

INTRODUCTION

Le présent volume rassemble des contributions issues de trois journées d'études sur les *Politiques* d'Aristote qui se sont tenues à l'Université Michel de Montaigne Bordeaux 3 dans le cadre des activités du Centre de Recherches Philosophiques sur la Nature (Crephinat). Son titre synthétise les intitulés de ces rencontres : « Naturalité des relations domestiques dans les *Politiques* d'Aristote » (14 avril 2005), « Nature et régimes » (le 24 novembre 2006) et « Nature et éducation » (le 4 mai 2007). Les *Politiques* y sont abordées à partir des thèmes de recherches qui ont été privilégiés. L'ensemble ne prétend pas traiter exhaustivement de ces thématiques ni les articuler entre elles de façon systématique. Il offre au public huit études qui éclairent chacune la politique d'Aristote à partir d'un problème particulier touchant la famille, les régimes ou l'éducation.

Comme l'a encore récemment montré Brendan Nagle dans son beau livre *The Household as the Foundation of Aristotle's Polis* (Cambridge, Cambridge University Press, 2006), Aristote accorde une importance fondamentale à la famille. Cette importance tient notamment au fait que les structures de la cité se retrouvent dans celles des relations familiales, qui se diversifient selon les mêmes formes que les régimes traditionnels (ou leurs déviations) : le commandement paternel est « royal », celui du mari sur son épouse, aristocratique, tandis que la communauté des frères est de type timocratique. Claudio VELOSO (« La relation entre les liens familiaux et les constitutions politiques ») analyse le célèbre passage de l'*Éthique à Nicomaque* qui affirme que la famille donne à percevoir « des similitudes et comme des modèles » des différentes formes de constitution. Il précise ce qu'il faut entendre par *homoiôma* et *paradeigma* et développe les interactions complexes existant entre la communauté familiale et la communauté politique.

* Université Michel de Montaigne/LNS/IUF.

Si les liens familiaux livrent un « modèle » des relations politiques propres aux différents régimes, ils n'en sont pas moins fondamentalement distincts. À la différence de Platon, qui entendait conférer à la cité l'unité d'une famille, Aristote établit une nette différence entre l'« amitié » familiale et l'amitié politique, comme le montre Jérôme WILGAUX (« De la naturalité des relations de parenté : inceste et échange matrimonial dans les *Politiques* d'Aristote »). L'auteur rappelle tout d'abord qu'à partir du début de notre ère, les prohibitions matrimoniales se sont étendues, sous l'influence de l'Église : les mariages entre cousins germains, qui étaient fréquents au premier siècle, deviennent soumis à l'octroi d'une dispense. La réflexion de Thomas d'Aquin sur l'inceste, dans la *Somme théologique*, atteste une rupture avec les usages anciens du mot. Ses arguments en faveur de la prohibition des unions entre parents ne reprennent pas moins des vues anciennes. L'un d'entre eux, attribué à Aristote, consiste à dire que, s'il devenait conjugal, l'amour éprouvé pour une personne du même sang serait trop fort. Il trouve sa source dans les chapitres 2 à 4 du livre II des *Politiques*, où Aristote critique l'idée platonicienne selon laquelle le législateur doit rechercher l'unité maximale de la cité et transformer dans ce but la cité en une seule et grande famille. À ses yeux, les mariages ne sauraient réaliser une « fusion » des citoyens. Les deux formes d'association sont dissemblables. L'affection portée par les parents à leurs enfants est notamment présentée comme étant incompatible avec les relations amoureuses. C'est cette opposition que Thomas reprend en la généralisant de façon qu'elle légitime désormais la prohibition des mariages entre cousins germains.

La relative discontinuité entre la famille et la cité conduit à se demander dans quelle mesure la communauté politique est naturelle. Partant de l'opposition habituellement établie entre le naturalisme aristotélicien et l'artificialisme des théoriciens modernes du pacte social, Jean TERREL (« *Phusis* et *nomos* : Aristote est-il naturaliste ? ») précise en quel sens exact Aristote était naturaliste. Pour répondre à cette question, il analyse les différents contextes dans lesquels le Philosophe rencontre la distinction entre *phusis* et *nomos*. Utilisée à des fins très diverses, cette distinction apparaît chez les Sophistes, qui s'en servent pour montrer l'importance de l'institué, au détriment du naturel ; elle intervient lorsqu'il s'agit de distinguer divers types de communautés : la famille d'une part et d'autre part le dème, la tribu et la cité elle-même, dont on se demande alors comment elle peut être naturelle sans pourtant être un prolongement de la famille ; la distinction est enfin invoquée dans le débat sur le caractère institué ou naturel de l'esclavage. Face à ces trois problèmes, Aristote met en évidence à la fois l'importance et les limites de la « capacité instituante » de l'homme. En réponse tout d'abord au relativisme sophistique, il montre comment cette capacité permet

aux hommes de créer, en l'absence de critère naturel fiable, un régime et des lois ordonnés au bien vivre. Dans quelle mesure la communauté politique demeure-t-elle cependant une réalité naturelle ? Le jeu de l'opposition entre l'institué et le naturel montre deuxièmement que les cités sont des créations humaines, qui présentent toujours une grande part d'indétermination et un écart par rapport à ce qui serait pleinement naturel. Enfin, si la capacité instituante de l'homme est créatrice de l'isonomie et de l'égalité, elle rencontre par ailleurs un certain nombre d'inégalités naturelles irréductibles, comme l'inégalité entre les prétendus maîtres et les prétendus esclaves par nature, qui limitent comme de l'extérieur son pouvoir.

