

**INTRODUCTION: La communauté politique est une association de ceux  
qui sont capables d'actions nobles dans l'exercice actif de ces actions nobles**

**Ou**

**la communauté politique est constituée à l'exclusion de certains modes de  
vie**

Dès les toutes premières lignes de la *Politique*, Aristote définit six caractéristiques fondamentales de la polis [πόλις], et ces caractéristiques feront référence, et ce, pour la totalité de l'œuvre, d'éléments principaux constituant les arguments développés par Aristote lorsqu'il traite certaines questions concernant la polis et la politique. Ainsi, ils peuvent être envisagés comme les « principes » de la *Politique*. 1252a1-5, les phrases d'introduction dans la *Politique* se lisent :

*«Nous voyons que toute cité est une sorte de communauté, et que toute communauté est constituée en vue d'un certain bien (car c'est en vue d'obtenir ce qui leur apparaît comme un bien que tous les hommes accomplissent toujours leurs actes): il en résulte clairement que si toutes les communautés visent un bien déterminé, celle qui est la plus haute de toutes et englobe toutes les autres, vise aussi, plus que les autres, un bien qui est le plus haute de tous. Cette communauté est celle qui est appelée cité, c'est la communauté politique »*

D'après ce paragraphe, la polis est avant tout une communauté d'un certain type [κοινωνίαν τινά]. De plus, comme toute (autre) communauté, elle est constituée [συνεστηκυῖαν] au nom d'un certain bien [κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινος ἕνεκεν συνεστηκυῖαν]. Ces deux caractéristiques premières sont typiquement communes à toutes les communautés. Et elles font partie de la polis, du fait même qu'il s'agisse d'un type particulier de communauté. La deuxième phrase du paragraphe définit ce qui est spécifique à la polis en tant que *type particulier* de communauté. Selon ces principes, la polis est la communauté la plus haute de toutes communautés

[ἡ πασῶν κυριωτάτη]. En tant que telle, elle aspire au bien le plus élevé et le plus haut de tous [ἀγαθοῦ μάλιστα δὲ καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων]. De plus, la polis, ou la communauté suprême, englobe ou embrasse toutes les autres communautés [πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας], c'est-à-dire, la famille et le village. La polis en tant que communauté définie par ces caractéristiques spécifiques est d'*un type particulier* : il s'agit d'une communauté de type politique [ἡ κοινωμία ἢ πολιτική].

La sixième caractéristique, énoncée implicitement à travers l'usage du mot « περιέχειν » dans le passage cité, signifie que la polis est un tout composé des parties. Ceci est clairement expliqué en 1274b40 de la *Politique* lorsqu'Aristote déclare que « *la cité appartient à la classe des choses composées, semblable en cela à n'importe quelle autre de ces réalités qui sont des tous, mais des tous formés d'une pluralité de parties*, ». Cependant, cette déclaration apparaît dans le premier paragraphe du livre III dans lequel Aristote sonde à travers la nature du citoyen [τίς ὁ πολίτης ἐστὶ] en tant que partie constituante de la polis, alors qu'il utilise le terme περιέχειν pour expliquer la relation de la polis, en tant que la plus haute communauté, avec les autres communautés qui la précèdent dans l'ordre du développement [1252a25], c'est-à-dire, la famille et le village.

Bien qu'Aristote ne fasse pas cette distinction de façon explicite à aucun endroit de la *Politique*, la polis est considérée, à travers l'œuvre entière, comme un tout composé selon deux points de vue principaux : d'une part, la polis est vue comme un tout composé de villages, eux-mêmes composés de plusieurs familles : « [L]a communauté formée de plusieurs villages est la cité, au plein sens du mot » [1252b28]. De ce point de vue, la polis est, comme le souligne Jean-Louis Labarrière, « la communauté de communautés de communautés »<sup>1</sup>. La polis est la communauté qui englobe [περιέχειν] les autres formes « inférieures » de communauté en son sein.

D'un autre côté, la polis est un tout composé de citoyens, elle est « une collectivité déterminée de citoyens [ἡ γὰρ πόλις πολιτῶν τι πλῆθος ἐστίν] » [1274b42]. Cependant, dire que la polis est une communauté de citoyens revient à la considérer sous son *aspects politiques* : L'Etat est une communauté d'un certain genre, il est une participation de citoyens à une constitution [ γὰρ ἐστὶ κοινωμία τις ἢ πόλις, ἔστι δὲ κοινωμία πολιτῶν πολιτείας, 1276b1]. Que la polis soit un *certain type* de communauté signifie, tout d'abord, qu'il s'agit d'un type

<sup>1</sup> Jean-Louis Labarrière, « Zoon Politikon et Zoa Politika : D'une prétendue métaphore chez Aristote », Revue épokhé 6, *L'animal Politique*, ed. Miguel Abensour & Etienne Tassin, Grenoble : Jérôme Millon, 1996, p.g. 11-33

politique de communauté. Envisager la polis en tant que communauté politique revient à l'envisager sous l'aspect de cette association entre ses éléments constitutants (les citoyens) autour de son aspect politique, c'est-à-dire, la constitution.

