

# L'ANTHROPOLOGIE POLITIQUE D'ARISTOTE<sup>1</sup>

## ABSTRACT

My paper examines a number of questions arising from Aristotle's definition of man as a political animal. Is the term "political" exclusive to humans? When affirmed of animals is it to be understood literally or metaphorically? Is the definition biological, rational, or metaphysical? In what sense may the polis be described as natural, if it does not conform to Aristotle's definition of *φύσις*? How may the primacy of the state be reconciled with the fact that the citizen is somehow independent, with autonomous activities and an individual purpose?

Aristotle offers two distinct explanations to establish that man is by nature a political animal, and the polis a natural entity. The first is a detailed description and empirical narrative of the genesis of the polis: how it arose, and the evident purpose which it exists to serve. The second is a short, theoretical, compacted explanation of man as a political animal, based on his possession of logos. While there is no logical entailment between the two arguments, there is a necessary material connection. The concept "political" refers properly to man as an animal living in political partnership and community; uniquely endowed with logos, he alone shares with his fellow humans the common and universal values upon which society is based. The term "political" is used in a secondary and metaphorical sense of those gregarious animals that collaborate in a common task. Against a widespread interpretation (e.g. Kullmann and Labarrière), I argue that Aristotle's definition of man as political animal is not biological, but rational and metaphysical.

Aristote conclut l'*Éthique à Nicomaque*, en annonçant son traité sur la politique (περὶ πολιτείας). Il explique que c'est seulement ainsi que sa «philosophie des affaires humaines» (ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία) sera complète<sup>2</sup>. La transition de l'*Éthique* à la *Politique* est naturelle et essentielle puisque c'est seulement au sein de la communauté politique que l'homme atteint le bonheur et l'accomplissement. La *Politique* commence par l'affirmation selon laquelle la cité ou la communauté politique (ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινωμία ἢ πολιτικὴ) visent le bien suprême de l'homme<sup>3</sup>.

---

1. Je remercie chaleureusement Charlotte Murgier qui a relu la présente traduction, ainsi que Jean-Louis Labarrière, pour son soutien, si précieux, et pour nos conversations, si fécondes.

2. Voir *EN X 9*, 1191 b 12-15.

3. *Pol. I 1*, 1252 a1-7.

Si toutes les associations visent à quelque bien, l'association politique est primordiale. Aristote confirme cette priorité en décrivant l'homme comme un animal politique. Dans le présent article<sup>4</sup>, je tiens à examiner un certain nombre de questions interdépendantes découlant de cette description<sup>5</sup>. Le terme «politique» est-il propre à l'homme, et n'est-il attribué que métaphoriquement aux animaux? Ou la définition d'Aristote se réfère-t-elle à une caractéristique zoologique élémentaire, commune aux membres d'espèces grégaires qui collaborent à une tâche commune? En quel sens la cité peut-elle être décrite comme naturelle si elle ne correspond pas à la définition qu'Aristote donne de ce que doit être une nature (φύσις)? Comment concilier la primauté de la cité avec le fait que le citoyen est en quelque sorte indépendant, avec des activités autonomes et une finalité particulière?

### L'origine de la cité

Au début de la *Politique*, Aristote a pour but d'établir que l'homme est par nature un animal politique, et que la cité est, en conséquence, une entité naturelle. Il propose ce qui semble constituer deux explications distinctes. La première consiste en une description détaillée et un récit empirique de la genèse de la cité – comment elle est apparue, et de la finalité évidente que son existence doit remplir. La deuxième est une explication théorique condensée de l'homme comme animal politique, fondée sur sa possession du *logos*. Je reviendrai plus loin sur la relation entre ces deux arguments. Pour l'instant, notons que, dans le premier, Aristote semble s'efforcer de mettre l'accent sur le fait que la cité existe par nature (κατὰ φύσιν, φύσει); le second argument est lui-même une réflexion sur la nature humaine<sup>6</sup>.

Aristote suggère que la meilleure façon d'enquêter sur les choses consiste à voir comment elles se sont développées (φυόμενα) depuis le début<sup>7</sup>. Il explique que la première association naturelle de l'homme est la famille ou le

4. La similitude de mon titre avec l'excellent chapitre de Otfried Hoffe's «Aristoteles Politische Anthropologie» est une coïncidence: voir O. HOFFE (éd.), *Aristoteles Politik*, Berlin, Akademie Verlag, 2001, pp. 21-35. Les citations de la *Politique* et de l'*Éthique à Nicomaque* sont tirées du site web du Projet Perseus.

5. Bien que j'utilise les termes «description» et «définition» de façon interchangeable, il ne faut pas considérer qu'Aristote offre ici une définition stricte. Voir ci-dessous.

6. Se référant à *Pol. I* 1, 1252b27-1253a38, Alasdair MACINTYRE remarque: «Il s'agit d'un passage dont l'importance pour l'interprétation de tout ce qu'Aristote a écrit sur la vie humaine ne peut être sous-estimée, et il est particulièrement crucial pour la compréhension de ses thèses concernant la justice, le raisonnement pratique, et leur relation»: *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, Univ. of Notre Dame, 1988, pp. 96-7.

7. *Pol. I*, 1, 1252 a 24-5: ἐξ ἀρχῆς τὰ πράγματα φυόμενα βλέπειεν. Aristote adopte une approche différente dans *Les parties des animaux I*, 1, 640 a 10-640 b 4.

foyer: «une union de ceux qui ne peuvent pas exister sans l'autre»<sup>8</sup>. Il s'agit de l'union entre le mâle et la femelle, qui existe pour la perpétuation de la race humaine, motivée par le désir – commun à tous les êtres vivants – de laisser derrière soi un autre être de même espèce. Il intègre également la relation entre maître et esclave, ancrée dans leur besoin commun de sécurité; celui qui envisage les moyens de défense est un chef naturel, celui qui les fournit est un sujet naturel. Aristote définit la famille comme «la communauté naturelle constituée en vue de la vie de tous les jours»<sup>9</sup>.

Aristote poursuit en expliquant que les familles à leur tour s'unissent pour former un village, une association qui vise à quelque chose de plus que la simple satisfaction des besoins quotidiens<sup>10</sup>. Enfin, lorsque plusieurs villages se fondent en une communauté autosuffisante, ils constituent une cité. Aristote note: «Par conséquent une cité première est nécessairement celle qui est formée d'un nombre de gens qui est le nombre minimum pour <atteindre> l'autarcie en vue de la vie heureuse qui convient à la communauté politique»<sup>11</sup>. Il existe une hiérarchie graduelle dans les buts respectifs de la famille, du village et de la cité, répondant de façon croissante aux besoins du citoyen, depuis les nécessités quotidiennes jusqu'à l'accomplissement de la vie bonne. Aristote souligne que les trois associations – famille, village, cité – se réalisent conformément à la nature (κατὰ φύσιν). La cité est naturelle parce qu'elle dérive de la famille et du village, qui naissent de la dépendance essentielle et immédiate qu'éprouve le citoyen à l'égard de la coopération humaine.

Dans ses œuvres éthiques Aristote ajoute de précieuses remarques concernant le rôle social ou politique de la famille. Dans *l'Éthique à Nicomaque*, il fait remarquer que l'amour du mari et de la femme existe par nature (κατὰ φύσιν), car «l'homme est un être naturellement enclin à former un couple, plus même qu'à former une société politique dans la mesure où la famille est quelque chose d'antérieur à la cité et de plus nécessaire qu'elle»<sup>12</sup>. Il sou-

8. *Pol.* I, 1, 1252 a 26-27: ἀνάγκη δὴ πρῶτον συνδυάζεσθαι τοὺς ἄνευ ἀλλήλων μὴ δυναμένους εἶναι. Sauf indication contraire, les textes de la *Politique* sont cités dans la traduction de P. PELLEGRIN, *Aristote. Les Politiques*, Paris, Flammarion, 1990.

9. *Pol.* I, 1, 1252 b 12-14: ἡ μὲν οὖν εἰς πᾶσαν ἡμέραν συνεστηκυῖα κοινωνία κατὰ φύσιν οἰκός ἐστιν.

10. *Pol.* I, 1, 1252 b 15-16: ἡ δ' ἐκ πλειόνων οἰκιῶν κοινωνία πρώτη χρήσεως ἔνεκεν μὴ ἐφημέρου κώμη.

11. *Pol.* VII, 4, 1326 b 7-9: διὸ πρῶτην μὲν εἶναι πόλιν ἀναγκαῖον τὴν ἐκ τοσούτου πλήθους ὃ πρῶτον πλήθος αὐταρκῆς πρὸς τὸ εὖ ζῆν ἐστι κατὰ τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν.

12. *EN* VIII, 14, 1162 a 16-19: ἀνδρὶ δὲ καὶ γυναικὶ φιλία δοκεῖ κατὰ φύσιν ὑπάρχειν ἄνθρωπος γὰρ τῇ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν, ὅσω πρότερον καὶ ἀναγκαιότερον οἰκία πόλεως. Sauf indication contraire, les textes de *l'Éthique à Nicomaque* sont cités dans la traduction de J. TRICOT, *Aristote. Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1990.

ligne également que «dans l'espèce humaine la cohabitation de l'homme et de la femme n'a pas seulement pour objet la reproduction, mais s'étend à tous les besoins de la vie (τῶν εἰς τὸν βίον)»<sup>13</sup>. Ce qui est plus important encore, de notre point de vue, c'est l'accent mis dans l'*Éthique à Eudème* sur le caractère de fondement de la famille: «Dans la famille se trouvent d'abord les origines et les sources de l'amitié, de l'organisation politique et de la justice»<sup>14</sup>.

Tandis que la famille existe pour les besoins de tous les jours, et le village pour les biens qui ne sont pas indispensables, Aristote fait une distinction importante entre la *genèse* et l'*existence* continue de la cité: elle a vu le jour pour vivre, (γίνομένη μὲν τοῦ ζῆν ἔνεκεν), mais *existe* pour le bien vivre (οὔσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν)<sup>15</sup>. La cité fut instituée pour pourvoir aux nécessités quotidiennes de la vie – pour des raisons de survie, mais une fois qu'elle existe, elle offre à ses citoyens un mode de vie meilleur. Elle fournit des avantages supplémentaires, qui ne sont ni indispensables ni prévus à l'avance. Ceux-ci correspondent, vraisemblablement, aux capacités éminentes, proprement humaines de chaque citoyen. La cité a vu le jour afin que les hommes puissent être *capables* de vivre, mais elle continue d'exister afin qu'ils puissent vivre bien. Comme le fait remarquer Christopher Rowe, Aristote «ne veut pas prétendre que toutes les cités réelles, ni même qu'une seule d'entre elles, 'existent effectivement en vue de la vie bonne'. Nous devons vivre et survivre, mais *ce pour quoi* nous vivons, c'est la réalisation de notre potentiel en tant qu'êtres humains, ce qui est impossible en dehors d'une communauté politique»<sup>16</sup>. Aristote affirme à plusieurs reprises que «ce n'est pas seulement en vue de vivre, mais plutôt en vue d'une vie heureuse qu'on s'assemble en une cité (εἰ δὲ μήτε τοῦ ζῆν μόνον ἔνεκεν ἀλλὰ μᾶλλον τοῦ εὖ ζῆν)»<sup>17</sup>.

13. *EN* VIII, 14, 1162 a 20-22: οἱ δ' ἄνθρωποι οὐ μόνον τῆς τεκνοποιίας χάριν συνοικοῦσιν, ἀλλὰ καὶ τῶν εἰς τὸν βίον.

14. *EE* VII, 10, 1242 a 40-1242 b 2: διὸ ἐν οἰκίᾳ πρῶτον ἀρχαὶ καὶ πηγαὶ φιλίας καὶ πολιτείας καὶ δικαίου.

15. *Pol.* I, 1, 1252 b 27-30: ἡ δ' ἐκ πλειόνων κοινῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἥδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκειᾶς ὡς ἔπος εἰπεῖν, γίνομένη μὲν τοῦ ζῆν ἔνεκεν, οὔσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν.

