pellegrin trad.), p. 2380-2381.

¹¹ *Ibid.*

¹² P. Veyne, *op. cit.*, quatrième de couverture et *passim*.

Cette vision de la constitution, immanente et non surplombante, précaire en fait plutôt que normative en droit, contraste avec la vision des modernes. La constitution n'est plus le critère de l'identité d'un groupe humain : qui soutiendrait aujourd'hui que la France a changé de nature le 4 octobre 1958 ? Mais en même temps la Constitution – avec majuscule de majesté – est officiellement sacralisée.

Le contraste entre constitution et Constitution exigerait un long commentaire. On se contentera de l'illustrer brièvement par une citation de Hegel. Celui-ci écrit :

De manière générale, il est tout simplement essentiel que la constitution, bien que surgie dans le temps, ne soit pas regardée comme quelque chose de fabriqué : car elle est plutôt ce qui est tout simplement en soi et pour soi, voilà pourquoi elle doit être considérée comme ce qui est divin et persistant et comme située au-dessus de la sphère de ce qui est fabriqué¹³.

Rien n'illustre mieux, semble-t-il, la différence entre une norme, intemporelle et catégorique, et l'identité immanente mais changeante d'un groupe humain. En pratique, le contraste pourrait être relativisé – la norme est généralement moins catégorique et intemporelle qu'elle prétend l'être – mais la différence théorique est complète. Pour Hegel, les Constitutions sont des manifestations de l'Esprit : elles ne procèdent pas d'un devoir-être et ne l'instituent pas, elles expriment l'être dans sa prise de conscience progressive. Le contraste est ici total avec la conception d'Aristote qui développe, comme le montre Pierre Pellegrin, une lecture non pragmatique mais téléologique de l'ordre politique. Dans cette perspective, la constitution est censée réaliser, dès lors que les conditions matérielles de la vie collective sont assurées et grâce à un agencement correct des pouvoirs, l'excellence de la cité.

Or, même si la vision contemporaine s'est écartée du rêve hégélien, elle conserve l'idée d'un ensemble de règles, rationnelles, explicites, sublimées sous le nom d'*État de droit*, et qui ne sauraient en principe être modifiées que par les procédures qu'elles ont elles-mêmes définies. Les Constitutions, bien que souvent identifiées par leur date, sont donc implicitement tenues, comme les normes

¹³ *Principes de la philosophie du droit* (J.-F. Kervégan trad. et remarques), Paris, PUF, 2003, § 273, p. 370.

juridiques, pour intemporelles sinon éternelles... jusqu'à leur chute. Leur contenu, en outre, a changé, car elles ne se contentent plus de créer des institutions susceptibles d'assurer la vie collective d'un groupe humain, mais se présentent comme des catalogues de droits. Présumés universels et intangibles, ceux-ci sont censés être garantis par des mécanismes juridictionnels, dont l'effectivité demeure sujette à caution. Une comparaison entre les constitutions d'Aristote et les Constitutions contemporaines doit donc conclure à une essentielle différence : le même mot ne désigne pas la même chose.

Si l'on esquisse maintenant un parallèle entre la définition du domaine politique impliquée par l'œuvre aristotélicienne et celle que l'on observe dans les sociétés modernes, l'écart est grand mais pas diamétral. On en prend mieux conscience en distinguant non les diverses acceptions du mot politique, mais le contraste *du* politique et de *la* politique. Cette opposition, qui tenait une place importante dans la pensée de Georges Burdeau, n'est plus guère évoquée en raison du tournant sociologique qu'a connu la science politique contemporaine. On peut le regretter, car elle possède un véritable enjeu théorique : elle met en valeur la différence entre *le* politique entendu comme l'ensemble des pratiques auxquelles on peut appliquer l'adjectif « politique », autrement dit l'extension du concept de politique, et les activités concrètes des individus engagés dans *la* politique, autrement dit la politique que l'on *pense* et la politique que l'on *fait*. Cette distinction ne se confond pas, on peut l'observer en passant, avec l'opposition que pose l'anglais entre *politics* et *policy*. Celle-ci est également pleine de sens : elle permet de distinguer la politique comme domaine et comme pratique, mais aussi la politique – apolitique – d'une entreprise et la politique – politique – d'un gouvernement. Mais elle comporte l'inconvénient d'occulter le fait que des interactions existent entre les phénomènes qu'elle distingue : la politique menée par les politiciens n'est pas sans influence sur les représentations de la politique conçue et réciproquement.

Or l'opposition entre le politique et le non-politique est présente chez Aristote comme chez les modernes, mais elle ne repose pas sur les mêmes critères. Et ces deux visions n'excluent pas, malgré leurs divergences, l'existence d'une partie commune, autrement dit de phénomènes reconnus dans les deux cas comme politiques.

Il est certes évident que « *le* politique » n'a pas plus d'équivalent dans la langue grecque que « *la* politique ». Mais on ne doit pas tirer de l'absence du mot *la* conclusion d'une ignorance de l'objet et de la problématique où celui-ci se déploie. Il ne semble donc pas artificiel d'évoquer cette notion à propos d'Aristote : il est possible d'identifier chez lui, avec Pierre Pellegrin, *un* « espace politique »¹⁴. Celui-ci montre en effet que « la définition du pouvoir politique » est « la trame, invisible et présente, de la philosophie politique d'Aristote »¹⁵.

Pour ce dernier, le gouvernement de la cité est politique au sens étymologique et fort du terme parce qu'il est exercé par des égaux sur des égaux. La vie collective implique que soient prises certaines décisions et qu'elles soient respectées par tous. Mais entre égaux leur élaboration et leur respect ne peuvent se fonder sur un pur rapport de domination. D'où résulte d'une part que les égaux doivent être susceptibles de délibérer et délibèrent effectivement sur les choix à effectuer, d'autre part que, la décision une fois prise, ils se soumettent à la volonté collective. Ils sont donc successivement et indissociablement gouvernants et gouvernés. Ce double mouvement définit le citoyen qui définit la cité et réciproquement.

Mais poser l'existence d'un espace politique implique, on l'a vu, que tout ne soit pas politique. Certaines relations humaines n'ont pas de caractère politique. Il existe en effet des individus qui ne sont pas *politisables*, puisque gouverner suppose une capacité à *délibérer* en commun sur les affaires de la cité. Bien que leur qualité d'êtres humains ne soit pas discutée, les femmes, les enfants, les esclaves, ne sauraient être citoyens car, pour des raisons différentes, ils ne possèdent pas cette capacité. La famille, où s'exerce un pouvoir unilatéral de domination, est donc par nature, selon cette définition de la politique, un espace étranger à celle-ci. Pour la même raison, les individus qui répondraient aux critères de la citoyenneté sans s'avérer susceptibles de jouer le double rôle de gouvernant et de gouverné s'excluent par là même du champ politique. Les très riches et les très pauvres ne sont pas *politisables*, les uns veulent exercer un pouvoir despotique et refusent donc d'être gouvernés, les autres ne savent qu'obéir et ne peuvent donc gouverner¹⁶.

¹⁴ *L'excellence menacée. Sur la philosophie politique d'Aristote*, Classiques Garnier, 2017, p. 12.

¹⁵ *Ibid.*, p. 217.

¹⁶ *Ibid.*, p. 244.

Pour la même raison, « les régimes qui s'affranchissent des lois ne sont pas des régimes *politiques* »¹⁷ car les individus y sont entièrement soumis au pouvoir des dirigeants. Tel est le cas des tyrannies, mais les démocraties qui remplacent les lois par des décrets aboutissent au même résultat. Les décrets sont certes nécessaires pour appliquer les lois générales aux cas particuliers, mais gouverner en s'appuyant exclusivement sur eux conduit à exercer un pouvoir arbitraire que la généralité des lois a justement pour but d'éviter. Dans cette hypothèse, la cité sort donc également de l'espace politique¹⁸.