En conséquence, afin d'envisager la polis en tant que communauté, il est nécessaire de le faire en se basant principalement sur deux sens du terme: la polis en tant que communauté de communautés<sup>2</sup>, et la polis en tant que communauté politique, c'est-à-dire, l'association entre les citoyens selon l'angle politique de la cité.

Sans faire la distinction entre le sens et l'usage du terme «πόλις», l'emploi de ce terme par Aristote pourrait sembler ambigu car, comme chacun sait, dans un état idéal, tous les habitants de la polis partageant le même domicile ne sont pas acceptés comme un associé de l'aspect politique de la communauté, c'est-à-dire comme un citoyen d'une même polis. En conséquence, seuls ceux qui prennent part à cet aspect politique sont considérés comme membres légitimes de la polis en tant que communauté politique. Mais d'un autre côté, en considérant que la polis soit la communauté de communautés, elle comprend naturellement des esclaves, des femmes, des ouvriers, et des agents d'échanges qui sont tenu à l'écart de toute participation au sein de l'association politique. Certains passage des *Politiques* attestent de l'existence d'une définition plus large de la polis. En 1261a18, par exemple, lors qu'Aristote traite de l'idéal selon Socrate, à savoir l'unité la plus totale de l'état, il déclare que « la cité est par nature une pluralité [πλήθος γὰρ τι τὴν φύσιν ἔστιν ἢ πόλις] ». Les lignes suivant cette citation traitent de la même question et démontrent que la pluralité dont il est question est en fait la pluralité des hommes dans leurs différences spécifiques. «*La cité est composée non seulement d'une pluralité d'individus, mais encore d'éléments spécifiquement distincts* [ἐξ εἶδει διαφερόντων] : *une cité n'est pas formée de parties semblables,* » [1261a23]. Ce qu'Aristote veut dire en parlant de « différence spécifique » prend sens en 1277a5 lorsqu'il déclare : «*Puisque l'Etat est formé d'éléments dissemblables - de même qu'un être vivants est composé en première analyse d'une âme et d'un corps, et l'âme à son tours de raison et d'impulsion, qu'une famille est formée d'un homme et d'une*

---

<sup>2</sup> En 1276a20-25 de la *Politique*, faisant allusion aux différents sens de la polis en tant que collectivité des citoyens et comme « τόπος » habité par un groupe d'individus, Aristote constate que « le terme *cité* est dit de plusieurs sens [πολλαχῶς γὰρ τῆς πόλεως λεγομένης] ». Voir également l'*Eth. Nic.*, 1160a7sq et l'*Eth. Eud.*, 1241b25sq où Aristote affirme que certaines autres communautés [ἄλλαι κοινωνίαι], étant de forme différente de celle de la polis, mais ayant tout de même une part dans cette dernière, sont des parties [μέριον] constituantes de la polis.

*femme, et que le droit de propriété suppose un maître et un esclave, c'est de la même façon aussi qu'un Etat est composé de tous ces divers facteurs, en y ajoutant encore d'autres éléments constitutifs qui sont d'espèces différentes* ». Etant donné que selon Aristote certains de ces « facteurs » sont considérés comme n'ayant aucune participation dans la vie politique de la polis *qua* communauté politique, il en résulte que ce qui constitue la polis même, en tant que pluralité embrassant des éléments de différentes espèces (y compris l'esclave, le maître, la femme, le citoyen etc.) ne correspond pas complètement à ce qui la constitue comme communauté politique (c'est-à-dire la communauté de ceux qui se partagent l'aspect politique de la polis, à savoir, la constitution).

En se basant sur ces définitions, je vais tenter à travers de qui suit de démontrer que la polis en tant que communauté politique est constituée à l'exclusion des modes de vie et des relations qui s'y rattachent, et qui correspondent à certaines autres types d'associations, qui à leur tour font partie intégrante de la polis en tant que communauté complète composée de communautés. J'espère ainsi dresser le portrait de la polis d'Aristote comme une communauté qui préserve en elle-même une différence entre certains modes de vie, pour ensuite définir ce qu'Aristote considère comme le mode de vie adéquat à la polis en tant que communauté politique.