16. C. J. ROWE, Aristotle for and against Democracy, dans D. N. KOUTRAS (ed.), *Political Equality and Justice in Aristotle and the Problems of Contemporary Society*, Athens, Society for Aristotelian Studies, 2000, p. 408. Voir *Pol.* III, 5, 1280 b38-39: ἡ γὰρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία. τέλος μὲν οὖν πόλεως τὸ εὖ ζῆν.

17. Sinon, dit-il, «il existerait aussi une cité d'esclaves et une cité d'animaux, alors qu'en fait il n'en existe pas parce qu'ils ne participent ni au bonheur ni à la vie guidée par un choix réfléchi», *Pol* III, 1280 a 31-34: εἰ δὲ μήτε τοῦ ζῆν μόνον ἔνεκεν ἀλλὰ μᾶλλον τοῦ εὖ ζῆν (καὶ γὰρ ἂν δούλων καὶ τῶν ἄλλων ζώων ἦν πόλις: νῦν δ' οὐκ ἔστι, διὰ τὸ μὴ μετέχειν εὐδαιμονίας μηδὲ τοῦ ζῆν κατὰ προαίρεσιν).

Dans son premier argument selon lequel la cité existe par nature, Aristote s'est jusqu'à présent référé à l'association collective en familles et en villages, dont chacune résulte de la nature<sup>18</sup>. Afin de mettre l'accent sur ce point, il change de perspective, en passant de l'origine matérielle et de la composition de la cité à sa finalité, en tant que but ou fin de la famille et du village (τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων). Le principe le plus important de toute réalité c'est sa fin et son but; la finalité définit et détermine la nature de chaque substance: «ce que chaque chose, en effet, est une fois que sa genèse est complètement achevée, c'est cela que nous disons être la nature (φύσις) de cette chose, par exemple la nature d'un homme, d'un cheval, d'une famille»<sup>19</sup>. La cité a un objectif clair et indispensable, l'autonomie de ses citoyens. Aristote est donc en mesure de porter son explication génétique à sa conclusion ultime et de déterminer le but pour lequel la cité existe. «De plus le ce en vue de quoi, c'est-à-dire la fin, c'est le meilleur, et l'autarcie (αὐτάρκεια) est à la fois une fin et quelque chose d'excellent. Il est manifeste, à partir de cela, que la cité fait partie des choses naturelles, et que l'homme est par nature un animal politique»<sup>20</sup>. Un des points forts de la méthode d'Aristote est sa confiance en l'observation, et la raison la plus évidente pour qu'apparaisse la cité, c'est le fait que l'homme soit dépendant de la coopération. Aucun individu n'est autosuffisant, mais il atteint cette suffisance en collaboration avec les autres. Aristote illustre ce point en notant que celui qui est incapable ou n'a pas besoin d'association doit être soit un animal soit un dieu<sup>21</sup>. Il illustre le destin de l'individu privé de la vie en cité en faisant référence à l'homme «sans lignage, sans loi, sans foyer» fustigé par Homère<sup>22</sup>. Sophocle rapporte la même détresse dans la lamentation de Philoctète déclarant qu'en qualité d'ἄπολις il est un cadavre vivant<sup>23</sup>.

L'autosuffisance du citoyen dépend en dernière analyse de l'autosuffisance de la cité; l'autosuffisance est une condition nécessaire pour le bonheur: «Le bien parfait semble en effet se suffire à lui-même. Et par ce qui se suffit à soi-même, nous entendons non pas ce qui suffit à un seul homme menant une vie solitaire, mais aussi à ses parents, ses enfants, sa femme, ses amis et

18. *Pol.* I 1, 1252 b 30-31: διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἔστιν, εἶπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωναίαι.

19. *Pol.* I 1, 1252 b 32-1253 a 1: οἷον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης, ταῦτην φάμεν τὴν φύσιν εἶναι ἐκάστου, ὥσπερ ἀνθρώπου ἵππου οἰκίας, ἔτι τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὸ τέλος βέλτιστον.

20. *Pol.* I 1, 1253 a 1-3: ἡ δ' αὐτάρκεια καὶ τέλος καὶ βέλτιστον. ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἢ πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον.

21. *Pol.* I 1, 1253 a 4; also 1253 a 26-9.

22. *Iliad* IX, 63: ἀφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιος. Voir *Pol.* I, 1, 1253 a 5.

23. Sophocles, *Philoctetes*, 1018: ἄφιλον ἔρημον ἄπολιν, ἐν ζῶσιν νεκρόν. Voir J. ROBERTS, *Political Animals in the Nicomachean Ethics*, *Phronesis* 34, 1989, p. 200 n. 20.

ses concitoyens en général, puisque l'homme est par nature un être politique»<sup>24</sup>.

Aristote établit d'abord par l'observation le *fait* que l'homme est un être politique. Dans son deuxième argument, il en vient à examiner la *raison* de la nature politique de l'homme. La réponse semble évidente: «c'est pourquoi il est évident que l'homme est un animal politique plus que n'importe quelle abeille et que n'importe quel animal grégaire. Car, comme nous le disons, la nature ne fait rien en vain; or seul parmi les animaux l'homme a un langage (λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων)»<sup>25</sup>. Tandis que d'autres animaux possèdent la voix (φωνή), qui leur permet de communiquer la douleur et le plaisir, ils sont limités au domaine des sens. L'homme a accès à des niveaux de valeur plus profonds au sein de la réalité: «le langage existe en vue de manifester l'avantageux et le nuisible, et par suite aussi le juste et l'injuste. Il n'y a en effet qu'une chose qui soit propre aux hommes par rapport aux autres animaux: le fait que seuls ils aient la perception du bien, du mal, du juste, de l'injuste et des autres <notions de ce genre>. Or avoir de telles <notions> en commun c'est ce qui fait une famille et une cité»<sup>26</sup>. Ce bref passage a soulevé deux questions fondamentales. Quelle est la signification exacte et la portée du terme «politique»? Quel est le contexte de la définition d'Aristote: est-il biologique, rationnel ou métaphysique<sup>27</sup>?

### «Animal politique»: sens littéral ou métaphorique?

Il y a deux interprétations de la signification et de la portée de «politique» telle qu'Aristote la comprend dans sa définition. Selon l'une, le concept de «politique» se réfère, proprement et principalement, à l'homme en tant qu'animal vivant dans une association politique et en communauté – le seul à en être capable puisque, étant l'unique animal à être doué du *logos*, c'est le seul qui partage avec ses semblables les valeurs communes et universelles sur lesquelles repose la société. Selon cette interprétation, le terme «poli-

24. EN I 5, 1097 b 7-11.

25. Pol. I 1, 1253 a 7-10: διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶν πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζῶν μᾶλλον, δῆλον. οὐθὲν γὰρ, ὡς φαμέν, μάτην ἢ φύσιν ποιεῖ λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων.

26. Pol. I 1, 1253 a 10-18: ἡ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζῴσις μέχρι γὰρ τούτου ἢ φύσιν αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἰσθῆσιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνει ἀλλήλοισι, ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἀδίκον· τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἰσθῆσιν ἔχειν ἢ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν.

27. M. I. FINLEY, *Politics in the Ancient World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991<sup>6</sup>, p. 24: «In the *Politics* Aristotle defined man as a *zōon politikon*, and what that meant is comprehensible only in the light of his metaphysics».

tique» est utilisé dans un sens secondaire, dérivé et métaphorique pour ces animaux grégaires qui collaborent à une tâche commune (abeilles, fourmis, etc.). De telles créatures ne sont pas à proprement parler «politiques» mais, ressemblant aux hommes dans l'exécution d'un projet commun, elles méritent, sur la base de cette similitude, que ce terme leur soit appliqué. Cette interprétation fait appel aux racines étymologiques du mot, et au goût d'Aristote pour l'analogie et la métaphore.

Selon la seconde interprétation, l'usage du terme «politique» à l'égard des animaux n'est pas métaphorique, mais propre et intrinsèque; son sens ne se limite pas à la société humaine, mais se réfère également à chaque groupe d'animaux engagés dans des activités communes. Cette interprétation semble confirmée par la définition qu'Aristote donne des animaux politiques au début de l'*Histoire des animaux* comme «ceux qui ont une tâche commune (κοινὸν ἔργον)»<sup>28</sup>; Aristote énumère les hommes, les abeilles, les guêpes, les fourmis et les grues<sup>29</sup>. Le mot a un sens extensif – plutôt qu'élargi – qui couvre des degrés divers et multiples de la sociabilité. Ainsi, lorsqu'en *Pol. I*, 1, 1253 a 9 Aristote dit que l'homme est «plus» politique que les abeilles ou que d'autres animaux grégaires, il se réfère à un degré supérieur le long d'un *continuum*.

Vers la fin de l'*Histoire des animaux*, Aristote distingue deux manières dont les qualités peuvent être communes aux animaux et aux êtres humains. Certaines sont communes «plus ou moins», d'autres par analogie (τὰ μὲν γὰρ τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον ... τὰ δὲ τῷ ἀνάλογον διαφέρει). A titre d'exemples de caractéristiques qui se rencontrent à des degrés variables, il y a: la nature apprivoisée/la sauvagerie, la douceur/la brutalité, le courage/la lâcheté, la peur et l'audace. Tout en admettant une gradation, de telles qualités (indéniablement, pourrions-nous ajouter) sont comprises en un sens intrinsèque et propre, et donc de manière univoque. En revanche l'art, la sagesse et la compréhension sont propres à l'homme, tandis que «certains animaux possèdent une autre capacité naturelle d'un genre similaire»<sup>30</sup>. Si Aristote avait placé «politique» dans l'une ou l'autre de ces deux catégories, le pré-

28. *HA I* 1, 488 a 7-8: πολιτικά δ' ἐστὶν ὧν ἓν τι καὶ κοινὸν γίγνεται πάντων τὸ ἔργον.

29. Aristote se réfère au comportement social des grues, qui migrent depuis les steppes de la Scythie jusqu'à la source du Nil, dans les marais d'Égypte. En plus du chef, les signaleurs patrouillent dans le troupeau pour la cohésion en sifflant des appels qui sont entendus de tous; quand ils s'installent et s'endorment (la tête sous l'aile), le chef veille et pousse des cris d'alerte en cas de danger. Voir *HA VIII*, 12, 597 a 3-6; *IX*, 10, 614 b 18-26. Platon avait déjà relevé le caractère «politique» des abeilles, des guêpes et des fourmis. Voir *Phédon* 82 b 5-8: ὅτι τοῦτους εἰκός ἐστιν εἰς τοιοῦτον πάλιν ἀφικνεῖσθαι πολιτικὸν καὶ ἡμερον γένος, ἢ που μελιττῶν ἢ σφηκῶν ἢ μυρμηκῶν, καὶ εἰς ταῦτόν γε πάλιν τὸ ἀνθρώπινον γένος, καὶ γίγνεσθαι ἐξ αὐτῶν ἀνδρας μετρώς.

30. *HA VIII* 1, 588 a 29-31.

sent débat n'aurait jamais eu lieu; mais, fort cruellement, il ne l'a pas fait. Je soutiendrai la thèse que la qualification de «politique» dans son sens intrinsèque est propre à l'homme, mais qu'elle est applicable de manière analogique, à des degrés divers, à des groupes d'animaux déterminés.

Quoi qu'il en soit de l'usage soi-disant métaphorique qu'Aristote fait du mot *πολίτης*, il y avait là incontestablement en grec ancien une extension allant au-delà du sens originel du mot. Comme le souligne Fred D. Miller Jr.: «le mot “polis” désignait à l'origine une forteresse en hauteur ou une citadelle où se rendaient les Grecs des siècles obscurs lorsque leurs villages étaient attaqués»<sup>31</sup>. *Πολίτης* signifiait à l'origine le gardien sur la citadelle et fut ensuite généralisé en «citoyen». Le mot contraste sensiblement avec *ιδιώτης*, qui faisait référence au citadin qui ne s'occupait pas des affaires de sa communauté.