L'*espace du politique* possède donc un cadre éponyme, la cité, et celui-ci n'est pas sans conséquences sur les activités qui s'y déroulent. Mais elles peuvent être décrites et légitimées sans référence à une notion globale de politique. Les modernes, à l'inverse, pensent la politique comme un ensemble de fonctions qui expliquent et, en principe, légitiment le cadre institutionnel qui leur permet d'être remplies et porte le nom générique d'*État*. C'est donc une entité abstraite et non une réalité concrète, charnelle, bien qu'elle s'inscrive dans une continuité historique et géographique relativement stable. Dans ce nouvel univers mental on postule l'existence de tâches qui s'imposent à la collectivité. On en déduit la nécessité de structures susceptibles de permettre leur accomplissement et donc d'individus investis pour ce faire. Un cadre institutionnel qui permet de désigner les individus capables d'exercer ces responsabilités, donc d'imposer leur volonté à la collectivité, est nécessaire. Si ce statut leur est conféré par la nature ou la coutume, le champ de la politique est restreint : dans une monarchie, le choix d'un premier ministre est politique, mais pas la royauté du roi. Si, en revanche, les gouvernants sont désignés par les gouvernés, une interaction constante s'établit entre la politique menée par les premiers et la manière dont elle est appréciée par les seconds. Égaux en droit dans un système démocratique, ceux-ci sont néanmoins subordonnés en fait puisqu'ils subissent un pouvoir auquel très peu d'entre eux peuvent espérer participer : on ne peut donc soutenir qu'ils sont, comme les citoyens de la cité antique, alternativement gouvernés et gouvernants. Aussi l'État ne sera-t-il pas, ou pas seulement, regardé comme

¹⁷ *Ibid.*, p. 297.

¹⁸ *Ibid.*, p. 298.

l'instrument propre à gérer les activités nécessaires à la survie du groupe : il sera soupçonné d'être un moyen d'assurer la domination d'une catégorie privilégiée sur la masse des individus. Le pouvoir politique devient ainsi susceptible d'être regardé comme extérieur à la collectivité, donc inutile et conflictuel par nature.

L'opposition horizontale, pour ainsi dire, entre citoyens et non citoyens se combine avec l'opposition verticale, connue des modernes, entre ce qui relève du domaine politique et ce qui n'en relève pas. Délibérer, en effet, ne suppose pas seulement l'existence d'individus *capables de délibération* mais aussi de matières pour ainsi dire *délibérables*. Les institutions, la paix, la guerre sont, pour les anciens comme pour nous, matières à délibération. En revanche le choix des individus qui exercent certaines fonctions ne l'est pas nécessairement dans des systèmes politiques où celui-ci est opéré par tirage au sort. Ainsi une part essentielle de ce que nous tenons pour politique, la sélection de gouvernants distincts de la foule des gouvernés échappe partiellement et paradoxalement au domaine de la politique. S'il existe bien des individus qui exercent un magistère moral et jouent le rôle de ce que nous appellerions des leaders d'opinion, ils exercent une influence de fait, dont l'apparition et l'exercice ne sont pas juridiquement organisés ni, semble-t-il, théorisés.

L'analyse de Pierre Pellegrin montre qu'Aristote ne pense pas la cité parfaite en termes de fonctions à remplir ou de conflit à gagner mais d'objectifs à atteindre. Les communautés humaines sont censées poursuivre des fins indissociablement pratiques et morales : la cité doit être autarcique et juste, même si la justice est susceptible de plusieurs définitions. L'« excellence » résume ce double impératif, catégorique mais menacé. Aristote ne renonce donc pas à la problématique de la meilleure constitution, même s'il se fonde, pour la définir, sur d'autres paramètres que Platon. Il est conscient des conflits qui existent au sein des communautés civiques et consacre de longs développements aux moyens d'éviter les « séditions ». La distinction qu'il opère entre constitutions droites et constitutions déviées est normative, mais elle implique une pluralité de systèmes et n'exclut pas, comme on l'a noté, la possibilité d'améliorer les secondes par hybridation. Or, si ces préoccupations ne sont pas toujours inconnues de la politique moderne, elles sont loin d'occuper une place centrale dans les préoccupations de gouvernants.

Les cités antiques sont en effet de petites sociétés, remuantes et instables, où les rapports politiques sont des rapports en face-à-face, tant du point de vue des individus que des groupes sociaux. Les citoyens sont alternativement gouvernants et gouvernés, mais aucune instance intermédiaire n'existe : le phénomène qu'Hegel nommera « société civile » est inconcevable. Rien non plus qui ressemble à ce qu'évoquera le terme, d'ailleurs équivoque et polysémique, de *représentation*. Il serait évidemment absurde de dire que le citoyen représente ses enfants, sa femme voire ses esclaves puisqu'ils sont, comme l'observe Pierre Pellegrin, pour ainsi dire contenus dans sa personne. Excluant les intermédiaires, les rapports politiques sont donc interpersonnels. D'où l'importance politique de phénomènes comme la *philia*, qui joue dans la cité un rôle sans équivalents dans les sociétés modernes. Dans celles-ci la sélection des gouvernants devient l'enjeu central et, en un sens, unique de la politique. En effet les individus privilégient des individus qui paraissent dignes et capables de faire fonctionner la machine gouvernementale ou s'efforcent de faire triompher des personnes représentatives de leur catégorie sociale afin que ceux-ci agissent en faveur de leurs intérêts. Mais, dans les deux cas, il est entendu que le choix des individus déterminera la politique menée et, réciproquement, la politique menée déterminera le soutien retiré ou conservé aux titulaires du pouvoir.

Enfin l'époque contemporaine a vu une extension considérable du champ politique. La vie, la mort, les relations entre les sexes, les catastrophes naturelles, la hiérarchie sociale et l'ensemble des rapports de domination sont devenus des thèmes et des enjeux politiques. Cette extension s'est faite par vagues successives depuis le XVIII^e siècle, qui a vu l'apparition d'une opinion publique. Et ce phénomène de politisation – imposition d'une grille d'interprétation politique à des phénomènes auxquels on ne l'appliquait pas auparavant et exigence corrélative d'une action publique en ces matières – paraît sans fin. On touche ici à l'écart maximum qui distingue la vision aristotélicienne de la conception moderne.

Peut-on esquisser pour conclure une réflexion sur les causes de cette extension du domaine politique ? De très nombreux facteurs ont, à l'évidence, joué en ce sens. La création de grandes entités

politiques a engendré des rapports nouveaux et nécessairement médiatisés entre gouvernants et gouvernés. L'idée d'une alternance entre ces deux conditions a totalement disparu, au profit d'une subordination universelle, qui a elle-même engendré la problématique de la représentation, d'abord pensée comme exigence naturelle et nécessaire à la survie du groupe (Hobbes), puis comme institution conçue pour associer, plus ou moins symboliquement, les gouvernés au gouvernement (Sieyès et ses successeurs). L'apparition de technologies nouvelles a suscité des moyens de contrôle sur les individus, etc. Mais il semble en outre que les progrès foudroyants de la politisation observés aujourd'hui paraissent plus particulièrement liés à deux processus : la banalisation des philosophies du soupçon et l'inversion paradoxale des phénomènes naturels et politiques.

