

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 cet article : Esther Rogan, « “Marcher sur [ses] deux jambes, la normative et la réaliste” : la politique d'Aristote, une approche complexe », *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, p. 47-62.

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>

**« 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 s'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 (*eídei 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 poiēn 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 ποιῆν διάστασιν. μεγίστη μὲν οὖν ἴσως διάστασις ἀρετῇ καὶ μοχθηρίᾳ, εἴτα πλοῦτος καὶ πενία, καὶ οὕτως δὴ ἑτέρα 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 Endème*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 (*philiás kai koinónias politikês*). Car la communauté est amicale (*hē gār koinōnía 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 Endème*, 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 (*mésón*) 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 *mésón* 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 *mésôi*, 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 *mésôi* 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 *mésoi*, 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 *mésoi*, 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 *mésoi* 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 *mésoi* 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 *mésoi* 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 Théràmène, 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 *mésot* 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 *mésot* 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 *mésot* 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 φίλια, οἷον πένης πλουσίῳ, ἀμαθὴς εἰδότη· οὗ γὰρ τυγχάνει τις ἐνδεὲς ὢν, τούτου 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 *mésos*, 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 *mésos* 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 *mésos*, 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.

adhèreront 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 *mésos*, 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.