Les arguments en faveur d'une interprétation littérale de «politique», lorsqu'il est question d'animaux, seraient renforcés s'il était avéré que la définition d'Aristote a pour intention d'être de nature biologique, plutôt que rationnelle ou métaphysique. Parce qu'Aristote invoque le principe «La nature ne fait rien en vain», («la formule de base de sa zoologie»), Wolfgang Kullmann considère qu'Aristote veut dire que l'homme est politique par nature, «en tant qu'il est un être biologique»<sup>32</sup>. Il suggère que «la référence aux abeilles et aux animaux vivant en troupeaux indique clairement [que] l'homme est bien compris comme une espèce biologique»<sup>33</sup>. Il explique: «La politique est une caractéristique qui résulte nécessairement de la nature biologique particulière de l'homme. Par ce lien, Aristote fait comme s'il allait de soi que ce concept n'ait pas la même extension que le concept d'homme,

31. F. D. MILLER, Jr., *Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 3. Pour un traitement exhaustif des origines du mot, voir le chapitre 2, Excursus on the Ancient Meanings of the word *Πόλις* dans M. B. SAKELLARIOU, *The Polis-State. Definition and Origin*, Athènes/Paris, National Hellenic Research Foundation/De Boccard, 1989, pp. 155-211.

32. W. KULLMANN, Man as a Political Animal in Aristotle, dans *A Companion to Aristotle's Politics*, éd. D. KEYT et F. D. MILLER, Jr, Oxford, Blackwell, 1991, p. 99. Pour un traitement exhaustif de ce principe, voir J. G. LENNOX, La nature ne fait rien en vain ..., dans *Aristotle's Philosophy of Biology*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2001, pp. 205-223. Kullmann met en garde contre une idéalisation (*idealisierende Ausdeutung*) de la définition d'Aristote, telle qu'elle est présentée par certains philologues classiques pour qui la *paideia*-idéale est atteinte grâce à l'éducation du *πολιτικὸν ζῷον*. La définition d'Aristote, Kullmann y insiste, se réfère à la nature humaine, à *ce qu'elle est* et non pas à un idéal. Cf. *Aristoteles und die moderne Wissenschaft*, Stuttgart, Steiner, 1998, p. 334. Dans les notes suivantes, les références faites à KULLMANN pour les pages 94 à 117 renvoient à son article dans *A Companion to Aristotle's Politics*; dans les autres cas à *Aristoteles und die moderne Wissenschaft*.

33. *Ibid.*, p. 100.

mais une portée plus large. Ce n'est que comparés à d'autres animaux que les hommes sont politiques à un degré particulièrement élevé.... Il résulte également de la description de l'homme comme ζῷον que "politique" décrit avant tout la condition biologique d'un groupe d'animaux»<sup>34</sup>. C'est aussi, selon Kullmann, le sens de l'affirmation d'Aristote selon laquelle «l'homme est un animal politique plus (μᾶλλον) que n'importe quelle abeille et que n'importe quel animal grégaire»<sup>35</sup>. Une autre interprétation est défendue par Richard Bodéüs: «La remarque ne vise pas, nous semble-t-il, une différence du plus ou moins. Aristote n'entend pas dire vraiment que l'espèce humaine possède un caractère politique plus marqué que toute autre espèce du même genre, mais que c'est elle, plutôt que n'importe quelle espèce d'abeille ou d'animal grégaire, qui possède ce caractère. La remarque est donc de grande portée»<sup>36</sup>. Avant d'énoncer les raisons pour lesquelles j'adopte également cette lecture, j'examinerai de plus près les arguments en faveur d'une lecture plus large, littérale et biologique.

---

34. *Ibid.*, p. 100 et suiv. Fred D. Miller déclare également: «In this argument 'political animal' can be understood in terms of the broader, biological sense». Voir J. M. COOPER, *Raison et Emotion. Essais sur la psychologie morale ancienne et sur la théorie éthique*, Princeton University Press, 1999, p. 362. Le chapitre «Political Animals and Civic Friendship» fut initialement publié sous le même titre dans Patzig, (1990), 221-248. Ainsi que D. J. DEPEW, *Humans and Other Political Animals in Aristotle's History of Animals*, *Phronesis* 40, 1995, p. 163, n. 16: «In the matter of literal predications and salient explanations, the zoological sense is basic». Voir aussi KULLMANN, *Aristoteles und die moderne Wissenschaft, op. cit.*, p. 337: «Der Mensch wird als 'Lebewesen' (ζῷον) bezeichnet und insofern in eine Reihe mit den Tieren gestellt, und durch die Herausstellung der ursprünglichen Gemeinschaft der Paarung von Mann und Frau, die durch Vergleich mit den übrigen Lebewesen und den Pflanzen als ein triebhaftes, nicht auf rationaler Entscheidung (προαίρεσις) beruhendes, auf Fortpflanzung zielendes Verhalten charakterisiert wird, macht er ebenfalls auf ein biologisches Grundfaktum aufmerksam». Aussi p. 340: «Es kommt ihm also wiederum darauf an, den Menschen, insofern er ein biologisches Wesen ist, als von Natur aus politisch zu charakterisieren. Der Satz, daß die Natur nichts umsonst macht, ist eine Art biologisches Axiom, das in diesem Zusammenhang unterstreicht, daß der Mensch in seinem Bauplan durch die psychosomatische Eigentümlichkeit des Logos auf die von ihm im politischen Bereich ausgeführten Leistungen und Funktionen hin angelegt ist. Auch die Sprache ist hier rein als biologische Eigentümlichkeit betrachtet und wird allein von ihrer Leistung im Rahmen des menschlichen Sozialverhaltens aus gesehen».

35. *Pol. I* 1, 1253 a 7-8.

36. R. BODÉÜS, *L'animal politique et l'animal économique*, *Aristotelica. Mélanges offerts à M. De Corte*, Bruxelles-Liège 1985, p. 66. Bodéüs ajoute: «Conformément à l'usage du grec, il eût alors écrit πολιτικώτερον, comme dans *Hist. des An.*, VIII, 1, 589a 1-2 à propos des animaux qui élèvent plus ou moins longtemps leur progéniture». Kullmann plaide en faveur d'une lecture comparative: «Auch das Wort 'jede' spricht dafür, daß die Worte μᾶλλον πολιτικόν in komparativischem Sinne verstanden werden müssen», *Aristoteles und die moderne Wissenschaft*, p. 339 n. 70.

Si je comprends correctement Kullmann<sup>37</sup>, il soutient que pour Aristote, si le concept de «politique» dérive initialement du caractère politique de l'homme compris comme une fonction *biologique*, il est admis qu'il peut s'appliquer – correctement et de manière égale – à tous les animaux grégaux partageant une tâche commune<sup>38</sup>. Du fait qu'Aristote invoque «le principe tiré de ses traités de science naturelle» selon lequel la nature ne fait rien en vain, Kullmann en déduit qu'Aristote propose ici une description biologique de l'homme. Cette conclusion, à mon avis, n'est pas entièrement évidente. S'il est vrai qu'Aristote emploie le principe avec une grande fréquence dans ses écrits biologiques, son attachement à sa validité ne se limite pas à ces derniers. Il était peut-être nécessaire de l'affirmer plus fréquemment, en tant que maxime programmatique, en ce qui concerne le niveau inférieur des petits détails physiques, plus que dans le domaine de l'expérience humaine où la finalité est plus apparente. La confiance d'Aristote dans la bienfaisance de la nature s'étend à tout le monde vivant, humain et infra-humain, confirmant sa conception téléologique globale de l'univers et de l'homme<sup>39</sup>. Le principe est cité à deux reprises dans *De Anima* III, qui s'achève par une discussion sur l'âme humaine<sup>40</sup>. La *Ψυχή* est un synonyme de la φύσις des êtres vivants – le principe de toutes leurs activités, de la digestion à la contemplation. Dans l'*Éthique à Nicomaque* Aristote demande de façon rhétorique<sup>41</sup> si l'on pourrait imaginer que le charpentier et le cor donnier aient des fonctions définies – tout comme l'œil, la main et le pied – et que l'homme, lui, n'en ait aucune.

La déclaration d'Aristote selon laquelle la nature ne fait rien en vain s'étend aux désirs les plus élevés de la nature humaine. Du fait que nous agis-

---

37. L'article de Kullmann (publié à l'origine sous le titre *Der Mensch als Politisches Lebewesen bei Aristoteles*, *Hermes* 108, 1980, pp. 419-443) s'est considérablement étendu dans son œuvre majeure *Aristoteles und die Wissenschaft Moderne*, pp. 334-363, où il est tenu compte d'une littérature plus récente (Miller, Labarrière, Annas, Depew, Keyt, Berti). Une grande partie du contenu de cette section figure, sous une forme réorganisée et avec des ajouts mineurs, dans le chapitre II d'un livre plus court, publié en italien *Il pensiero politico di Aristotele*, Milano, Guerini e associati, 1992, et en grec *Η Πολιτική Σκέψη του Αριστοτέλη*, trad. gr. A. Πεγκάκος, Αθήνα, MIET, 1996.

38. KULLMANN, p. 354: «Auf jeden Fall zeigt die Stelle eindeutig, daß ζῷον πολιτικόν eine biologische Bestimmung ist. Zwar ist der Begriff 'politisch' selbst kein biologischer Begriff. Seine Herübernahme ist die Biologie, erklärt sich aber aus dem Darlehensprinzip der aristotelischen Biologie, die Unterschiede der einzelnen Tierarten am Maßstab der am höchsten entwickelten Tierart zu messen, und dies ist der Mensch».

39. G. VERBEKE, *Moral Education in Aristotle*, Washington, Catholic University of America Press, p. 76.

40. *De Anima* III 432 b 21-22 et 434 a 31. Aristote note que, puisque l'objectif de la politique est l'excellence humaine et le bonheur, celui qui étudie la politique devrait étudier les activités de l'âme. Voir *EN* I 13, 1102 a 24-26.

41. *EN* I, 7, 1097 b 28-30.

sons toujours en vue d'un but, il conclut qu'il doit y avoir une fin ultime qui satisfasse nos tendances: autrement le processus continuerait sans cesse, de sorte que le désir serait vide et vain<sup>42</sup>. Quand il déclare que tous les hommes par nature (φύσει) désirent savoir, cela ne signifie pas que la réflexion métaphysique prenne ses racines dans la nature biologique de l'homme. La φύσις de l'homme est sa ψυχή qui, en plus de définir sa nature biologique, l'ouvre, à travers la capacité intellectuelle du νοῦς, sur la totalité du réel (ἡ ψυχή τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα)<sup>43</sup>, que l'étonnement le pousse à explorer. Aristote est convaincu que le désir de l'homme pour la vérité et la connaissance n'est pas vain; dans la *Rhétorique*, il affirme que «les hommes ont un instinct naturel suffisant (πεφύκασιν) pour ce qui est vrai, et parviennent généralement à la vérité»<sup>44</sup>. Les humains ont de même un penchant naturel pour ce qui est bon et noble; c'est sur la base de l'expérience partagée de ces valeurs que l'association politique est établie<sup>45</sup>. Wolfgang Kullmann suggère que les «éléments biologiques forts» de la pensée d'Aristote ne se limitent pas à la *Politique*; il souligne la manière dont Aristote en appelle de manière récurrente aux impulsions naturelles de l'homme à travers un vaste champ de l'activité humaine, dans la philosophie, la morale et la créativité, cela dans la *Métaphysique*, l'*Éthique* et la *Poétique*<sup>46</sup>. Je suggère que, plutôt que de caractériser ces activités comme biologiques, il est dans l'esprit d'Aristote de comprendre la φύσις comme englobant non seulement les aspects biologiques de l'homme, mais aussi sa nature métaphysique, puisque ceux-ci sont inséparables.

Kullmann<sup>47</sup> se réfère à la distinction entre φύσις comprise dans le sens général de l'*universitas rerum*, et dans le sens de la nature comme une chose particulière. Dès lors, quand Aristote déclare: «La nature ne fait rien en vain», les expressions φύσει et κατὰ φύσιν ne se réfèrent pas à des choses individuelles naturelles dans le monde, mais à l'ensemble de l'économie de la nature. Cependant, pour Aristote, la nature réaliste n'a pas d'existence en dehors des choses particulières en devenir. Il ne défend pas une loi universelle platonicienne à la lumière de laquelle le monde est interprété; il s'agit d'une compréhension profonde basée sur ses observations empiriques de biologiste, mais aussi des affaires et aspirations humaines.