Le marxisme a popularisé un mode de discours qui permet de mettre en doute tout discours, et en particulier tout discours autojustificatif, en montrant que sous l'apparence de considérations édifiantes se cache la défense des intérêts matériels et symboliques des catégories sociales dominantes. Il va de soi que ces soupçons sont souvent fondés. Le sont-ils toujours ? Peut-on généraliser ce diagnostic tous les phénomènes sociaux ? On observe que Pierre Pellegrin recourt à la notion d'idéologie au sens de Marx dans son analyse de la *philia*¹⁹, mais renonce au terme pour caractériser le discours aristotélicien sur l'esclavage²⁰. Or, employé sans discernement, le discours du soupçon fonctionne comme une théorie du complot : applicable à tout, il peut servir à disqualifier n'importe quoi, y compris lui-même. Il permet ainsi de problématiser et donc de politiser n'importe quoi.

Sur le second point, Pierre Pellegrin met l'accent avec raison sur l'importance que tiennent les considérations biologiques dans l'analyse politique d'Aristote. Il montre en quoi la société humaine, dont la forme parfaite est la cité, prolonge sans rupture la vie naturelle – il s'oppose en cela aux futurs théoriciens du contrat social – et s'explique par les exigences de celle-ci. La pensée contemporaine a renversé ce rapport. La vie, la mort, la naissance, le sexe et les rapports entre les sexes ne sont plus des catégories naturelles

¹⁹ *Ibid.*, p. 179.

²⁰ *Ibid.*, p. 134.

imposées à l'individu. Ils sont devenus des choix ouverts, susceptibles d'être discutés, juridiquement codifiés et donc arbitrés en dernier ressort selon des critères politiques. Le législateur d'Aristote ne s'interrogeait pas, en revanche, sur l'opportunité d'adopter des lois bioéthiques. Or, comme on l'a observé, il existe une corrélation directe entre l'idée de choix et la caractérisation politique d'un objet.

Ce phénomène de politisation s'observe d'ailleurs dans beaucoup d'autres domaines. Naguère la responsabilité des gouvernants n'était pas mise en cause en cas de catastrophes naturelles : on disait proverbialement qu'on ne pouvait les accuser, en cas de sécheresse, de ne pas faire pleuvoir. Puis on en est venu à leur reprocher de ne pas avoir prévenu l'événement tragique, d'avoir mal organisé les secours et de ne pas indemniser convenablement les victimes. Aujourd'hui l'écologie – mot nouveau bien que fondé sur une étymologie grecque –, le réchauffement de la planète, le recul de la biodiversité, le bien-être animal, la réintroduction de prédateurs susceptibles d'attaquer les troupeaux, etc., sont devenus des questions politiques à part entière et suscitent un militantisme d'un type nouveau.

Enfin la rhétorique des droits dits de deuxième et troisième génération, qui font de tout individu un créancier de la société, l'obligation de la transparence, l'exemplarité exigée des gouvernants, les « réseaux sociaux » qui offrent l'opportunité d'insulter et d'accuser anonymement n'importe qui, confèrent des enjeux politiques à des thèmes qui jadis n'en comportaient pas. Le déclin des religions et des morales intériorisées va dans le même sens : la condition humaine est devenue intégralement politique.

Ce sont là des faits objectifs, dont la constatation n'implique par elle-même aucun jugement de valeur, ni nostalgie du bon vieux temps, ni promesse de l'avenir radieux. Mais ils suggèrent une conclusion. Le politique, disait Georges Burdeau, est du social devenu conscient²¹ : quel phénomène social, et même humain, est-il aujourd'hui susceptible de rester apolitique ?

²¹ Cf. G. Burdeau, *La politique au pays des merveilles*, Paris, PUF, 1979, p. 11-32.

POSTAMBULE

Pierre PELLEGRIN

Dans le chapitre 11 du livre III des *Politiques*, Aristote, pour justifier la supériorité du gouvernement de la cité par « la masse » (*plêthos*) des citoyens, propose une comparaison remarquable : « la multitude est meilleur juge en ce qui concerne aussi bien les arts que les poètes : en effet, les uns jugent une partie, les autres une autre, et tous jugent le tout » (1281b8). Une affirmation stupéfiante pour les gens d'aujourd'hui, mais une comparaison qui, en tout cas, est pertinente en ce qui concerne le propos de ce recueil. Grâce aux coups de projecteur jetés par les participants de cette rencontre consacrée à l'*Excellence menacée* et consignés ici sous forme écrite, c'est vraiment, sinon le tout, du moins une grande partie de mon livre qui est éclairée. Éclairage rendu encore plus vif du fait des origines différentes des participants, juristes et philosophes. Vu la faiblesse des ventes d'un tel ouvrage, et surtout vu mon âge, je n'aurai malheureusement pas le loisir de préparer une nouvelle édition de *L'Excellence menacée* qui tiendrait compte des remarques contenues dans ces textes, comme je l'avais fait pour la conclusion de mon livre. En effet, alerté sur sa faiblesse théorique par l'une de mes collègues, j'avais pu réécrire la conclusion en question pour l'édition américaine du livre, parue trois ans après la française. Que tant de lecteurs et lectrices avertis se soient penchés sur mon livre, outre le fait que ce fut pour moi un plaisir et un honneur, a, en effet, attiré mon attention sur quelques faiblesses de mon argumentation et quelques fragilités de mes conclusions.

Ce qui m'a de prime abord frappé dans ce recueil de textes aussi bien que lors des exposés et des débats dont ils sont issus, c'est qu'il rend manifeste, sans d'ailleurs soulever explicitement cette question, la mutation radicale de notre lecture des *Politiques* d'Aristote, une mutation que l'on peut dater du dernier tiers du XX^e siècle et qui se reflète dans de nombreuses publications et dont avaient pu saisir l'ampleur ceux qui ont participé aux trois colloques sur la

philosophie politique d'Aristote organisés à Bordeaux dans les années 2010¹. Dans cette même période, s'est développé un mouvement de profonde transformation de notre lecture d'Aristote, qui a touché presque toutes les « branches » de l'Aristotélisme. Que l'on songe, par exemple, à la biologie, un domaine qui m'a beaucoup concerné. Finalement, quand je repense à la quarantaine d'années qui vient de s'écouler, je ne peux m'empêcher de trouver une raison finalement pas si secrète à l'intérêt majeur que j'ai porté à la biologie et à la politique aristotéliennes : il s'agit des deux aspects de l'Aristotélisme qui ont bénéficié de bouleversements interprétatifs qui s'apparentent à de véritables révolutions, la biologie par sa réintégration pure et simple dans la philosophie aristotélienne, la politique par une reconfiguration totale.

Les prémisses de cette relecture des *Politiques* commencent en 1887, avec la publication du premier volume de l'extraordinaire édition du texte avec un, et, en fait, deux commentaires (des « Critical Notes » sur le texte et des « Notes » qui forment un long commentaire philologique, historique et philosophique) par William Lambert Newman, car pour relire, il faut un texte à lire. Le texte grec des *Politiques* ne nous est pas connu par des manuscrits antérieurs au XV^e siècle (mais nous en lisons des traductions en latin et même en français plus anciennes) et nous n'en avons pas de commentaire ancien. Les éditeurs et traducteurs antérieurs ont assurément eu bien des vertus (il suffit de penser à l'édition de Johann Gottlob Schneider en 1809), mais Newman marque une vraie rupture. Newman était, assurément, adepte d'une lecture ultra-classique du texte des *Politiques* (par exemple sur le statut et la position qu'il accorde dans l'ouvrage aux livres VII et VIII), mais par son travail philologique hors pair, il a établi le texte sur lequel nous avons pu travailler². Et quel travail !