La cité instituée se définit, dans son identité même, par sa constitution (cf. *Pol.*, III, 3, 1276b1 sq). Celle-ci est « un certain ordre institué entre les gens qui habitent la cité » (III, 1, 1274b38 ; tr. P. Pellegrin). Cet ordre, qui consiste en une répartition des pouvoirs (III, 6, 1278b8-10), vise l'intérêt commun suprême, à savoir le bonheur. Cependant, écrit plaisamment Aristote, « *les peuples partant chacun à la chasse au bonheur d'une manière différente et avec des moyens différents, ils créent les divers modes de vie et les diverses constitutions* » (VII, 8, 1328a41-b2). La royauté fait l'objet d'une étude particulière par Valéry LAURAND (« Nature de la royauté dans les *Politiques* d'Aristote »). L'auteur se demande dans quelle mesure le roi est un politique. L'examen du livre III des *Politiques* l'amène à soutenir la thèse selon laquelle chez Aristote la royauté est en fait un pouvoir qui est soit « supra-politique » soit « infra-politique ». Un individu qui posséderait une excellence qui soit sans commune mesure avec celle des autres ne saurait être soumis à la loi, car il serait lui-même une loi (III, 13, 1284a3-15). Cet homme semblable à un dieu parmi les hommes mériterait d'être roi dans sa cité. Pourtant, loin d'être au-dessus de toute loi, son pouvoir paraît toujours se ramener au gouvernement de la loi, dans la mesure où le roi se lie à sa propre loi et où il s'entoure de nombreux magistrats qui tendent à transformer le régime en une aristocratie. Ramenée à une « coquille vide », la royauté peut être décrite, en III, 14, 1285b29-33, comme relevant de l'économie domestique.

L'importance décisive de la constitution, du point de vue politique, est affirmée par ce que Pierre-Marie MOREL (« Le meilleur et le convenable. Loi et constitution dans les *Politiques* d'Aristote ») nomme le « Principe de conformité constitutionnelle » des lois. En vertu de ce principe fondamental, qui est clairement énoncé en *Pol.*, III, 11, 1282b1-13 et en IV, 1, 1289a10-15, les lois doivent s'ajuster à la constitution, de façon à assurer dans leurs dispositions mêmes la sauvegarde du régime. L'auteur montre que ce principe de conformité s'exprime par l'idée de convenance, exprimée en grec par le verbe *harmottein* et que l'usage politique de ce verbe est une innovation de la part d'Aristote et non pas la reprise d'une tournure platonicienne, comme on

aurait pu le penser. Le cœur de l'article consiste en une lecture attentive d'un texte difficile et controversé, *Pol*, IV, 1, 1288b10-39, sur la science qui permet d'instituer ou de réformer les constitutions. Ce passage précise en quoi l'art de la législation relève en un mot d'une politique de l'« ajustement ». Il indique que la fonction du politique n'est pas de construire un modèle abstrait de cité idéale, mais d'adapter ce qu'il sait de l'excellence politique et des constitutions en général à ce qu'il constate dans les faits.

Au livre VII, Aristote adopte cependant une autre perspective, puisqu'il se donne pour objet « la meilleure constitution » et qu'il en établit les conditions de possibilité. David LEFEBVRE (« La puissance du *thumos* en *Politiques*, VII, 7 ») montre quelle « mésologie » permet, au chapitre 7, de déterminer le naturel des citoyens qui doivent peupler la cité qu'Aristote appelle de ses « vœux ». Son raisonnement consiste à établir une correspondance entre des régions du monde, des climats, des naturels éthiques et des modes d'organisation politique. Situés entre la région froide des peuples du nord, qui sont pleins de cœur (*thumos*) et rétifs à toute organisation politique, et d'autre part la région chaude de l'Asie, où les hommes sont doués d'intelligence (*dianoia*) et serviles, les Grecs, qui jouissent d'un climat tempéré, sont dotés du bon mélange de *thumos* et de *dianoia* qui devra composer le naturel des citoyens de la cité la meilleure. L'intérêt du chapitre 7 réside dans le rôle complexe qu'Aristote fait jouer, à l'intérieur de ce mélange idéal, au *thumos*. En effet, tout en désignant l'irascibilité, l'ardeur, le courage, la combativité, etc., le *thumos* aristotélicien se voit en outre attribuer la disposition à aimer. Renouant avec une tradition pré-platonicienne et non-philosophique, Aristote revient à un *thumos* plus complet que celui de Platon. Grâce à cette « extension » de ses attributs au *philein*, le *thumos* devient « la puissance psychique politique par excellence », puisque c'est lui qui assure l'égalité et l'amitié entre les citoyens de la cité la meilleure. Si la critique de Platon est « la principale clé de ce chapitre », ce dernier est une invitation à relire le célèbre passage de la *République* sur le naturel des gardiens (II, 374d-375e) et à voir en quoi Aristote critique ou simplifie l'analyse platonicienne. La dernière partie de l'article est consacrée au « signe » qui doit justifier l'attribution au *thumos* de l'amour, à savoir l'allégation que la colère est d'autant plus forte que l'on a aimé davantage ceux contre lesquels on se met en colère, dans la mesure où leur injustice nous frustre du bienfait que nous semblions être en droit d'attendre d'eux.