Une interprétation biologique de la nature politique de l'homme pourrait

42. *EN I*, 1, 1094 a 21: ὅστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν.

43. *De An.* III 8, 431 b 21.

44. *Rhét.* I, 1, 1355 a 15-17.

45. H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, 836 a 34 ff., 837 a 18 ff.

46. *Op. cit.*, p. 341: «Die starke biologische Komponente ist keine Eigentümlichkeit der *Politik* allein».

47. *Op. cit.*, p. 339.

donner à penser que le fait de se rassembler relève d'un instinct biologique, comme l'oiseau fait son nid et l'araignée tisse sa toile. Bien qu'il y ait sans doute un fondement biologique au caractère social de l'homme, la raison de l'engagement politique de l'homme est, dans un cadre aristotélicien, avant tout rationnelle et dotée d'un fondement métaphysique. Le langage, en tant qu'épiphénomène tangible de la raison, expression de la rationalité et véhicule de la conceptualisation, est le support indispensable de la communauté, nous permettant d'exprimer nos pensées et nos valeurs, d'abord pour nous-mêmes et ensuite pour nos semblables.

Au niveau logique, il est juste de lire dans la définition d'Aristote une description de classe, distinguant l'homme des autres animaux; en ce sens la définition est biologique. Son but, cependant, est de fournir la raison profonde du fait que l'homme est par nature politique. Il est vrai que les êtres humains constituent une espèce biologique distincte, quelque chose qui ne peut être dit, par exemple, des dieux. Cela ne signifie pas que l'essence de l'homme soit entièrement biologique. L'homme est fondamentalement un être biologique, cependant son essence ou sa φύσις n'est pas exclusivement biologique, mais éminemment rationnelle et intellectuelle. Il est vrai qu'on pourrait considérer que la définition se réfère à l'homme en un sens exemplaire ou normatif: l'homme est «naturel à un degré plus élevé que les autres animaux»<sup>48</sup>. Pour Aristote, l'homme est l'animal le plus naturel; il incarne le plus parfaitement ce qu'est un animal.

Je suggère que la signification essentielle de «politique» est la signification proprement humaine; elle est ensuite appliquée par dérivation et métaphoriquement – de façon analogique et dans un sens plus faible – aux fourmis et aux abeilles, etc.<sup>49</sup>. Nous ne pouvons pas dire que les abeilles vivent dans des *poleis*; on peut observer des ressemblances parallèles entre leur vie collective et leur mode d'organisation, et la manière dont les êtres humains habitent en cités, et par conséquent, le terme «politique» peut être appliqué à des créatures non intelligentes. La définition d'Aristote montre que le fait de vivre dans des cités fait partie de la nature de l'homme. Le lien étymologique entre πολιτικὸν et πόλις est clair. Selon John M. Cooper, Aristote «veut dire que la nature humaine exige que, généralement et normalement, les êtres humains vivent dans des cités d'un certain genre: les cités (πόλεις)

---

48. *Marche des animaux* IV, 706 a 19-20: διὰ τὸ κατὰ φύσιν ἔχειν μάλιστα τῶν ζώων. Voir 706 b 10: μάλιστα γὰρ κατὰ φύσιν ἐστὶ δίπους. Aristote suggère qu'en tant que dernier membre de la série, l'homme est celui qui réalise le mieux la nature de l'animal.

49. Kullmann dit à juste titre: «Aristoteles war überzeugt, daß die Sozialstrukturen bestimmter Tiere mit denen der Menschen Ähnlichkeiten haben» (p. 338). La question, cependant, est de savoir si ces similitudes renvoient à une capacité politique au sens strict du terme: si «politique» s'applique à d'autres animaux de façon littérale ou figurée.

elles-mêmes ou les citoyens (πολιται) sont explicitement mentionnés ... le lien étymologique entre πολιτικὸν et πόλις est clairement au premier plan de l'esprit d'Aristote<sup>50</sup>. Comme le fait remarquer R. G. Mulgan, puisque le mot πολιτικά, tel qu'il est utilisé par Aristote dans l'*Histoire des animaux*, ne peut signifier «appartenant à la πόλις», la plupart des traducteurs de cette œuvre recourent au mot «social» – ce qui implique simplement une activité de groupe menée en commun, sans rien préciser de plus sur l'activité ou sur le groupe. «Mais cela occulte le fait que Aristote prend un mot en un sens purement littéral, 'appartenant à la cité', et lui donne une extension métaphorique plus large, qui veut dire, *grosso modo*, 'appartenant à une sorte d'association ressemblant à la cité'»<sup>51</sup>.

Selon David Depew, «la pire erreur qu'on puisse faire au sujet d'«animal politique» est de penser que cette phrase dégage la définition de l'essence de l'humanité, et de considérer que, par conséquent, Aristote doit parler de manière métaphorique lorsqu'il dit que les animaux autres que les humains sont politiques»<sup>52</sup>. Depew a raison de critiquer Heidegger, Arendt<sup>53</sup> et d'autres car ils situent «la définition de l'essence de l'humanité» dans la nature politique de l'homme. Bien que l'expression ζῶον λόγον ἔχον ait été inventée par des commentateurs plus tardifs, elle se rapproche de façon plus satisfaisante de ce qu'on attendrait d'une définition aristotélicienne. La critique de Depew ne s'appliquera pas si nous cherchons à dériver la nature politique de l'homme, au moins en partie, de sa nature rationnelle.

L'expression «animal politique» n'exprime pas «la définition de l'essence de l'humanité». Nous pourrions, cependant, légitimement conclure que sa nature politique résulte inévitablement de la nature humaine en tant qu'il s'agit d'un animal matériel, biologique et dépendant, doté non seulement de rationalité, mais d'une capacité intellectuelle qui lui permet une ouverture envers son prochain, et la reconnaissance d'une tâche commune. Conscient de la condition qu'il partage, et de l'obligation de faire son chemin dans le monde, il reconnaît que sa situation est celle d'une solidarité partagée, et non d'un isolement solitaire. L'homme est par essence un animal politique

---

50. J. M. COOPER, *op. cit.*, p. 357. Cooper considère que «l'animal vivant en cités» est une traduction moins équivoque du πολιτικὸν ζῶον qu'«animal politique».

51. R. G. MULGAN, *Aristotle's Doctrine that Man is a Political Animal*, *Hermes* 1974, p. 439.

52. D. J. DEPEW, *op. cit.*, p. 162. J. RITTER (*Metaphysik und Politik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1969, p. 76) et G. BIEN (*Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg / München, 1973) «sont parmi ceux qui utilisent 'politique' pour nommer l'essence de l'homme».

53. H. ARENDT, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, p. 27. Pour des critiques similaires des interprétations allemandes, largement inspirées par Hegel, voir KULLMANN, pp. 342-343.

puisque la participation à la vie de la cité est indispensable pour la réalisation de son bien-être et de son bonheur, la réalisation optimale de l'excellence humaine et de l'exercice maximal de la vertu. Bien que le terme «animal politique» ne définisse pas l'essence de la nature humaine, il indique une propriété unique de l'homme (*Wesenseigenschaft*)<sup>54</sup>, comme c'est également le cas – bien que la première soit nettement de plus vaste portée – de son rire. En ce sens, les termes «homme» et «animal politique» sont interchangeables<sup>55</sup>.

Aristote reconnaît que, dans son état naturel, comparé à la plupart des animaux, l'homme est physiquement faible<sup>56</sup>. Il est le moins bien équipé pour la survie en ce qui concerne la nourriture, les abris, et la défense. Il connaît la plus longue période de dépendance totale après la naissance, d'où le besoin prolongé de la famille pour sa survie. De tous les animaux il est le plus dépendant de ses semblables; ce besoin est plus grand pour son développement mental – l'exemple le plus évident étant le langage – et cette dépendance dure toute la vie. Aristote souligne l'importance du langage dans la nature sociale de l'homme et dans la constitution de la cité. Si le *logos* se réfère avant tout au caractère rationnel de l'homme, il est la base du langage. Pour raisonner, délibérer et articuler nos pensées, nous avons besoin du langage que nous ne pouvons apprendre qu'en communauté. En donnant l'explication la plus profonde de l'existence de la cité et de la famille, Aristote ne se réfère pas aux besoins pratiques de la survie, mais au partage ou à la communication (*κοινωνία*) d'universaux tels que le bon et le mauvais, le bien et le mal. Selon Aristote, les hommes sont des êtres politiques parce qu'ils sont sociaux par nature, et cette nature sociale est fondée, à travers la rationalité, sur une communauté de valeurs métaphysiques. Nous pourrions spéculer sur l'ordre de priorité qui existe entre la rationalité de l'homme et son caractère social. Il me semble que les dispositions à la communication et à la communauté de l'homme sont essentiellement simultanées. Aristote semble attribuer la primauté au caractère rationnel de l'homme quand il remarque que «l'art politique ne fabrique pas d'hommes, mais les reçoit de la nature pour s'en servir»<sup>57</sup>.

Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote fournit un éclairage précieux sur la motivation personnelle à la vie en société, dont il souligne la dimension rationnelle et métaphysique: «ce qui rend l'existence [de l'homme bon] désirable c'est la conscience qu'il a de sa propre bonté, et une telle conscience est

54. KULLMANN, p. 351.

55. La critique de KULLMANN (p. 343) à l'encontre de Günther Bien n'est donc pas pertinente.

56. *PA* IV, 10, 687 a 23-26. L'idée d'Aristote est que, grâce à la dextérité manuelle et à l'intelligence, l'homme fait plus que compenser.

57. *Pol.* I 10 1258 a 21-23: ὥσπερ γὰρ καὶ ἀνθρώπους οὐ ποιεῖ ἡ πολιτικὴ, ἀλλὰ λαβοῦσα παρὰ τῆς φύσεως χρῆται αὐτοῖς.

agréable par elle-même. Il a besoin, par conséquent, de participer aussi à la conscience qu'à son ami de sa propre existence, ce qui ne saurait se réaliser qu'en vivant avec lui et en mettant en commun discussions et pensées (ἐν τῷ συζῆν καὶ κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας): car c'est en ce sens-là semblerait-il, qu'on doit parler de vie en société quand il s'agit des hommes, et il n'en est pas pour eux comme pour les bestiaux où elle consiste seulement à paître dans le même lieu»<sup>58</sup>. Dans la *Politique* il souligne également l'importance de l'amitié pour l'association politique. Toutes les sociétés sont l'œuvre de l'amitié, car l'amitié c'est le choix de vivre ensemble<sup>59</sup>. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, il va même jusqu'à déclarer:

«L'amitié semble aussi constituer le lien des cités, et les législateurs paraissent y attacher un plus grand prix qu'à la justice même: en effet, la concorde, qui paraît bien être un sentiment voisin de l'amitié, est ce que recherchent avant tout les législateurs, alors que l'esprit de faction, qui est son ennemie, est ce qu'ils pourchassent avec le plus d'énergie. Et quand les hommes sont amis il n'y a plus besoin de justice, tandis que s'ils se contentent d'être justes ils ont en outre besoin d'amitié, et la plus haute expression de la justice est, dans l'opinion générale, de la nature de l'amitié»<sup>60</sup>.

La dépendance n'est donc pas la seule raison de l'association politique. Aristote souligne que, même si une personne était pourvue de tous les biens qu'elle désire, elle ne voudrait pas vivre seule: «Et sans doute est-il étrange aussi de faire de l'homme parfaitement heureux un solitaire: personne, en effet, ne choisirait de posséder tous les biens de ce monde pour en jouir seul, car l'homme est un être politique et naturellement fait pour vivre en société»<sup>61</sup>.