## I.

C'est surtout dans le livre III de la *Politique* lorsqu'Aristote traite de la nature propre de la polis [1274b35] que l'on trouve la définition au sens absolu du citoyen [πολίτης δ' ἀπλῶς]. Dans le premier paragraphe du livre III, il nous est dit que puisque la polis est une chose composée, afin de pouvoir sonder sa nature même, il est avant tout nécessaire de sonder la nature de ses éléments constitutifs, c'est-à-dire les citoyens [1275a1ff]. De plus, bien qu'il ne le pose pas de façon explicite, entre 1280a25-1281a10 Aristote nous fait part d'un argument concernant la rencontre entre les hommes considérés comme propres à la constitution de la polis en tant que communauté politique, et ceux qui ne le sont pas.

Pour commencer à sonder la nature essentielle du citoyen, en 1274b41 Aristote affirme: « [L]a cité étant une collectivité déterminé de citoyens,... nous devons examiner qui a droit à l'appellation de citoyen, et quelle est la nature du citoyen ». A présent, afin de proposer l'argument relatif à la nature du citoyen de façon adéquate

avec notre étude, j'entends passer par des voies indirectes et me référer à une autre définition de la polis donnée par Aristote en 1328a35 (où le contexte est la cité idéale). A cet endroit précis, Aristote stipule que «l'Etat est une forme de communauté des semblables en vue de mener une vie la meilleur possible ». Les lignes suivant ce passage expliquent clairement que c'est par l'usage de l'adjectif « semblables » qu'Aristote qualifie les hommes prétendant à la meilleure vie possible de la même manière. Ainsi, la cité idéale est celle-là même qui est constitué par la communauté de ceux qui recherchent, ou prétendent à, la meilleure vie possible de la même manière.

Cette considération est essentielle pour comprendre la nature du citoyen au sein d'une cité idéale, puisque dans le livre III il est dit que les formes correctes de la constitution sont celles qui « ont pour but l'intérêt commun » en vertu du fait qu'elles soient inscrits dans une relation de justice absolue. [1279a19] Selon Aristote, la justice absolue prend forme dans les affaires politiques grâce à la distribution de la citoyenneté (ce qui signifie nécessairement détention d'un office politique dans la constitution) parmi ceux qui sont égaux. Et seuls ceux qui prétendent à la fin ultime de la polis, c'est-à-dire la meilleure vie possible, de la même manière doivent être considérés comme égaux dans un état idéal. Ceux que l'on nomme « égaux » sont ceux qui le sont par rapport à leur « vertu politique », c'est-à-dire par rapport à leur contribution à la fin de la communauté à laquelle ils appartiennent.

A présent je vais tenter de présenter cet argument avec ses prémisses. La question quant à la nature du citoyen dans une cité idéale est à poser de telle façon indirecte, car Aristote lui-même traite de cette question dans un contexte où il argumente sur le principe d'égalité et de justice au sein des formes correctes de constitution.

La question de citoyenneté et les questions de justice et d'égalité sont étroitement interconnectées car, selon Aristote, la justice doit être envisagée selon un certain principe d'égalité, et par rapport aux biens à partager (la citoyenneté, comprise comme détention d'une part dans la constitution de la cité) et aux individus qui les reçoivent également. (Je clarifierai ce point par la suite qui fait partie de l'ensemble de mon argumentation).

Dans la première partie du livre III, après avoir déclaré que pour comprendre la vraie nature d'une polis il faut sonder la nature du citoyen, Aristote ajoute que « nous

cherchons, en effet, à définir le citoyen au sens absolu» [1275a19]. Selon lui, la définition « absolue » du citoyen est la suivante: «Un citoyen au sens absolu ne se définit par aucun autre caractère plus adéquat que par la participation aux fonctions judiciaires et aux fonctions publiques en général»<sup>3</sup> [1275a22-24]. En d'autres termes, selon cette définition, «le citoyen se définit par un certain office constitutionnel<sup>4</sup> [ὁ δὲ πολίτης ἀρχῆ τινὶ διωρισμένος ἐστίν] (car, avons-nous dit, celui qui participe à une fonction de ce genre est un citoyen [ ( ὁ γὰρ κοινῶν τῆς τοιαύτης ἀρχῆς πολίτης ἐστίν, ὡς ἔφαμεν ) ] ) » [1276a3]. Un citoyen est donc celui qui a le droit de prendre part à l'aspect politique de cette communauté qu'est la polis. Dans un autre passage, Aristote récapitule cette notion de la façon suivante : « [I] est évident aussi que l'appellation de citoyen au sens fort est réservée à celui qui a part aux honneurs de la cité...est pareil à un simple étranger domicilié celui qui n'a pas part aux honneurs de la cité » [1278a36] .