¹ Malheureusement tous les actes n'en ont pas encore été publiés, mais au moins trois l'ont été : E. Bermond, V. Laurand, J. Terrel, *Politique d'Aristote. Famille, régimes, éducation*, Presses Universitaires de Bordeaux 2011 ; *L'Excellence politique chez Aristote*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2017 ; M. Bourbon, V. Laurand, T. Lockwood, *Aristote Politique VII : La constitution selon nos vœux*, numéro spécial de *Polis, The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought*, vol. 36 (1, 2019).

² Depuis Newman, le seul progrès notable dans l'établissement du texte est celui de la remarquable édition d'Alois Dreizehnter en 1970, qui se caractérise notamment par des choix paléographiques hardis, beaucoup plus hardis, en tout cas, que ceux de Newman. C'est

Tous les principaux résultats auxquels étaient parvenus les interprètes antérieurs ont tout simplement été renversés par la recherche contemporaine. Citons-en quelques-uns qui sont concernés par les textes de ce recueil.

Aristote n'est pas le centriste de bon sens, révolté par les folies de *La République* de Platon, que l'on a si longtemps pensé reconnaître et si souvent encensé. Dès le début des *Politiques*, il se place dans la perspective d'une recherche de l'*excellence*, d'où le titre de mon livre. La cité est une machine à fabriquer de la vertu et donc du bonheur. Toute cité à la constitution droite est une machine de ce genre, même si toutes ne fonctionnent pas de manière aussi performante (par exemple parce que toutes les cités n'ont pas les moyens de garantir à leurs citoyens la vie de loisir nécessaire au plein exercice de leur « métier » de citoyen). Certes, l'excellence constitutionnelle, condition de l'excellence du fonctionnement de la cité, est plurielle, une idée à laquelle je suis resté très attaché, comme à la lecture distributive du « partout » du fameux passage de l'*Éthique à Nicomaque* (« il n'y a qu'une seule constitution qui soit naturellement partout la meilleure », V, 10, 1135a5), lecture introduite par Pierre Aubenque et récemment remise en cause, y compris peut-être par Aubenque lui-même et notamment par Pierre Destrée³. L'excellence de la constitution n'en reste pas moins une exigence qui ne saurait se satisfaire d'une résignation devant la méchanceté du monde.

Je ne veux pas revenir sur cette question ici, mais je ne peux m'empêcher de défendre un peu mon point de vue en remarquant que l'argument principal de Destrée consiste à dire que l'interprétation distributive entre en conflit avec ce qui est dit de la loi dans la *Rhétorique*, notamment dans son chapitre I, 13. Or dans le passage de l'*Éthique à Nicomaque* il s'agit de constitutions et dans la *Rhétorique* de lois. Pour Aristote, on le sait, ce sont les lois qui

sur ce texte que j'ai fait ma traduction des *Politiques* en GF Flammarion. Aujourd'hui je reviendrais peut-être au bon vieux Newman.

³ P. Aubenque, « La loi selon Aristote », *Archives de Philosophie du droit*, 1980, p. 147-157 ; P. Destrée, « Aristote et la question du droit naturel », *Phronesis* XLV/3 (2000), p. 220-239. La « rétractation » d'Aubenque, qu'il n'accompagne d'aucune explication, se trouve à la dernière page de son article « Aristote était-il communautariste ? », *En torno a Aristoteles. Homenaje al Profesor Pierre Aubenque*, Université de Santiago de Compostella, 1998, p. 31-43. Les deux articles cités d'Aubenque ont été reproduits dans le second tome de ses *Problèmes aristotéliens*, Paris, Vrin, 2011.

dépendent de la constitution et non l'inverse : telle loi sera juste dans une aristocratie qui ne le sera pas dans une polities, c'est-à-dire qu'elle sera « naturellement la meilleure » en ce sens qu'elle sera conforme à la nature de la constitution aristocratique. Les lois naturelles et universelles dont il est question dans la *Rhétorique* sont nettement pré-politiques. Des « lois » comme l'horreur de l'homicide sont communes à tous les humains et peut-être valables au-delà de l'espèce humaine, puisque l'horreur de l'inceste, par exemple, concerne aussi certains animaux comme les chameaux et les chevaux, qui ne s'accouplent avec leur mère d'après l'*Histoire des animaux* (IX, 47). Il ne s'agit pas là de lois constitutionnelles. Une loi restreignant drastiquement l'accès au corps des magistrats d'une cité en le fondant sur la vertu sera, en revanche, naturelle dans une aristocratie, mais pas dans un régime populaire. Si l'on y réfléchit bien, il me semble difficile, d'un point de vue aristotélicien, de dire que l'aristocratie est meilleure *überhaupt* que la polities.

Tout le monde a maintenant pris conscience de l'extrême originalité de la conception aristotélicienne de la « perfection ». Aristote pense cette notion à partir de son analyse du corps civique comme ensemble d'individus engagés dans une lutte pour le pouvoir au nom d'intérêts qui, du moins dans les cités régies par une constitution qui n'est pas trop mauvaise, sont au moins partiellement justes. Dans l'exemple canonique de la polities, laquelle emprunte à la démocratie et à l'oligarchie, les démocrates ont raison d'exiger la liberté pour les citoyens, car il ne saurait y avoir de cité d'esclaves, et les oligarques ont raison de demander que la richesse des citoyens soit prise en compte dans l'attribution des pouvoirs dans la cité, car une cité pauvre ne pourra pas assurer à ses citoyens le loisir nécessaire à leur vie de citoyens. Il ne s'agit pas là d'une réalité strictement nécessaire, car il pourrait exister, et Aristote le mentionne plusieurs fois, un corps civique entièrement composé de citoyens complètement vertueux, mais d'une situation qui est suffisamment fréquente pour pouvoir être considérée comme naturelle.

Toutes les déclarations d'Aristote en faveur du « juste milieu » ou rejetant les extrêmes, qui ont servi de base au portrait de centriste modéré dénoncé plus haut, sont à comprendre comme liées à cette nature agonistique de la cité. Toute cité qui fonctionne effectivement comme une machine à créer de la vertu et, par là même, du bonheur

chez ses citoyens peut être considérée comme parfaite, quelle que soit sa forme constitutionnelle, laquelle dépend des conditions socio-historiques de la cité considérée. L'une des variables principales est le nombre de citoyens réellement vertueux dans le corps civique. Car Aristote n'entend pas refuser la citoyenneté aux hommes grecs, libres et semi-vertueux. S'il fallait sélectionner un texte absolument crucial dans *Les Politiques*, le choix pourrait peut-être se porter sur le chapitre 11 du livre III, déjà cité. Que l'on pense notamment à la comparaison de la cité avec la nourriture : une nourriture excellente en trop petite quantité ne pourrait suffire à nourrir le corps et il faut donc lui adjoindre une quantité conséquente de nourriture de second choix (c'est-à-dire qui n'est pas de nature excellente, mais qui n'est pas dépourvue de qualités nutritives) pour laquelle la nourriture excellente jouera le rôle d'une sorte de levain.

Un symptôme frappant de cette mutation de notre approche de la philosophie politique aristotélicienne se voit dans la transformation complète de notre approche de la *stasis*. Le livre publié par Esther Rogan en 2018 sur la question est nécessaire et suffisant pour prendre conscience de l'importance du retournement qui, en faisant de la *stasis*, jusqu'alors unanimement considérée comme la pire catastrophe pouvant affecter les cités (qu'on pense à Platon qui l'assimile au parricide), un instrument d'une possible amélioration des constitutions, oppose Aristote à tous les autres penseurs antiques. Possible amélioration, mais aussi possible détérioration, ce qui laisse au législateur un remarquable champ d'action. Esther Rogan a raison de reprocher à Nicole Loraux, qui n'est pourtant pas n'importe qui, d'être passée à côté de l'absolue originalité d'Aristote sur la question de la *stasis*. Bien que des différences d'interprétation, à vrai dire secondaires, nous séparent, non seulement Esther Rogan et moi mettons la *stasis* à sa juste place, mais nous partageons aussi la même vision structurelle de *Politiques*. Elle a en effet repris mon image d'un ouvrage, et donc d'une doctrine, qui marche sur deux jambes, normative et réaliste.

