

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

LECTURES DE... N° 17 :

*L'EXCELLENCE MENACEE,
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, avec le soutien de l'Institut de Recherche Juridique de la Sorbonne, textes mis en ligne le 20 janvier 2026.

Pour citer cet article : Pierre Pellegrin, « Postambule », *Revue d'histoire des Facultés de droit*, 2026, Hors série *Lectures de...* n° 17 : *L'excellence menacée, sur la philosophie politique d'Aristote* (Classiques Garnier, 2017) de Pierre Pellegrin, p. ???

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>

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 aristotélicienne, 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 aristotéliens 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 kantien^s 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.