58. *EN IX*, 9, 1170 b 8-14: τὸ δ' εἶναι ἦν αἰρετὸν διὰ τὸ αἰσθάνεσθαι αὐτοῦ ἀγαθοῦ ὄντος, ἡ δὲ τοιαύτη αἰσθησις ἡδεῖα καθ' ἑαυτήν. συναισθάνεσθαι ἄρα δεῖ καὶ τοῦ φίλου ὅτι ἔστιν, τοῦτο δὲ γίνονται ἂν ἐν τῷ συζῆν καὶ κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας οὕτω γὰρ ἂν δόξειε τὸ συζῆν ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων λέγεσθαι, καὶ οὐχ ὥσπερ ἐπὶ τῶν βοσκομημάτων τὸ ἐν τῷ αὐτῷ νέμεσθαι.

59. *Pol.* III 5, 1280 b 38-39: τὸ δὲ τοιοῦτον φιλίας ἔργον· ἡ γὰρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία. *Pol.* IV 11, 1295 b 24: ἡ γὰρ κοινωνία φιλικόν.

60. *EN VIII* 1, 1155 a 22-28: ἔοικε δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἡ φιλία, καὶ οἱ νομοθέται μᾶλλον περὶ αὐτὴν σπουδάζειν ἢ τὴν δικαιοσύνην· ἡ γὰρ ὁμόνοια ὁμοίον τι τῇ φιλίᾳ ἔοικεν εἶναι, ταύτης δὲ μάλιστ' ἐφίενται καὶ τὴν στάσιν ἔχθραν οὔσαν μάλιστα ἐξελαύνουσιν· καὶ φίλων μὲν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης, δίκαιοι δ' ὄντες προσδέονται φιλίας, καὶ τῶν δικαίων τὸ μάλιστα φιλικὸν εἶναι δοκεῖ.

61. *EN IX*, 9, 1169 b 16-22: ἄτοπον δ' ἴσως καὶ τὸ μονώτην ποιεῖν τὸν μακάριον· οὐδεὶς γὰρ ἔλοιτ' ἂν καθ' αὐτὸν τὰ πάντ' ἔχειν ἀγαθὰ· πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός. καὶ τῷ εὐδαίμονι δὴ τοῦθ' ὑπάρχει· τὰ γὰρ τῇ φύσει ἀγαθὰ ἔχει, δῆλον δ' ὡς μετὰ φίλων καὶ ἐπεικῶν κρεῖττον ἢ μετ' ὀθνεῖων καὶ τῶν τυχόντων συνημερεῦειν. δεῖ ἄρα τῷ εὐδαίμονι φίλων.

En *Politique* IV nous trouvons une variation intéressante de la déclaration d'Aristote selon laquelle l'homme est par nature un animal politique (φύσει μὲν ἔστιν ἄνθρωπος ζῶον πολιτικόν). Il y présente la thèse paradoxale selon laquelle les êtres humains recherchent la société non pas seulement lorsque les nécessités de la vie ont été satisfaites, mais aussi quand elles ne peuvent pas l'être. Dans le premier cas, l'objectif de la société (συζῆν) est la vie bonne (τοῦ ζῆν καλῶς); dans le second, l'association politique (πολιτικὴν κοινωνίαν) est recherchée uniquement en vue de la vie même (τὸ ζῆν αὐτὸ μόνον). La vie à l'état nu – avec le minimum vital – doit contenir quelques éléments de valeur, pourvu qu'elle ne soit pas excessivement accablée par la privation. Aristote semble dire qu'il y a une douceur et une satisfaction simplement dans le fait d'être vivant, et qu'un des plaisirs réside dans la communauté d'existence que tous les hommes partagent.

Mieux vaut citer le texte dans son intégralité:

«Nous avons dit, dans nos premiers exposés traitant de l'administration familiale et du pouvoir du maître, entre autres choses qu'un homme est par nature un animal politique. C'est pourquoi, même quand ils n'ont pas besoin de l'aide des autres, les hommes n'en ont pas moins tendance à vivre ensemble. Néanmoins l'avantage commun lui aussi les réunit dans la mesure où cette union procure à chacun d'eux une part de vie heureuse. Tel est assurément le but qu'ils ont avant tout; tous ensemble comme séparément. Mais ils se rassemblent et ils perpétuent la communauté politique, aussi dans le seul but de vivre. Peut-être, en effet, y a-t-il une part de bonheur dans le seul fait de vivre si c'est d'une vie point trop accablée de peines. Il est d'ailleurs évident que la plupart des hommes supportent beaucoup de souffrances tant ils sont attachés à la vie, comme si celle-ci avait en elle-même une joie et une douceur naturelles»<sup>62</sup>.

L'importance de ce passage semble reposer sur le fait que la vie politique est essentiellement recherchée sans tenir compte des nécessités de la vie. Les êtres humains ne cherchent pas uniquement la société quand les besoins de la vie sont comblés; privés des nécessités minimales, nous tirons également profit de la société, même si nul gain sur le plan physique n'en résulte.

---

62. *Pol.* III, 4, 1278 b 19-30: φύσει μὲν ἔστιν ἄνθρωπος ζῶον πολιτικόν. διὸ καὶ μηδὲν δεόμενοι τῆς παρὰ ἀλλήλων βοηθείας οὐκ ἔλαττον ὀρέγονται τοῦ συζῆν οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὸ κοινῇ συμφέρον συνάγει, καθ' ὅσον ἐπιβάλλει μέρος ἐκάστω τοῦ ζῆν καλῶς. μάλιστα μὲν οὖν τοῦτ' ἐστὶ τέλος, καὶ κοινῇ πᾶσι καὶ χωρὶς συνέρχονται δὲ καὶ τοῦ ζῆν ἔνεκεν αὐτοῦ καὶ συνέχουσι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν, ἴσως γὰρ ἔνεστί τι τοῦ καλοῦ μόριον καὶ κατὰ τὸ ζῆν αὐτὸ μόνον· ἂν μὴ τοῖς χαλεποῖς κατὰ τὸν βίον ὑπερβάλλῃ λίαν, δῆλον δ' ὡς καρτεροῦσι πολλὴν κακοπάθειαν οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων γλιχόμενοι τοῦ ζῆν, ὡς ἐνούσης τινὸς εὐημερίας ἐν αὐτῷ καὶ γλυκύτητος φυσικῆς.

Jean-Louis Labarrière souligne qu'il n'y a pas de lien intrinsèque entre les deux raisons évoquées en *Politique* I, 2 pour expliquer la nature sociale de l'homme<sup>63</sup>. Selon le premier argument d'Aristote, l'homme est destiné à vivre en cité par une loi naturelle régissant l'union du mâle et de la femelle; ce n'est pas une question d'accord ou de convention. Il fait valoir ensuite que l'homme est *plus* politique que les autres animaux sociaux<sup>64</sup>, puisqu'il n'a pas seulement la voix ( $\varphi\omega\nu\eta$ ), mais aussi le  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  qui lui permet d'appréhender le bien et le mal, la justice et l'injustice. Toutefois, c'est précisément l'association dans le bien et la justice, comme le souligne le deuxième argument, qui rend possibles la famille et la cité décrites dans le premier argument; les animaux ne forment pas de familles ou de cités. Il n'y a pas d'implication logique entre le premier et le deuxième argument. Il y a surtout un lien matériel: les humains forment des associations familiales pour la même raison qui fait qu'ils entrent dans la société politique – pour la vie bonne; les deux présupposent une communauté du bien et du juste ( $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\ \kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\acute{\alpha}$ )<sup>65</sup>. Il y a un lien intrinsèque et fondamental entre la nature sociale propre à l'homme et le fait qu'il soit doté du *logos*.

Pour Aristote, la cité résulte inévitablement de la nature des êtres que nous sommes; elle n'est pas le résultat fortuit ou arbitraire de la convention ou de l'accord entre les hommes, mais elle trouve son origine dans la nature essentielle et universelle des êtres humains en tant que tels. Elle naît spontanément, partout où se trouvent les êtres humains. Nous pourrions ainsi rejeter l'interprétation selon laquelle le citoyen grec est devenu, historiquement, un animal politique durant l'apogée de la cité grecque<sup>66</sup>. À l'autre extrémité, nous pourrions réfuter l'idée selon laquelle, dans la société grecque antique, le fait d'être un être humain impliquait automatiquement le fait

---

63. J.-L. LABARRIÈRE, Aristote penseur de la différence entre l'homme et l'animal, *Anthropozoologica* 33-34, 2001, p. 108.

64. Dans *HA* VIII 1, 589 a 1-2, Aristote utilise le terme «plus politique» comme un terme de comparaison au sein des animaux non-humains. Il note que, si certains animaux cessent d'avoir contact avec leur progéniture après la naissance ou les premiers soins, et n'ont plus d'association avec elle, «ceux qui possèdent plus d'intelligence et ont de la mémoire continuent leur association, et ont une relation plus politique ( $\pi\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\acute{\omega}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ ) avec leur progéniture».

65. Voir *Pol.* I, 1, 1253 a 16-18.

66. Le point de vue de B. H. Bengston, tel qu'il est discuté par KULLMANN, p. 94 n. 2. En dépit de son usage courant, le terme «ville-État» n'est pas satisfaisant. Il est lui-même une traduction littérale de la *Stadtstaat* allemande, utilisée d'abord en 1765 par Herder pour traduire *polis*. *Stadtstaat* présente une ville qui était aussi un État dans l'Empire allemand de la *Stadt* ou ville-colonie. L'acceptation de l'équivalent anglais fut largement due à l'érudit classique William Warde Fowler. Voir SAKELLARIOU, *op. cit.* (n. 31), pp. 19-20.

d'être un citoyen actif politiquement<sup>67</sup>. La sociabilité de l'homme détermine sa place dans la hiérarchie cosmique naturelle, à mi-chemin entre la bête et la divinité. Les bêtes sont incapables d'entrer en société: il leur manque l'ouverture d'esprit nécessaire pour partager des projets communs, des idéaux et des valeurs. Les dieux, d'autre part, se suffisant complètement à eux-mêmes, n'ont pas besoin d'association<sup>68</sup>. La situation de l'homme entre les deux est précaire: «De même, en effet, qu'un homme accompli est le meilleur des animaux, de même aussi, quand il a rompu avec loi et justice, est-il le pire de tous»<sup>69</sup>.

Appliquant les catégories de la métaphysique d'Aristote, nous sommes tenus de chercher l'origine et l'explication de la cité dans ses constituants, c'est-à-dire les citoyens. Ni la famille, ni le village, ni la ville ne contiennent en eux-même le principe d'individualité ou d'identité qui définit la φύσις. La cité est naturelle en un sens dérivé, s'étant développée progressivement – organiquement «pour ainsi dire» – à partir de petites associations qu'elle regroupe et organise en une unité structurelle. La cité est une excroissance de la nature de chaque citoyen car ils établissent des sphères toujours plus larges de relations pour leur survie et leur épanouissement. La cité est un produit de la nature, s'étant développée à partir des premières formes d'association humaine. Elle s'est développée de façon cumulative hors de la famille, du clan et du village; empiriquement elle est la forme la plus avancée de la communauté, et les êtres humains en sont profondément dépendants. Le fondement métaphysique de la cité est le besoin et la capacité de ses citoyens: la conjonction de leur dépendance et de leur soutien réciproques.

Nous ne devrions pas chercher à minorer les importants éléments biologiques dans l'anthropologie politique d'Aristote, qui, comme le fait remarquer Kullmann, ne se limitent pas à la *Politique*<sup>70</sup>. Si l'homme était une âme sans corps, il ne serait pas politique. Thomas d'Aquin a développé la théorie fameuse selon laquelle chaque ange pourrait être considéré comme une espèce complète et distincte, sans avoir besoin d'autres êtres de son espèce: il n'a pas besoin de la société (bien qu'il puisse, en tant que pur esprit, parfaitement communiquer). Étant donné que l'homme, dans sa nature, est un

---

67. L'hypothèse selon laquelle dans la Grèce antique «Mensch-Sein» équivaut à «Bürger-Sein» est critiquée par Olof GIGON, *Aristoteles, Politik*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1973, p. 13.

68. *Pol. I, 1, 1253 a 27-29*. Dans la phrase de Alasdair MACINTYRE, «Séparé de la cité qu'aurait pu devenir un être humain à part un animal sauvage?» *Whose Justice? Which Rationality?*, p. 98.