Ce recueil est constitué de six textes, quatre venant d'historiens de la philosophie antique et deux de juristes. Cette coexistence n'est pas pour rien dans le côté enrichissant de cet ensemble. Comme je

l'ai dit, tous m'ont donné envie de corriger et/ou de compléter mon *Excellence menacée*, mais hélas...

Pour ce qui est de trois des philosophes, Annick Jaulin, David Lefebvre et Esther Rogan, ma comparution devant eux est un amusant retournement de situation, puisque j'ai été membre de leurs jurys de thèse ou d'habilitation. René de Nicolaj appartient, quant à lui, à une génération trop nouvelle pour avoir partagé ce destin. Loin d'entreprendre de faire un compte rendu de chacun de ces textes, je me bornerai à des remarques sur quelques points qui m'ont particulièrement frappé, sans pour autant nécessairement concerner les aspects les plus importants de la philosophie politique d'Aristote.

Annick Jaulin et David Lefebvre, et lui plus qu'elle, m'ont débarrassé des derniers scrupules qui me restaient d'avoir eu recours à la notion foucaldienne d'archéologie pour comprendre en quoi consiste réellement ce que nous attribuons d'ordinaire à Aristote sous le nom de « science politique », qui serait donc un savoir politique qui ne consisterait ni dans la théorisation d'une pratique ni dans l'application d'une théorie. Scrupules dont ma réécriture de la conclusion de l'*Excellence menacée* porte la trace. De toute façon, si Dieu ou la nature me prête vie, j'ai l'intention de me pencher sur la notion aristotélicienne de « science pratique », un syntagme qui n'existe peut-être pas dans le corpus aristotélicien tel que nous l'avons, puisque la seule occurrence qui s'y trouve, dans le *Topiques*, est considérée par Jacques Brunschwig comme une correction ultérieure. Mais le fameux chapitre *Métaphysique* E, 1 oppose bien pensée (*dianoia*) théorétique et pensée pratique. En attendant, je dois avouer que l'approbation par un interprète de la « peinture » théorique de David Lefebvre de ma thèse selon laquelle la vie à la fois théorique, pratique, architectonique et autonome dont parle le livre VII des *Politiques* est celle du *philosophe politique* qui a pour tâche de former le législateur m'a fait grand plaisir. Cette lecture me semble, en effet, la seule capable de lever un peu le voile qui recouvre le début du livre VII des *Politiques*.

Quant à ce qui semble m'opposer à Annick Jaulin sur le statut des deux derniers livres des *Politiques*, on peut au moins réduire ce prétendu différend en disant que lorsque j'écris que ces deux livres sont « des parties largement non-politiques des *Politiques* », le mot

« largement » est de la plus grande importance. Car il est évidemment impossible que ces livres soient absolument apolitiques : parler des conditions matérielles nécessaires à l'existence d'une cité excellente, c'est encore parler de la cité. Mais Annick Jaulin m'accordera que les livres VII et VIII des *Politiques* ne spécifient pas quelle constitution devrait être choisie pour une cité. Pour ce qui est de la constitution droite issue du mélange de deux constitutions déviées, j'aurais dû développer plus complètement deux points. D'abord, en ne me contentant pas de rappeler que la doctrine du mélange se trouve déjà chez Platon, mais en considérant en détail les différences entre les approches platonicienne et aristotélicienne de cette question. Car elles diffèrent en tout point, dans les modalités de leur mise en œuvre aussi bien que dans leur but. Ensuite, mais c'est une idée qui s'est affermie en moi après la parution de *l'Excellence menacée*, il me semble que non seulement le mélange entre démocratie et oligarchie ne se fait pas toujours dans le bon sens, c'est-à-dire ne produit pas toujours une politie et peut donner le pire des régimes (en additionnant les vices de la démocratie à ceux de l'oligarchie), mais que c'est même là une sorte de tendance spontanée. Aller contre ce spontané, c'est le rôle du législateur qui trouve alors là un champ d'action extraordinairement important, comme je l'ai dit.

Le texte de René de Nicolaï va tout à fait dans le sens de ce que je pense. Oui, nous pouvons jusqu'à un certain point dialoguer politiquement avec Aristote, parce que, fondamentalement et en dépit de déclarations qui semblent prendre d'autres directions, il est, comme la majorité d'entre nous, convaincu que le régime dans lequel le plus de citoyens possible partagent le pouvoir est le pire à l'exception de tous les autres. Mais pour Aristote cette vocation à participer au pouvoir s'adresse à des hommes *libres* au sens aristotélicien, un sens parfaitement éclairé par René de Nicolaï, ce qui est loin d'être le cas chez nous aujourd'hui. Aristote s'est par avance moqué, dans le premier chapitre du livre III des *Politiques*, de la pratique de l'attribution de la citoyenneté qui est devenue la nôtre, à savoir par la naissance, et qui avait déjà cours à Athènes (s'il faut avoir ses deux parents athéniens pour avoir la citoyenneté athénienne, il faut qu'eux-mêmes, etc.). Être citoyen de naissance,

c'est ne pas être citoyen du tout au sens aristotélicien, c'est-à-dire politique.

Il est nécessaire, comme le dit René de Nicolaÿ, de penser ou, au moins, d'être capable de penser, pour être libre. Mais il faut préciser qu'il y a un côté *éthique* à cette faculté de penser. Prenons le cas des femmes libres, que je regrette d'avoir si peu considéré dans mon livre. On les appelle souvent « citoyennes », ce qu'Aristote fait aussi (cf. *Politiques* III, 2, 1275b33 ; 1278a28). Pour Aristote les femmes sont globalement inférieures aux hommes, comme la plupart des femelles, sont inférieures aux mâles de même espèce, mais pas toutes puisque l'*Histoire des animaux* nous dit que les ourses et les panthères femelles sont plus courageuses que leurs mâles, sans d'ailleurs esquisser la moindre explication de cet état de fait. Mais il n'y a nulle trace dans les textes d'Aristote que nous avons d'affirmations accréditant l'idée d'une infériorité *intellectuelle* des femmes. Peut-être a-t-il été impressionné par la présence de femmes à l'Académie, si toutefois il y en avait du temps où il y était élève. Dans un passage très difficile des *Politiques* (I,13,1260a12), Aristote écrit : « l'esclave est totalement dépourvu de la faculté de délibérer, la femme la possède, mais sans autorité (ἄμωρον) ». Si l'on se souvient que quelques lignes plus bas le texte dit que la différence entre le courage masculin et le courage féminin, c'est que le premier est « un courage de chef », le second « un courage de subordonné » (ἡ μὲν ἀρχικὴ ἀνδρεία ἡ δ' ὑπηρετικὴ, 1260a23), il me semble, mais je suis prêt à changer d'avis sur ce point, que cela signifie qu'un homme courageux a la possibilité de prendre les bonnes décisions engageant la conduite de subordonnés, dans un combat par exemple, alors qu'une femme sera dite courageuse si elle est capable de décider comment il faut au mieux obéir aux ordres de ses supérieurs. Le courage, qu'il soit masculin ou féminin, est une vertu éthique. Pour Aristote, l'infériorité des femmes est éthique.