S'interrogeant également sur les rapports qu'Aristote entretient avec Platon dans son analyse de l'*aristè politeia*, Sylvain ROUX (« Les conditions de la meilleure constitution dans le livre VII des *Politiques* : Aristote critique de Platon ») montre que le livre VII des *Politiques*, loin de témoigner d'une période idéaliste de la pensée politique d'Aristote (comme l'avait supposé Jaeger), est

cohérent avec les livres dits « réalistes » (IV-VI). Si l'on trouve chez Platon et chez Aristote des thèmes communs (recherche d'une constitution idéale ou d'une « cité selon nos vœux », condamnation de l'innovation en politique, etc.), il existe entre les deux auteurs une différence fondamentale, qui réside « dans la manière dont les conditions de la meilleure condition sont recherchées ». Au livre II, Aristote a critiqué le « communisme » de la *République* en montrant qu'il trouvait sa raison d'être dans un but « irréalisable », à savoir l'unité absolue, qui en fait provoque la perte de cette multiplicité ordonnée qu'est la cité. Les critiques éparses adressées à Platon au livre VII se ramènent, elles aussi, à un reproche unique, celui d'avoir pris à tort la constitution spartiate comme modèle politique et d'avoir de ce fait assigné pour but à la législation « la domination et la guerre » (VII, 14, 1333b13-14). Ainsi Aristote reproche-t-il à Platon d'avoir soutenu que les gardiens de la cité devaient se montrer farouches envers les inconnus (VII, 7, 1327b38-40), ou d'avoir préconisé l'absence de remparts, afin que les citoyens restent sur le qui-vive et soient ainsi contraints de cultiver leur courage (VII, 11, 1331a7-10). Pour Aristote, les conditions de la meilleure constitution doivent être déterminées en fonction d'un autre critère : l'autarcie. Le dépassement du platonisme est donc net sur ce point : dans le livre VII, la problématique platonicienne des conditions de la meilleure cité est reprise à la lumière du principe selon lequel la fin de la constitution réside dans l'autarcie et non dans l'unité.

Le territoire « le plus autarcique » sera « le meilleur » pour une cité ; « il doit être tel », écrit Aristote, « que ceux qui l'habitent puissent mener une vie de loisir comme des hommes libres qui soient en même temps tempérants » (VII, 5, 1326b27-32). Thomas BÉNATOUÏL (« Choisir le labeur en vue du loisir »... ») analyse le chapitre 14 du livre VII, où Aristote, réfléchissant à la façon dont l'éducation doit préparer les futurs citoyens à remplir les fonctions qui leur sont attribuées par la constitution, en vient à déclarer : « *Il faut choisir la guerre pour la paix, l'absence de loisir pour le loisir, les actions nécessaires et utiles en vue de celles qui sont nobles* » (1333a35-36). Cette étude, qui complète les deux articles classiques de Solmsen et de Paul Demont sur la *scholè* dans les *Politiques*, vise essentiellement à montrer l'« unité organique forte » du chapitre 14. Celle-ci se comprend à partir des considérations initiales sur les rôles de gouvernés et de gouvernants que les citoyens joueront tour à tour dans la cité, et auxquels l'éducation les prépare. Dans la mesure où, pour bien gouverner, il faut d'abord avoir été gouverné, il existe entre ces deux rôles une « relation de conditionné à condition », qui est aussi une « relation pédagogique » et une « relation d'alternance ». La relation entre les rôles de gouverné et de gouvernant se retrouve analogiquement entre les parties de l'âme qu'Aristote distingue ensuite sans transition, puis entre les phases de la vie et les actions qui s'y déroulent (guerre, paix, labeur, loisir). Dans

ces trois domaines, une même relation hiérarchique entre différents termes justifie que l'on fasse le même type de choix. Les correspondances assez précises que l'on peut établir terme à terme permettent de mieux comprendre la relation téléologique existant entre absence de loisir et loisir, guerre et paix.

En définitive, les études ici rassemblées ravivent des interrogations majeures au sujet des *Politiques*, qu'il s'agisse de la signification de la référence à la nature, de la relation entre Aristote et Platon, des liens qui unissent la politique, l'éthique et la psychologie aristotéliennes ou de la conciliation dans cette œuvre de l'idéalisme et du réalisme.

Pierre PELLEGRIN, auteur de la dernière traduction française des *Politiques* et spécialiste renommé d'Aristote, a rédigé la Préface de ce volume. Nous le remercions vivement de cette précieuse contribution.