69. *Pol. I, 1, 1253 a 32-33*.

70. «Die starke biologische Komponente ist keine Eigentümlichkeit der *Politik* allein» (p. 341).

être biologique *et* rationnel/intellectuel, sa nature politique est déterminée conjointement par ces deux aspects essentiels – dans des combinaisons et à des degrés divers. Kullmann poursuit: «La cité politique n'est pour Aristote ni une construction purement rationnelle en un sens hégélien, ni une simple communauté d'abeilles. Elle a quelque chose des deux»<sup>71</sup>. Si j'adhère pleinement à cette affirmation, il me semble que Kullmann introduit une séparation trop nette entre les interprétations biologique et rationnelle de la nature politique de l'homme telle qu'elle est comprise par Aristote. Je ne partage pas l'avis de ceux qui soutiennent que ζῶον, utilisé par Aristote dans un contexte politique, n'a pas de connotation biologique, cela en raison de la réticence qu'ils ont à classer l'homme parmi les animaux (ce point de vue prend appui sur la référence d'Aristote à Dieu comme «l'être vivant éternel et le meilleur», ζῶον ἄιδιον ἄριστον)<sup>72</sup>. Je remets simplement en question l'affirmation opposée de Kullmann selon laquelle la définition d'Aristote, dans la *Politique*, est d'abord et avant tout biologique<sup>73</sup>.

## La cité naturelle

Aristote affirme à plusieurs reprises que la cité existe «par nature»<sup>74</sup>. C'est «une de ces choses qui existent par nature», «une de ces choses qui sont constituées selon la nature»<sup>75</sup>. Il compare la cité à un animal ou à un être vivant (ζῶον)<sup>76</sup>. Il y a naturellement un grand débat sur le sens de ces affirmations, puisque la cité n'est évidemment pas une substance naturelle individuelle. La Φύσις est le paradigme de l'οὐσία – une entité vivante avec un principe intrinsèque d'identité, de croissance et d'activité, et elle est également un modèle d'εἶδος, qui détermine profondément l'individu dans son entier en se déployant de l'intérieur. La cité n'est pas la φύσις en ce sens puisqu'elle ne dispose pas d'un principe unique de croissance autonome, mais est composée d'une multitude de substances individuelles.

71. «Der menschliche Staat ist also für Aristoteles weder im Sinne der Hegelianer ein reines Vernunftgebilde noch ein bloßer Bienenstaat. Er hat gewissermaßen von beiden etwas» (p. 349).

72. *Met.* XII 7, 1072 b 29.

73. «Dem steht aber entgegen, daß der ganze Kontext in der Politik von der Beziehung zur (biologischen) Naturwissenschaft ausgeht» (p. 338).

74. *Pol.* I, 1, 1252 b 30: πᾶσα πόλις φύσει ἐστίν. Olof Gigon remarque qu'Aristote paraît si déterminé à démontrer le caractère naturel de la cité, qu'il semblerait avoir obéi à des motivations polémiques. Gigon se réfère aux traditions socratiques qui décourageaient toute forme d'activité politique pratique, et soutenaient que la communauté politique est le produit de la convention (*nomos*). Il cite Aristippe de Cyrène (cf. Xénophon, *Mem.* 2, 1, 8-13), qui a influencé Épicure et les Cyniques. Voir GIGON, *op. cit.*, p. 267. Il devait également avoir Démocrite à l'esprit. Voir KULLMANN, pp. 339 et 355.

75. *Pol.* I, 1, 1253 a2: φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἢ πόλις ἐστίν. VII, 8, 1328 a 22: τῶν κατὰ φύσιν συνεστώτων (nous traduisons).

76. *Pol.* IV, 4, 1291 a 24.

En faisant référence au but et à la finalité de la cité, nous avons cité la déclaration d'Aristote: «Ce que chaque chose, en effet, est une fois que sa genèse est achevée, c'est cela que nous disons être la nature (φύσις) de cette chose, par exemple <la nature> d'un homme, d'un cheval, d'une famille»<sup>77</sup>. Cette déclaration pose problème puisque le présupposé pourrait être que la cité, comme l'οἰκία, a sa propre φύσις. Mais cela est impossible, puisqu'elle ne peut être considérée comme ces choses qui «possèdent en elles-mêmes un principe de mouvement et de repos»<sup>78</sup>. Si la cité a son origine dans la nature et procure un développement naturel à ses citoyens, elle ne possède pas de principe formel organique immanent qui en gouverne les éléments matériels constitutifs en les dirigeant de façon dynamique vers leur τέλος. La cité a certainement un εἶδος défini, qui peut être compris à la manière d'une œuvre d'art; cependant, elle est plus naturelle qu'un objet fabriqué, car elle émerge spontanément en tant que résultat de tendances intrinsèques naturelles au sein de ses membres. Il semblerait qu'Aristote parle de manière vague lorsqu'en *Politique* I il se réfère à la cité comme φύσις. Que la cité ne puisse être considérée dans l'absolu comme une entité naturelle, c'est évident par l'analogie qu'il fait avec le métier du tisserand ou du constructeur de navire qui ont besoin d'un matériau approprié: «de même en est-il pour l'homme politique et le législateur qui doivent disposer de la matière appropriée convenablement apprêtée»<sup>79</sup>.

Un des mérites de l'explication naturaliste qu'Aristote donne de la cité, c'est qu'il utilise un concept plus riche, par exemple, que Hobbes, qui considère que l'État va à l'encontre de la condition naturelle de l'homme<sup>80</sup>. Aristote connaissait bien la thèse selon laquelle la loi n'est rien de plus qu'une convention (συνθήκη), selon Lycophron une garantie (ἐγγυητής) concernant la légitimité des revendications que les hommes ont les uns sur les autres, mais sans être pour autant destinée à rendre les citoyens bons et justes. Pour Aristote, un bon gouvernement doit se préoccuper de la vertu et du vice politiques (περὶ δ' ἀρετῆς καὶ κακίας πολιτικῆς)<sup>81</sup>. Il reconnaît les difficultés pratiques que cela implique, conduisant parfois à croire que la justice et le bien sont des conventions dépourvues d'existence réelle dans la nature des choses<sup>82</sup>. Il fait la distinction suivante: «La justice politique (πολιτικόν

77. *Pol.* I, 1, 1252 b 32-1253 a 1. Voir n. 18.

78. *Physique* II, 1, 192 b 13-14. Voir aussi *Phys.* II, 1, 193 a 29-30. La nature est «le principe de ce qui a en soi-même sa propre source de mouvement et de changement».

79. *Pol.* VII, 3, 1326 a 3-5. Pour des références complémentaires, voir D. KEYT, p. 55.

80. Voir MILLER, p. 29. Aristote connaissait bien la thèse, plus tard défendue par Hobbes, selon laquelle la citoyenneté était une question de choix et de convention. Voir MILLER, p. 31.

81. Toute cité digne de ce nom doit se soucier de la vertu. Voir *EN* III, 9, 1280 b 5: δεῖ περὶ ἀρετῆς ἐπιμελεῖς εἶναι.

82. *EN* I, 3, 1094 b 14-16: τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια, περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται, πολλὴν ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην, ὥστε δοκεῖν νόμῳ μόνον εἶναι, φύσει δὲ μή.

δικαίον) elle-même est de deux espèces, l'une naturelle et l'autre légale. Est naturelle celle qui a partout la même force et ne dépend pas de telle ou telle opinion»<sup>83</sup>. Il voit un parallèle entre les lois immuables de la justice naturelle qui ont la même force partout, et celles du monde physique: le feu brûle de la même façon en Grèce qu'en Perse<sup>84</sup>. Il est conscient du fait que les règles de la justice (naturelle et conventionnelle) varient selon les circonstances, mais il affirme que certaines d'entre elles sont, néanmoins, des lois de la nature<sup>85</sup>.

## Citoyen et Société

L'une des accusations formulées à l'occasion contre Aristote est celle de totalitarisme. Ceci est compréhensible à la lumière de son affirmation: «En même temps il ne faut pas penser qu'aucun des citoyens s'appartienne à lui-même, mais que tous appartiennent à la cité, car chacun est une partie de la cité. Mais le soin de chaque partie a par nature en vue le soin du tout»<sup>86</sup>. On trouve une variante dans sa déclaration: «Le tout, en effet, est nécessairement antérieur à la partie»<sup>87</sup>. Après avoir affirmé l'importance de la famille pour pourvoir aux besoins essentiels de la vie, il déclare qu'«une cité est par nature antérieure à une famille et à chacun de nous»<sup>88</sup>. Son analogie avec un organisme vivant illustre non seulement la primauté de la cité par rapport à ses citoyens, mais aussi son caractère naturel. Les citoyens sont assimilés à des organes de la cité, remplissant ainsi un rôle subordonné et ne pouvant fonctionner ni subsister en dehors du corps. Lorsque le corps cesse d'exister, c'est de manière ambiguë qu'on parle de ses mains ou de ses pieds, comme on parle de ceux d'une sculpture. «Le tout, en effet, est nécessairement antérieur à la partie, car le corps entier une fois détruit, il n'y a plus ni pied ni main, sinon par homonymie, comme quand on parle d'une main de pierre, car c'est après la mort qu'une main sera telle, mais toutes les choses se définissent par leur fonction et leur vertu, de sorte que, quand elles ne les ont

83. *EN V 7 1134 b 18-20*: τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστι τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μῆ.

84. *EN V 7 1134 b 25-27*: τὸ μὲν φύσει ἀκίνητον καὶ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν, ὡσπερ τὸ πῦρ καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Πέρσiais καίει.

85. *EN V 7 1134 b 29-30*: παρ' ἡμῖν δ' ἔστι μὲν τι καὶ φύσει, κινήτων μέντοι πᾶν, ἀλλ' ὅμως ἐστὶ τὸ μὲν φύσει τὸ δ' οὐ φύσει.

86. *Pol. VIII, 1, 1337 a 27-30*: ἅμα δὲ οὐδὲ χρῆι νομίζειν αὐτὸν αὐτοῦ τινα εἶναι τῶν πολιτῶν, ἀλλὰ πάντα τῆς πόλεως, μόνιον γὰρ ἕκαστος τῆς πόλεως· ἢ δ' ἐπιμέλεια πέφυκεν ἐκάστου μορίου βλέπειν πρὸς τὴν τοῦ ὅλου ἐπιμέλειαν.

87. *Pol I, 1, 1253 a 20*: τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους.

88. *Pol. I, 1, 1253 a 18-20*: καὶ πρότερον δὲ τῆ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστιν. τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους, 1253 a 25-26: ἢ πόλις φύσει πρότερον ἢ ἕκαστος.

plus il ne faut pas dire qu'elles sont les mêmes, mais qu'elles n'ont que le même nom». Aristote conclut: «Que donc la cité soit à la fois par nature et antérieure à chacun de ses membres, c'est clair. S'il est vrai, en effet, que chacun pris séparément n'est pas autosuffisant, il sera dans la même situation que les autres parties vis-à-vis du tout»<sup>89</sup>.