Cela devrait recevoir l'assentiment de René de Nicolaÿ, qui distingue bien penser et délibérer, à ceci près que le texte de la *Métaphysique* sur lequel il s'appuie pour montrer qu'être libre, c'est penser n'inclut pas la délibération dans la pensée. On trouve dans le corpus aristotélicien quelques rares éléments qui pourraient permettre d'établir un pont entre les aspects théorique et pratique de la pensée selon Aristote. Je songe, par exemple, aux rapports qu'il établit entre les propriétés du sang de tel animal, humain ou non, et

ses performances intellectuelles, mais aussi entre les conditions climatiques et les qualités éthiques en même temps que les performances intellectuelles des habitants des différentes régions de la Terre (voir le fameux chapitre VII, 7 des *Politiques*). Il faut accorder à René de Nicolaÿ que, pour Aristote, et il faut ajouter « et bien d'autres et même presque tous les autres philosophes antiques », la vertu « est la seule chose qui ait une valeur intrinsèque pour les êtres humains ». Qu'on me permette, encore une fois, de faire des projets sans doute irréalisables : en même temps que le concept de « science pratique », j'aimerais rendre plus claire qu'elle ne me semble l'être chez les interprètes la différence entre vertu éthique et vertu théorétique. Mais j'aimerais aussi revenir à la question des femmes, car si elles ont le sang moins chaud que les hommes, cela n'entraîne-t-il pas nécessairement qu'elles soient moins « intelligentes » (cf. *Politiques* VII, 7, 1327b27 : les peuplades d'Asie, qui vivent dans les pays chauds, sont διανοητικὰ μὲν καὶ τεχνικὰ τὴν ψυχὴν, et *Parties des animaux* II, 2, 648a9 qui explique que les animaux au sang « chaud, subtil et pur » sont à la fois plus courageux et plus intelligents, ce qui, notons-le, réunit vertu intellectuelle et vertu éthique) ?

La présence active de juristes, qui ne sont pas, si l'on peut dire, « philosophes de profession » que j'ai mentionnée plus haut comme un acteur d'enrichissement de notre réflexion commune, nous a nécessairement mené-e-s à nous poser la question de savoir ce que le texte d'Aristote « dit » aux gens d'aujourd'hui. Une question que tout le monde adresse aux historiens de la philosophie, mais qu'eux-mêmes ne se posent pas vraiment. Une pudeur retient, en effet, la plupart des philosophes de reconnaître que ce qui motive en dernière instance leur travail, souvent énorme, sur les ouvrages du passé, c'est le pur plaisir du texte. Plaisir autoérotique et séparé du réel. Dans le domaine biologique, qui est celui qui, avec la politique, m'a le plus occupé chez Aristote, il faut bien reconnaître que les traités zoologiques aristotéliens ne servent à peu près, et même absolument, à rien aux biologistes d'aujourd'hui. Certes, j'ai soutenu plusieurs fois, en dernier lieu dans mes *Animaux dans le monde*,⁴ que

⁴ *Des animaux dans le monde. Cinq questions sur la biologie d'Aristote*, Paris, CNRS éditions, 2022.

contrairement à la physique au sens moderne du terme, laquelle demandait un complet recommencement sur de nouvelles bases (ce que Gaston Bachelard a appelé une « rupture épistémologique »), il y avait une continuité entre les biologies aristotélicienne et moderne du fait de leur communauté d'*objet*. Et que, de ce fait, Aristote appartient à l'histoire de la biologie, alors qu'il ne fait pas partie de celle de la physique. Mais si les textes d'Aristote sur les animaux avaient été perdus, la biologie moderne n'en aurait guère été affectée. Certes, j'ai rencontré des savants modernes qui prétendaient avoir trouvé chez Aristote une inspiration, voire des résultats théoriques qu'ils ont pu utiliser. Deux exemples me reviennent particulièrement en mémoire. Ernst Mayr, d'abord, qui a été à l'origine de la traduction anglaise de ma *Classification des animaux chez Aristote*, qui défendait, notamment contre la biologie mécaniste à l'époque dominante (et peut-être aujourd'hui moins dominante grâce à des gens comme lui) une biologie que l'on pourrait dire « de style » aristotélicien. René Thom, ensuite, avec qui j'ai beaucoup échangé et qui était devenu un ami, qui a pu prétendre (et, je crois, à juste titre) être un penseur aristotélicien, par exemple dans son traitement du continu. Mais j'estime qu'eux aussi auraient pu se passer d'Aristote et produire néanmoins les œuvres qu'ils ont produites. Thom peut-être un peu plus difficilement que les autres.

Ce que nos collègues juristes nous montrent d'abord, c'est qu'il n'en va pas tout à fait de même avec *Les Politiques*. Il y a, bien sûr, la distance astronomique qui sépare les « sciences » politiques aristotélicienne et moderne. Il faut, à ce propos, faire quelques remarques. Aristote a donc soutenu que la *polis* est la forme parfaite de la société humaine alors qu'il a assisté au naufrage de la cité grecque et en a même été le complice involontaire en ayant eu Alexandre le Grand pour élève. On peut comprendre que les analyses d'Aristote sur la cité, ou prenant en compte la cité, aient conservé une certaine pertinence jusqu'à la fin de l'Antiquité, alors même que l'empereur romain avait été investi du pouvoir absolu. Pour décrire cette permanence mentale, on peut parler d'une « cité rêvée » dans laquelle les Anciens ont vécu jusqu'au triomphe du christianisme. Le monde, en effet, a continué d'être divisé en cités, chacune avec sa constitution propre composée des magistratures idoines. L'empereur a continué de devoir rendre des comptes ou faire semblant d'en

rendre au Sénat qui est l'équivalent romain de l'assemblée des citoyens des cités grecques, le système judiciaire a continué à fonctionner en ignorant ou faisant semblant d'ignorer que le système *politique* qui lui servait de fondement avait disparu depuis plus de cinq siècles. Ainsi, au II^e siècle de l'ère chrétienne, dans *Les Métamorphoses* d'Apulée (aussi appelées *L'Âne d'or*), le seul roman latin qui nous soit parvenu intégralement, on trouve un récit (imaginaire ?) : dans « une petite cité », il s'agit de juger une meurtrière ; pour ce faire, les « Pères conscrits », expression qui désigne les sénateurs de la Rome républicaine, se réunissent dans la « Curie » et la séance se déroule, dit Apulée, « en prenant exemple sur la loi d'Athènes ». Le projet politique du christianisme, en revanche, était celui d'un empire chrétien, et non d'une collection de cités chrétiennes. Il y a alors un vrai effacement de la cité de la réalité sociale, puis, plus ou moins rapidement, mentale de l'époque. D'où, par exemple, la très intéressante expérience de celui qui lit les commentaires médiévaux des *Politiques*, celui de Thomas d'Aquin par exemple (qui ne va que jusqu'au chapitre 8 du livre III, le reste étant de Pierre d'Auvergne) : on entre dans le royaume du décalage, puisque le commentateur tente de faire fonctionner des réalités historiques qui ont complètement basculé derrière l'horizon temporel. Les mêmes questions se posent pour les philosophes arabes, mais les convergences et les décalages y sont plus difficiles à saisir, ne serait-ce que parce que *Les Politiques* n'ont pas été traduites en arabe.

Je me permets de rappeler que, dans *L'Excellence menacée*, j'ai osé avancer une hypothèse, qui n'a aucun appui textuel, selon laquelle, puisque Aristote semble avoir adhéré à la thèse soutenant que l'histoire humaine est un éternel recommencement scandé par des catastrophes géologiques qui obligent les êtres humains à repartir de zéro et à parcourir à nouveau l'histoire humaine, la fin de la cité à laquelle il a assisté n'était peut-être pour lui qu'une fin provisoire. En effet, les hommes, puisque c'est d'eux seuls dont il s'agit (les femmes ne participent pas au pouvoir politique), retrouveront un nombre infini de fois cette institution parfaite qu'est la cité gouvernée par une constitution droite. Si la cité est naturelle, ce qui est une thèse centrale des *Politiques*, on ne saurait supposer qu'elle puisse disparaître une fois pour toutes sans espoir de retour.