Nous avons vu pourquoi la cité ne saurait être décrite comme une substance naturelle individuelle; toutefois, sur la base de la similitude qui existe à certains égards entre l'organisme naturel et la cité, nous parlons en un sens figuré du «corps politique». La faiblesse de la position d'Aristote est inhérente à la métaphore. Parce que la cité manque d'un principe d'animation unique (ψυχή ou φύσις), pour ce qui est de l'élément le plus essentiel – la vie elle-même –, elle ressemble à une statue ou au corps d'un mort<sup>90</sup>. On ne saurait considérer que le parallèle entre le corps politique et l'organisme vivant implique que les membres de la communauté ressemblent à ceux du corps physiologique, dont la finalité est entièrement absorbée dans leur subordination. Il n'existe pas non plus de structure de commandement hiérarchique entre les membres supérieurs et inférieurs, puisque la cité est une communauté d'hommes égaux et libres<sup>91</sup>. L'analogie de la cité en tant que corps vivant a une limite, et, en dernière analyse, elle ne tient plus en rencontrant cette limite. Comme le fait remarquer Fred Miller Jr.: «Certains termes tels que “nature”, “antérieur” et “politique”, peuvent être utilisés de façon im-

89. *Pol. I*, 1, 1253 a 20-27: ἀναίρουμένον γὰρ τοῦ ὅλου οὐκ ἔσται ποῦς οὐδὲ χεῖρ, εἰ μὴ ὁμωνύμως, ὥσπερ εἴ τις λέγοι τὴν λιθίνην διαφθαρεῖσα γὰρ ἔσται τοιαύτη, πάντα δὲ τῷ ἔργῳ ὄρισται καὶ τῇ δυνάμει, ὥστε μηκέτι τοιαῦτα ὄντα οὐ λεκτέον τὰ αὐτὰ εἶναι ἀλλ' ὁμώνυμα. ὅτι μὲν οὖν ἡ πόλις καὶ φύσει πρότερον ἢ ἕκαστος, δῆλον· εἰ γὰρ μὴ αὐτάρκης ἕκαστος χωρισθεὶς, ὁμοίως τοῖς ἄλλοις μέρεσιν ἔξει πρὸς τὸ ὅλον. Aristote, de façon convaincante, a recours à l'analogie pour illustrer la force de la démocratie résidant dans la sagesse collective de ses citoyens: «Au sein d'un grand nombre, en effet, chacun possède une part d'excellence et de prudence, et quand les gens se sont mis ensemble, de même que cela donne une sorte d'homme unique (ὥσπερ ἓνα ἄνθρωπον τὸ πλῆθος) aux multiples pieds, aux multiples mains et avec beaucoup d'organes des sens, de même en est-il aussi pour les qualités éthiques et intellectuelles. C'est aussi pourquoi la multitude est meilleur juge en ce qui concerne les arts et les artistes: en effet, les uns jugent le tout». *Politique* III 6, 1281 b 4-10. Voir aussi b 34-38.

90. Voir *De Part. An. I*, 1, 640 b 33-35: «Un cadavre a la même forme et le même aspect extérieur qu'un corps vivant; et pourtant ce n'est pas un homme». Voir I, 1, 641 a 17-21: «Or il se peut que la forme de n'importe quelle créature vivante soit l'âme, ou quelque chose qui implique l'âme. En tout cas, lorsque son âme a disparue, ce n'est plus un être vivant, et aucune de ses parties ne reste la même, sauf en ce qui concerne la forme, tout comme les animaux de la légende qui furent changés en pierre». Voir *Gen. An. II* 1, 734 b 24-25: «Il n'y a pas de visage sans âme» (οὐ γὰρ ἔστι πρόσωπον μὴ ἔχον ψυχήν).

91. *Pol. III* 4, 1277 b 7-8: ἀλλ' ἔστι τις ἀρχὴ καθ' ἣν ἄρχει τῶν ὁμοίων τῷ γένει καὶ τῶν ἐλευθέρων. Voir O. HÖFFE, *op. cit.*, p. 23. Höffe souligne qu'Aristote possédait déjà le concept de subsidiarité récemment redevenu d'actualité: les organes supérieurs de la société soutiennent l'indépendance des organes inférieurs. Cf. p. 25.

précise»<sup>92</sup>. Tout au plus peut-on accepter l'analogie concernant des activités secondaires qui sont exclusivement sociales.

Aristote a, cela va sans dire, une vision nuancée de la relation entre la cité et ses citoyens; W. L. Newman souligne qu'il est moins totalitaire que Platon<sup>93</sup>. La cité est une multiplicité de citoyens (πληθος πολιτων)<sup>94</sup>, et non pas une masse indistincte ou un agrégat artificiel. C'est une unité et un tout. C'est une union d'individus, beaucoup plus unis que ne le sont la famille ou la cité<sup>95</sup>. C'est un tout composé d'individus, dont chacun forme un tout intrinsèque et complet; le citoyen est un ὅλον, la cité un σύνολον. La cité est un ensemble accidentel: ce n'est pas une multiplicité de personnes réunies par hasard, mais plutôt une multiplicité qui aspire à une vie auto-suffisante<sup>96</sup>. Bien qu'elle forme une unité et un ensemble, la cité n'est ni simple ni unique, mais différenciée de l'intérieur et composée de dissemblables. «La cité est composée d'hommes qui non seulement sont plus nombreux <que dans la famille>, mais aussi qui diffèrent spécifiquement entre eux; une cité, en effet, n'est pas formée de gens semblables»<sup>97</sup>. Comme ils partagent un objectif commun, il peut affirmer, sans contradiction, que la cité est une communauté de gens semblables dont l'objectif est la meilleure vie possible<sup>98</sup>. La cité est une association (ἡ πόλις κοινωνία τίς ἐστι), avec une continuité de la communauté en dépit du changement continu de ses membres. Aristote retourne l'image d'Héraclite: la rivière demeure la même, bien que ses flots aillent et viennent. Le principe de l'identité de la cité, c'est sa constitution<sup>99</sup>.

L'accent mis par Aristote sur le statut des citoyens au début du livre III, semble en contradiction avec la primauté de la cité qui avait été soulignée dans le livre I. Peter Simpson remarque: «Il est tentant de dire qu'il existe ici des signes de confusion et de contradiction dans le texte d'Aristote».

92. *Op. cit.*, p. 30.

93. Voir W. L. NEWMAN, *The Politics of Aristotle II*, Oxford, Clarendon Press, 1887, p. 230: «There was a real difference of opinion between Aristotle and Plato on this subject. The State is less of a σύμφυσις (2. 4. 1262 b 14 sqq.) to Aristotle than to Plato; the individual counts for more with him, and is less lost and swallowed up in the State».

94. *Pol.* III, 1, 1274 b 41: ἡ γὰρ πόλις πολιτων τι πληθος ἐστιν. *Pol.* II, 1, 1261 a 18: πληθος γὰρ τι την φύσιν ἐστιν ἡ πόλις. Voir M. B. SAKELLARIOU, *op. cit.*, pp. 229-232.

95. *Pol.* II, 1, 1261 a 20-21: μάλλον γὰρ μίαν την οικίαν τῆς πόλεως φαίμεν ἄν, καὶ τὸν ἕνα τῆς οἰκίας.

96. *Pol.* VII 9, 1328 b 16-17: ἡ γὰρ πόλις πληθος ἐστιν οὐ τὸ τυχὸν ἀλλὰ πρὸς ζῶην αὐταρχες.

97. *Pol.* II, 1, 1261 a 22-24: οὐ μόνον δ' ἐκ πλειόνων ἀνθρώπων ἐστὶν ἡ πόλις, ἀλλὰ καὶ ἐξ εἶδει διαφερόντων. *Pol.* II 1, 1261 a 29-30: ἐξ ὧν δὲ δεῖ ἐν γενέσθαι εἶδει διαφέρειν.

98. *Pol.* VII 7, 1328 a 35-37: ἡ δὲ πόλις κοινωνία τίς ἐστι τῶν ὁμοίων, ἔνεκεν δὲ ζῶης τῆς ἐνδεχομένης ἀρίστης.

99. Voir *Pol.* III 1, 1276 a 34-1276 b 1. Voir W. L. NEWMAN, *The Politics of Aristotle I*, pp. 41-44.

Quoique cela ait été avancé par certains commentateurs, je pense que Simpson résout le problème de façon satisfaisante, en faisant remarquer qu'au lieu de confusion il s'agit plutôt d'une différence d'accent: «Pour la cité, on pourrait dire, qu'elle est **antérieure** [à l'individu] comme le tout l'est aux parties qu'il parfait, mais les citoyens sont **antérieurs** [à la cité] comme les parties le sont au tout qu'elles définissent. Les individus en tant qu'individus existent donc pour la cité (puisqu'elle les parfait) mais la cité subsiste par les individus en tant que citoyens (puisqu'ils *sont* la cité)»<sup>100</sup>.

La cité est une diversité assemblée en un tout; son unité est celle de sa finalité, à savoir la vie bonne de ses membres. Elle a besoin d'une unité de contrôle, dans les limites minimales et maximales de l'espace nécessaire à une autosuffisance efficace; elle diffère d'une nation, qui est une société liée de manière informe par la race et spatialement dispersée. Les objectifs de la cité vont au-delà de la défense et de la prospérité, il s'agit donc de quelque chose de plus qu'une simple alliance commerciale: «La vertu et le vice, voilà, au contraire, ce sur quoi ceux qui se soucient de bonne législation ont les yeux fixés. Par cela il est manifeste aussi que la cité qui mérite vraiment ce nom, et non celle qui est ainsi nommée par abus de langage, doit s'occuper de vertu, car autrement la communauté politique deviendrait une alliance militaire ne différant que par l'unité de lieu des autres alliances militaires qui se font entre peuples éloignés les uns des autres»<sup>101</sup>. Une cité n'existe pas en vue de la sécurité ou du commerce qui, quoique nécessaires, ne sont pas suffisants.

La cité est «la communauté de la vie heureuse, c'est-à-dire dont la fin est une vie parfaite et autarcique pour les familles et les lignages» (τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία ... ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκειας)<sup>102</sup>. Ceci constitue la vie heureuse et noble; la société politique existe pour des actions nobles et pas uniquement pour la vie en commun. «Or toutes ces relations sont l'œuvre de l'amitié, car l'amitié c'est le choix réfléchi de vivre ensemble. La fin d'une cité c'est donc la vie heureuse, alors que les relations en question sont en vue de cette fin. Une cité est la communauté des lignages et des villages menant

100. P. L. PHILLIPS SIMPSON, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1998, p. 134.

101. *Pol.* III, 5, 1280 b 5-10. περὶ δ' ἀρετῆς καὶ κακίας πολιτικῆς διασκοποῦσιν ὅσοι φροντίζουσιν εὐνομίας, ἧ καὶ φανερόν ὅτι δεῖ περὶ ἀρετῆς ἐπιμελεῖς εἶναι τῆ γ' ὡς ἀληθῶς ὀνομαζομένη πόλει, μὴ λόγου χάριν. γίγνεται γὰρ ἡ κοινωνία συμμαχία, τῶν ἄλλων τόπων διαφέρουσα μόνον, τῶν ἄποθεν συμμάχων.

102. Voir *Pol.* III, 5, 1280 b 29-35: φανερόν τοίνυν ὅτι ἡ πόλις οὐκ ἔστι κοινωνία τόπου, καὶ τοῦ μὴ ἀδικεῖν σφᾶς αὐτοὺς καὶ τῆς μεταδόσεως χάριν: ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἀναγκαῖον ὑπάρχειν, εἴπερ ἔσται πόλις, οὐ μὴν οὐδ' ὑπαρχόντων τούτων ἀπάντων ἢδη πόλις, ἀλλ' ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία καὶ ταῖς οἰκίαις καὶ τοῖς γένεσι, ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκειας.

une vie parfaite et autarcique. C'est cela, selon nous, mener une vie bienheureuse et belle (τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς). Il faut donc poser que c'est en vue des belles actions qu'existe la communauté politique, et non en vue de vivre ensemble»<sup>103</sup>.

Aristote met en garde contre l'unification excessive de la cité: «Certes, il faut que, d'une certaine manière, la famille aussi bien que la cité soient unes, mais pas complètement»<sup>104</sup>. Les citoyens conservent leur indépendance et leur autonomie: «La cité est une communauté d'hommes libres»<sup>105</sup>. Son unité est unité d'une fin: « Il faut que la cité soit une multiplicité, comme on l'a dit plus haut, dans laquelle l'éducation doit introduire communauté et unité»<sup>106</sup>. Le poète Simonide proclame: «La cité enseigne à l'homme»<sup>107</sup>, et c'est dans le contexte de l'éducation qu'Aristote fait valoir qu'aucun citoyen n'appartient uniquement à lui-même, mais que tous appartiennent à la cité: «Et puisque le but de toute cité est unique, il est manifeste qu'il est également nécessaire qu'il y ait une seule et même éducation pour tous et qu'on en prenne soin collectivement et non d'une manière privée»<sup>108</sup>. L'éducation des citoyens est mieux réalisée collectivement; le bien de chacun coïncide avec le bien de tous, mais ce n'est possible que si les citoyens se soumettent à un régime commun. La cité existe pour le bien du citoyen individuel. Elle ne possède pas une fin en soi, séparée de ses membres; ce qui seul lui importe, c'est que les citoyens dépendent d'elle pour leur développement, et, finalement, pour leur bonheur. Ils conservent leur identité et leurs différences. L'unité de la famille et la cité ressemble à une harmonie musicale qui sera détruite si elle est réduite à l'unisson, ou à un rythme poétique qui est perdu s'il est réduit à un seul temps<sup>109</sup>.