Je ferai donc avec les juristes ce que j'ai fait avec les historiens de la philosophie : je sélectionnerai, sans trop de justification, des points de doctrine aristotélicienne qui m'ont particulièrement intéressé parmi ceux qui ont été considérés dans les textes de ce recueil. Ces textes démontrent d'abord qu'il y a bel et bien un *usage* moderne des *Politiques*. Point partagé avec René de Nicolaÿ qui cite entre autres Hans Baron et, évidemment, Hannah Arendt. Comme le montre, par exemple, la riche communication de Jean-Marie Denquin, il ne faut pas tenter de faire servir le texte d'Aristote aux débats contemporains comme l'ont fait nos devanciers. Jean-Marie Denquin se livre à un examen du recueil de textes des *Politiques* proposé en 1950 par le constitutionnaliste et historien des constitutions que fut Marcel Prélôt, dont je me rappelle m'être moi-même servi, qui fait un usage anachronique du texte aristotélicien en postulant une communauté de sens entre les concepts aristotéliciens et les concepts modernes homonymes. Mais on peut éviter les écueils sur lesquels Prélôt s'est fracassé et Jean-Marie Denquin se livre à cette occasion à une remarquable analyse comparée de la notion de « politique ». Si l'on considère *Les Politiques* d'Aristote à la fois comme une production de leur temps et comme une partie signifiante de la philosophie aristotélicienne, il est utile et enrichissant de comparer les deux ensembles de sens de « politique », car entre les définitions des domaines du politique chez Aristote et dans les sociétés modernes « l'écart est grand, mais pas diamétral », comme le dit Jean-Marie Denquin. Nous allons voir un exemple de cela à propos de l'« amitié politique ».

À l'analyse de la *philia* aristotélicienne par Jérôme Casali, en effet, nul historien de la philosophie ne trouvera à redire, ni non plus à celle de la *philia* politique par le même auteur. Mais celui-ci dépasse le cadre de la simple explication de textes en reliant l'amitié politique d'Aristote à des situations modernes. Il en résulte un papier brillant et solide. J'examinerai ici deux points. Le premier est d'exégèse aristotélicienne et met en évidence un aspect de la *philia* qui n'a pas été assez pris en compte dans les diverses publications sur ce sujet, y compris dans les miennes. Le terme *philia* n'a pas le même spectre sémantique que le mot « amitié ». *Philia* désigne toute espèce d'attachement entre deux ou plusieurs personnes qui n'est pas une

forme de folie érotico-amoureuse, ce qui n'empêche pas des amis d'avoir parfois des liens très étroits : en temps de guerre, on donne sa vie pour son ami. Ainsi un voyage se passera bien si les gens qui voyagent ensemble ont des rapports de *philia*. Le champ sémantique de *philia* est si vaste, qu'Aristote en vient à en distinguer trois types différents, et même très différents. Il s'agit de renvoyer les types de *philia* à leur fondement. Si des co-voyageurs peuvent être dits *philoi*, c'est parce qu'ils ont un intérêt commun, arriver sains et saufs à bon port, alors que les compagnons de banquet ont une *philia* basée sur le plaisir. La forme la plus haute de l'amitié, qu'Aristote dit fondée sur la vertu, serait celle de Montaigne et La Boétie. Elle a lieu entre deux hommes (je doute qu'Aristote la croie possible entre ou avec des femmes), ou à peine plus, et c'est une situation de bienveillance et de générosité telles que je fais passer l'intérêt de mon ami avant le mien. Tout en maintenant l'essentiel des analyses que j'ai proposées de la *philia*, y compris dans l'*Excellence menacée*, le texte de Jérôme Casali me fait regretter de ne pas avoir poussé plus loin mes analyses. D'où ces quelques remarques.

Si, pour Aristote et d'une manière générale pour les Anciens, un ami donne sa vie pour son ami, ce n'est pas pour les raisons que nous attribuerions spontanément à un tel acte. Il nous paraît aujourd'hui inévitable qu'une telle conduite s'explique par la reconnaissance d'une valeur, peut-être infinie, en tout cas importante, à la vie de l'ami. C'est que, le voulions-nous ou non, pour les kantiens que nous sommes, la moralité d'un acte ou d'une intention, d'une part n'acquiert une valeur morale que dans son rapport à autrui (ou à autre chose : par exemple il y a des conduites morales, et donc des conduites immorales, envers la nature) et d'autre part repose sur le fait que nous traitons les autres comme des fins et non comme des moyens. Il n'en va pas de même pour les Anciens en général et Aristote en particulier. Michel Foucault, tout novice qu'il ait été en hellénisme, a bien montré dans les volumes consacrés à l'Antiquité de son *Histoire de la sexualité* que le sage antique ne commettra ni meurtre, ni viol, ni aucune autre action de ce genre, non pas parce qu'elles nous conduisent à traiter les autres comme des moyens de satisfaire nos désirs, mais parce qu'elles découlent d'une absence de maîtrise de nous-mêmes. Ainsi, à propos de la fidélité sexuelle qu'un homme doit à son épouse, cette fidélité relevant de la vertu de

modération (*sôphrosynê*), Foucault écrit : « ce n'est jamais vis-à-vis de sa femme, et dans le rapport qui les lie ensemble en tant qu'individus, que cette *sôphrosynê* est nécessaire. L'époux se la doit à lui-même, dans la mesure où le fait d'être marié l'introduit dans un jeu particulier de devoirs ou d'exigences où il y va de sa réputation, de sa fortune, de son rapport aux autres, de son prestige dans la cité, de sa volonté de mener une existence belle et bonne »⁵. Une « existence belle et bonne », c'est une vie menée en suivant la vertu, le but de toute la philosophie éthique de l'Antiquité.

En fait, et j'ai essayé de le montrer dans l'*Excellence menacée*, le fameux chapitre X, 4 de l'*Éthique à Nicomaque* critique ceux qui considèrent la *philia* comme un sentiment purement altruiste. Pour Aristote, comme pour tous ou la plupart des Anciens, l'amitié n'est pas ce qu'est, certainement pour nous et peut-être pour eux, l'amour, un sentiment qui nous pousse hors de nous-mêmes en sublimant nos pulsions : la *philia* est une projection sur notre ami des sentiments que nous éprouvons envers nous-mêmes. On aime son ami de manière vertueuse parce qu'on s'aime soi-même. On est alors aux antipodes de la conception christiano-kantienne de la relation éthique avec autrui. De ce point de vue, j'ai toujours été étonné que le « aime ton prochain comme toi-même », qui est fort bien à sa place dans l'Ancien Testament (*Lévitique*, 19, 18), ait souvent été considéré comme le fin mot de la morale chrétienne. Le passage du Lévitique montre que la position qu'il reflète n'est pas spécifiquement gréco-romaine, mais indique surtout l'importance de la « coupure » mentale opérée par le christianisme. Avec son ami, le sage antique continue de faire ce qu'il aime faire par-dessus tout, vivre en compagnie de lui-même. À l'inverse, les méchants sont méchants parce qu'ils ne s'aiment pas eux-mêmes : « les méchants cherchent à passer leurs journées avec d'autres gens, mais ils se fuient eux-mêmes, car seuls en face d'eux-mêmes ils se rappellent beaucoup d'actions qui les accablent et ils prévoient qu'ils vont en commettre d'autres » (*Éthique à Nicomaque* IX, 4, 1166b13). Cette conception autocentrée de la *philia* s'applique aussi à ses formes inférieures, les *philiai* fondées sur l'intérêt et le plaisir : je me conduirai avec mon ami comme j'aimerais

⁵ *L'usage des plaisirs*, Paris Gallimard, 1984, p. 202.

qu'il se conduise avec moi. Voilà donc un aspect de la morale antique qui l'éloigne considérablement de nos façons de penser.

Le second point, quant à lui, est l'objet d'une réflexion plus personnelle de la part de Jérôme Casali, mais n'est pas sans conséquence sur notre lecture d'Aristote. Par le rapprochement qu'il fait entre la *philia* politique d'Aristote et la concorde civile, la paix sociale et le « vivre ensemble » des sociétés modernes, Jérôme Casali nous montre une continuité d'une nature originale entre *Les Politiques* et nous. Non pas une continuité qui s'appuierait sur une identité d'objet, comme c'est le cas pour la science des vivants, mais sur une mise en œuvre de moyens différents pour atteindre un but, sinon identique, du moins analogue. Toute société, en effet, a grand avantage à ce que ses membres, du moins ceux qui appartiennent au corps civique, ne soient pas en guerre les uns contre les autres. Ce qui interroge, comme l'on dit aujourd'hui, c'est qu'Aristote décrive cette nécessaire concorde entre les citoyens en termes d'*amitié*. Toutes les ébauches contemporaines de théorisations de la concorde civile, qui ne sont pas très nombreuses, font pâle figure face à l'extraordinaire doctrine aristotélécienne de la *philia*.

D'où une subversion de la vertu éthico-politique grecque cardinale, la justice, par la *philia*. Et cela vaut pour tous les types d'amitié : même dans une soirée entre compagnons de beuverie, on acceptera, au nom de l'amitié, que son voisin ait plus de vin que soi en contravention de la juste répartition (« Les copains d'abord »). C'est évidemment au niveau de la politique, qui est, comme le dit l'*Éthique à Nicomaque*, la science architectonique dans l'ordre pratique, que ce « dépassement » de la justice par la *philia* est intéressant en ce que, la *philia* permet que les citoyens renoncent à certains de leurs droits au nom des liens d'amitié qu'ils entretiennent avec leurs concitoyens, ce qui semblerait pouvoir donner au lien social une force extraordinaire. D'où la tentation à laquelle n'ont pas su résister d'excellents commentateurs, John Cooper par exemple, de considérer la *philia* politique comme la *philia* parfaite. Et on comprend la racine de leur erreur. À partir de deux prémisses vraies, (i) « le politique est l'instance déterminante de la vie humaine » et (ii) « il existe une *philia* politique », ils ont tiré la conclusion que la *philia* politique était effectivement la forme suprême de la *philia*. Or Aristote précise bien que la *philia* politique appartient au type de *philia*

fondée *sur l'utilité* ; on ne sera pas porté à faire de grands sacrifices dans l'intérêt de gens qui nous sont unis par des relations d'utilité, moins grands en tout cas que ceux qu'on consentira pour son ami intime unique. Une autre raison pour laquelle l'amitié politique ne peut pas être l'amitié parfaite fondée sur la vertu, c'est qu'elle implique de nombreuses personnes, alors que la *philia* fondée sur la vertu se joue ordinairement entre deux hommes, éventuellement un petit nombre.

J'ai l'impression que Jérôme Casali n'est pas hostile à mon interprétation de l'amitié politique comme ruse idéologique des classes dominantes. Je ne suis pas sûr, en revanche, de partager le point de vue de Valentin Gazagne-Jammes, cité par Casali, selon lequel le « vivre ensemble », qui serait l'une des figures modernes de la *philia* politique, « a pour finalité d'assurer l'unité de la société contre les actes nuisibles qui promettent son délitement ». Dans la cité, les actes nuisibles à la société, d'où qu'ils viennent, tombent sous le coup de la loi, c'est-à-dire relèvent de la vertu de justice et c'est donc la vertu de justice, à travers le système judiciaire, et non la *philia* qui en garde les cités. Quand Jérôme Casali donne comme exemple de la pratique du « vivre ensemble » le fait que les perdants d'une élection en acceptent le résultat, je pense qu'il donne un bon exemple de ce qui me semble être la position de Valentin Gazagne-Jammes, mais en aucun cas de *philia* politique aristotélicienne. Accepter le résultat d'une élection, c'est strictement se tenir dans les limites de la loi, c'est-à-dire de la justice. Quand Donald Trump, en 2021, tente de tricher à l'élection présidentielle américaine, il viole la loi et non la *philia*. J'espère que considérer l'acceptation des résultats des élections comme un exemple de *philia* politique est du Gazagne-Jammes et non du Jérôme Casali. Je rappellerai ici une petite remarque faite en passant par Esther Rogan dans son papier : Aristote ne traite jamais de la *philia* et de la *stasis* ensemble.

Voici donc, jetées en vrac, les quelques idées qui me sont venues en lisant ces six textes. Quand, en 2017, j'ai eu « bouclé » *l'Excellence menacée* et, plus tard, pris connaissance de quelques publications remarquables sur la politique aristotélicienne (notamment, mais pas seulement, parmi ceux auxquels j'ai eu directement accès, le livre d'Esther Rogan paru en 2018 et la thèse, non encore publiée, de

Timothée Gautier soutenue en 2022, ainsi que la plupart des communications présentées dans les colloques bordelais mentionnés plus haut, pour m'en tenir aux publications en français, car les livres et articles sur la pensée politique d'Aristote parus en anglais sont très nombreux), j'ai eu l'impression que presque tout avait été dit sur ce sujet et qu'il faudrait longtemps pour ajouter des chapitres à ceux qui existent déjà. J'en suis aujourd'hui beaucoup moins sûr, ce qui est plutôt rassurant.

SOMMAIRE

<i>Des excellences politiques</i>	3
Annick JAULIN	

<i>Pierre Pellegrin et la théorie politique</i>	13
David LEFEBVRE	

I. La philosophie politique aristotélicienne : une science pratique	13
II. <i>Politiques</i> , VII et VIII : des livres « pré-politiques »	15
III. La <i>theôria politikè</i> en <i>Politiques</i> , VII, 2.....	16
IV. Le philosophe et le politique	19

<i>L'« amitié politique » chez Aristote : de l'indulgence des créanciers à la fiction constitutionnelle</i>	23
Jérôme CASALI	

I. L'amitié horizontale dans la cité : un dépassement du droit par l'indulgence des créanciers	26
A. La rigueur de la justice dépassée par la souplesse de l'amitié.....	26
B. Le difficile dépassement du droit dans la cité	29
II. L'amitié verticale entre citoyens : une concorde appuyée par une fiction constitutionnelle	31
A. La précarité inhérente à la concorde politique.....	31
B. Une fiction constitutionnelle visant à prévenir la sédition	34

La participation politique est-elle un bien naturel ?37
René de NICOLAY

 I. La liberté chez Aristote.....38
 A. Être libre, c’est être une fin en soi.....38
 B. Être libre, c’est être capable de penser39
 II. La liberté politique chez Aristote.....40
 A. Le gouvernement politique s’exerce dans l’intérêt des
 gouvernés41
 B. Le gouvernement politique : un gouvernement par tous ?
 43
 Conclusion : Aristote et les limites de la liberté de
 participation45

*« Marcher sur [ses] deux jambes, la normative et la réaliste » : la politique
d’Aristote, une approche complexe.....47*
Esther ROGAN

Aristote et la politique moderne.....63
Jean-Marie DENQUIN

Postambule.....83
Pierre PELLEGRIN