La question de la primauté de la cité intervient au début de l'*Éthique à Nicomaque*<sup>110</sup>, où Aristote affirme que la Politique prévaut parmi les

103. *Pol.* III 1280 b 38-1281 a 4: τὸ δὲ τοιοῦτον φιλίας ἔργον· ἡ γὰρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία. τέλος μὲν οὖν πόλεως τὸ εὖ ζῆν, ταῦτα δὲ τοῦ τέλους χάριν. πόλις δὲ ἡ γενῶν καὶ κοινῶν κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους, τοῦτο δ' ἐστίν, ὡς φαμέν, τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς τῶν καλῶν ἄρα πράξεων χάριν θετέον εἶναι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν ἀλλ' οὐ τοῦ συζῆν.

104. *Pol.* II, 1263 b 31-32: δεῖ μὲν γὰρ εἶναι πῶς μίαν καὶ τὴν οἰκίαν καὶ τὴν πόλιν, ἀλλ' οὐ πάντως.

105. *Pol.* III, 4, 1279 a 21: ἡ δὲ πόλις κοινωνία τῶν ἐλευθέρων ἐστίν.

106. *Pol.* II, 2, 1263 b 36-37: ἀλλὰ δεῖ πλῆθος ὄν, ὥσπερ εἰρηται πρότερον, διὰ τὴν παιδείαν κοινὴν καὶ μίαν ποιεῖν.

107. Fr. 95, *Lyra Graeca* II, ed. J. M. EDMONDS, London, Heinemann, 1958, p. 337.

108. *Pol.* VIII 1, 1337 a 21-27: ἐπεὶ δ' ἔν τὸ τέλος τῆ πόλει πάση, φανερόν ὅτι καὶ τὴν παιδείαν μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἀναγκαῖον εἶναι πάντων, καὶ ταύτης τὴν ἐπιμέλειαν εἶναι κοινὴν καὶ μὴ κατ' ἰδίαν, ὃν τρόπον νῦν ἕκαστος ἐπιμελεῖται τῶν αὐτοῦ τέκνων ἰδίᾳ τε καὶ μάθησιν ἰδίαν, ἦν ἂν δόξη, διδάσκων. δεῖ δὲ τῶν κοινῶν κοινὴν ποιεῖσθαι καὶ τὴν ἄσκησιν.

109. *Pol.* II, 2, 1263 b 31-35.

110. Voir *EN I* 1, 1094 a 1-b 6.

sciences. La raison invoquée est extrinsèque: il demande quelle science traite de la fin ultime ou du bien suprême de l'homme (ἀνθρώπινον ἀγαθόν) – en vue duquel il désire tout le reste. La politique, soutient-il, est la science maîtresse (ἀρχιτεκτονική) pour deux raisons: premièrement, elle réglemente l'étude de toutes les autres sciences dans la cité, en prescrivant celles qui doivent être étudiées, par qui et à quel niveau; deuxièmement, la politique exploite tous les arts et puissances (δυνάμειον) inférieurs; même les plus nobles (ἐντιμοτάτας) lui sont subordonnés, la stratégie militaire, l'économie et la rhétorique. Son raisonnement repose sur le fait que, puisque la politique utilise toutes les autres sciences et les autres arts pratiques, en légiférant sur ce que les citoyens doivent et ne doivent pas faire, elle englobe les objectifs des autres sciences, et a pour fin le bien humain dans son ensemble. Aristote affirme: «la fin de la Politique sera le bien proprement humain. Même si, en effet, il y a identité entre le bien de l'individu et celui de la cité, de toute façon c'est une tâche manifestement plus importante et plus parfaite d'appréhender et de sauvegarder le bien de la cité: car le bien est assurément aimable même pour un individu isolé, mais il est plus beau et plus divin appliqué à une nation ou à des cités (κάλλιον δὲ καὶ θεϊότερον)». La politique s'occupe, remarque-t-il, du noble et du juste (τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια)<sup>111</sup>.

Il ne devrait pas y avoir de conflits entre le citoyen et la cité. Bien au contraire, Aristote suggère que le bonheur personnel ne peut exister sans la politique<sup>112</sup>. Le bonheur de la cité coïncide avec le bonheur de chaque citoyen<sup>113</sup>. La bonne constitution poursuit aussi bien les intérêts de la cité que

---

111. EN 1094 b 6-15: ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη τὰνθρώπινον ἀγαθόν. εἰ γὰρ καὶ ταῦτόν ἐστιν ἐνὶ καὶ πόλει, μειζρόν γε καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σφῆξιν: ἀγαπητόν μὲν γὰρ καὶ ἐνὶ μόνῳ, κάλλιον δὲ καὶ θεϊότερον ἔσθαι καὶ πόλεσιν. ἡ μὲν οὖν μέθοδος τοῦτων ἐφέρεται, πολιτικὴ τις οὕσα. ... τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια, περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται (cette dernière remarque ressemble à *Pol.* I, 1, 1253 a 15-18, où Aristote dit que c'est l'association dans le bien et la justice qui fait la famille et la cité). La *Politique* commence également sur la déclaration selon laquelle la cité ou la communauté politique (ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἢ πολιτικὴ) ont pour objectif le bien suprême de l'homme (*Pol.* I, 1, 1252 a 1-7). Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote compare les associations *ad hoc* et partielles qui surviennent chez les humains: «Mais toutes ces communautés semblent bien être subordonnées à la communauté politique, car la communauté politique n'a pas pour but l'avantage présent, mais ce qui est utile à la vie tout entière (εἰς ἅπαντα τὸν βίον) ... Toutes ces communautés sont donc manifestement des fractions de la communauté politique» EN VIII 9, 1160 a 20-23, 28-30. Un point de vue différent est offert dans EN VI, 7, 1141 a 20-22, 1141 a 33-b1: «Il est absurde en effet, de penser que l'art politique ou la prudence soit la forme la plus élevée du savoir, s'il est vrai que l'homme n'est pas ce qu'il y a de plus excellent dans le Monde. (...) Et si on objecte qu'un homme l'emporte en perfection sur les autres animaux, cela n'importe ici en rien: il existe, en effet, d'autres êtres d'une nature beaucoup plus divine que l'homme».

112. EN VI, 8, 1142 a 9-10: ἵσως οὐκ ἔστι τὸ αὐτοῦ εὖ ἄνευ οἰκονομίας οὐδ' ἄνευ πολιτείας.

113. *Pol.* VII, 2, 1324 a 5-8.

le bien commun des citoyens<sup>114</sup>. Nous pouvons supposer qu'Aristote expose son propre point de vue lorsqu'il remarque: «Et si on estime que l'individu est heureux par la vertu, on dira aussi que la cité sera plus heureuse si elle est plus vertueuse»<sup>115</sup>. De même: «Que donc nécessairement une constitution excellente soit une organisation dans laquelle n'importe qui peut accomplir des actions excellentes et mener une vie bienheureuse, c'est manifeste»<sup>116</sup>. Dans la cité parfaite, la vertu de l'homme de bien et celle du bon citoyen sont nécessairement les mêmes<sup>117</sup>. La vertu collective de la cité découle de la vertu de ses citoyens: «Car même s'il était possible que tous les citoyens soient vertueux collectivement, mais pas individuellement, il serait préférable d'avoir cette vertu individuelle; la vertu de tous, en effet, est la conséquence de celle de chacun»<sup>118</sup>. En se nuisant à lui-même ou en se suicidant, remarque-t-il, le citoyen commet une injustice envers la cité<sup>119</sup>.

Cet argument en faveur de la primauté de la politique semble être contredit lorsque, peu après, Aristote distingue trois genres de vie possibles: le plaisir, la politique, et la contemplation<sup>120</sup>. Dans le dernier livre de l'*Éthique à Nicomaque*, il confirme que le plus grand bonheur de l'homme repose principalement dans la θεωρία; l'intellect est notre capacité la plus élevée, et s'occupe des réalités les plus élevées<sup>121</sup>. Nous pouvons nous demander comment combler le fossé entre l'homme actif et l'homme contemplatif. Nous trouvons une indication dans une remarque énigmatique de l'*Histoire des animaux* où, après avoir fait la distinction entre les animaux grégaires et solitaires (τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν ἀγελαῖα τὰ δὲ μοναδικά), il note que l'homme participe de ces deux caractères (ὁ δ' ἄνθρωπος ἐπαμφοτερίζει). L'homme est le seul animal qui «est à cheval» entre existence solitaire et existence sociale<sup>122</sup>. Il exerce certaines activités qui ne peuvent se faire qu'individuellement; dans la contemplation il exerce son vrai soi, et ressemble le plus étroit-

114. *Pol.* III, 13, 1283 b 40-42.

115. *Pol.* VII, 2, 1324 a 12-13.

116. *Pol.* VII, 2, 1324 a 23-25.

117. *Pol.* III, 18, 1288 a 38-39.

118. *Pol.* VII, 12, 1332 a 32-38: ἀλλὰ μὴν σπουδαία γε πόλις ἐστὶ τῷ τοὺς πολίτας τοὺς μετέχοντας τῆς πολιτείας εἶναι σπουδαίους· ἡμῖν δὲ πάντες οἱ πολῖται μετέχουσι τῆς πολιτείας. τοῦτ' ἄρα σκεπτέον, πῶς ἀνὴρ γίνεταί σπουδαῖος· καὶ γὰρ εἰ πάντας ἐνδέχεται σπουδαίους εἶναι, μὴ καθ' ἕκαστον δὲ τῶν πολιτῶν, οὕτως αἰρετώτερον· ἀκολουθεῖ γὰρ τῷ καθ' ἕκαστον καὶ τὸ πάντα.

119. Voir EN V, 11, 1138 a 4-14.

120. EN I, 5, 1095 b 16-19.

121. Voir EN X, 7, 1177 a 12-1177 b 4.

122. HA I, 1, 487 b 34-488 a 7: τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν ἐστὶν ἀγελαῖα τὰ δὲ μοναδικά ... ὁ δ' ἄνθρωπος ἐπαμφοτερίζει. Voir S. R. L. CLARK, *Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 98; J. M. COOPER, *op. cit.*, p. 359 f.

tement la réalité divine<sup>123</sup>. La *Θεωρία* n'est pas une activité de groupe, même si Aristote suggère qu'en compagnie des autres nous pouvons nous y engager pour des périodes plus longues: «pour un homme solitaire la vie est lourde à porter, car il n'est pas facile, laissé à soi-même, d'exercer continuellement une activité, tandis que, en compagnie d'autrui et en rapports avec d'autres, c'est une chose plus aisée. Ainsi donc l'activité de l'homme heureux sera plus continue, exercée avec d'autres, activité qui est au surplus agréable par soi»<sup>124</sup>. La cité est antérieure en ce qu'elle offre les moyens nécessaires au citoyen pour exercer précisément ce genre d'activité indépendante et atteindre la perfection totale en tant qu'individu. La priorité de la cité est celle d'une condition nécessaire, sans laquelle il ne pourrait ni survivre ni prospérer.

Fran O'ROURKE  
University of Dublin

---

123. Voir KULLMANN: «So transzendiert das eigentliche Telos des Menschen den Bereich des Politischen» (p. 360).

124. *EN IX*, 9, 1170 a 5-6: μονώτη μὲν οὖν χαλεπὸς ὁ βίος· οὐ γὰρ ῥάδιον καθ' αὐτὸν ἐνεργεῖν συνεχῶς, μεθ' ἑτέρων δὲ καὶ πρὸς ἄλλους ῥᾶον.