C'est à cet endroit précis qu'entre en compte la question de justice et d'égalité car la définition du citoyen énoncée plus haut fait apparaître la question du comment sont distribués les « honneurs » de la cité, en d'autres termes, quels sont les critères pour pouvoir prétendre à une participation dans l'aspect politique de la polis. Cette question est d'autant plus importante que, selon Aristote, un état de forme correcte est censé se poser comme objectif un bénéfice commun à la communauté. Et ceci ne peut être garanti que par et en fonction de son encadrement selon la justice absolue. C'est en ce sens qu'Aristote déclare en 1282b15 que le bien politique le plus grand est la justice. La justice dans le domaine politique s'applique lors de la distribution des offices d'état ; mais dans un état idéal cette distribution doit se faire en fonction de la fin de la polis (qui est, comme le sera démontré, une vie en accord avec la vertu, à savoir le bien vivre ou le bonheur). Nous verrons que, selon Aristote, dire que la distribution des honneurs de l'état doit se faire en fonction de la fin de la polis revient à dire que le droit de prendre part à l'aspect politique de la polis doivent être attribué uniquement à ceux qui répondent à une certaine qualité, de telle sorte qu'ils puissent, grâce à cette qualité, contribuer aux objectifs de l'état auxquels ils appartiennent.

A présent, avant d'entamer la discussion sur ce dernier point, je souhaite expliquer le principe de justice absolue selon le point de vue d'Aristote<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Pour une discussion plus détaillée sur cette définition, voir le chapitre suivant du présent travail.

<sup>4</sup> La traduction Tricot révisée.

<sup>5</sup> Voir aussi la note 22 du chapitre suivant.

Aristote constate que la cible des attributions des offices politiques et la constitution de la justice dans ce domaine sont les sujets d'un débat parmi les gens. Selon Aristote, *«[Les gens] s'attachent, les uns et les autres, à une certaine notion du juste, mais ils s'arrêtent en chemin et n'expriment pas dans sa totalité ce qui est juste au sens absolu»* [1280a9-11]. Il mentionne également que la justice est généralement considérée comme étant elle-même une sorte d'égalité [1282b18]. C'est pourquoi la question de justice est aussi une question d'égalité. Aristote ajoute que différentes formes de gouvernement (par exemple l'oligarchie et la démocratie) détiennent différents principes de justice. Pour Aristote, *«[L]es adversaires [les partisans de l'oligarchie et ceux de la démocratie] parlent l'un et l'autre de ce qui est juste jusqu'à un certain point, tout en s'imaginant parler de ce qui est juste au sens absolu. Les uns [les tenants de l'oligarchie], en effet, s'ils sont inégaux sur un point déterminé, par exemple en richesse, se croient inégaux en tout ; et les autres [les tenants de la démocratie], s'ils sont égaux sur un point déterminé, par exemple en liberté, se croient égaux en tout. Mais ils passent sous silence ce qu'il y a de plus important.»* [1280a21sq]. Aristote fait l'amendement de ce qui indiquera la chose la plus importante ignorée par ces adversaires : il est vrai que la justice est quelque chose d'égal, or «non pas cependant pour tous, mais pour ceux qui sont égaux» ; et il le juste est, en effet, quelque chose d'inégal, seulement « il ne l'est pas pour tous, mais pour ceux qui sont inégaux » [1280a12ff] Les tenants de l'oligarchie et les tenants de la démocratie commettent à une erreur dans leurs considérations de la justice et de l'égalité car ils ignorent ce qui a trait aux qualifications des personnes auxquelles sera attribué le bien à distribuer: «Et ainsi, étant donné que ce qui est juste l'est à l'égard de certaines personnes, et que, dans la distribution, la proportion doit être la même à la fois pour les choses et pour les personnes...les deux parties [les partisans de l'oligarchie et ceux de la démocratie] sont bien d'accord sur l'égalité de la chose [les offices constitutionnels, ou la citoyenneté; le droit de prendre une part dans l'aspect politique de la cité] , mais ne s'entendent plus sur celles des personnes » [1280a16].

Le principe de justice absolue selon Aristote présuppose une répartition proportionnelle entre l'objet à distribuer et les individus qui les reçoivent. Toujours selon ce principe, si les individus qui vont recevoir le bien à distribuer (par exemple, les offices politiques) sont égaux à l'égard d'un mérite ou d'une qualité déterminé (par exemple en matière de vertu politique), leur partage du bien (offices politiques)

doit être égal aussi. C'est-à-dire, leur partage du bien doit être proportionnel au ratio d'égalité qu'ils possèdent ou disposent par rapport à ce (ici, la vertu politique) en fonction duquel on les compare l'un à l'autre. Si les individus ne sont pas égaux, leur part doit être inégale également. Ce qui est juste consiste à traiter les variables inégaux de façon inégale, et celles qui sont égales de façon égale. Ce qui importe dans la conception de justice absolue selon Aristote est ce que l'aspect décisif qui permet de distinguer le juste de l'injuste est une *certaine* « qualité » [τοῦ ποίουσ τινας] chez les personnes qui reçoivent la chose distribuée. Le ratio d'égalité entre les personnes ne se détermine pas en fonction d'une « excellence » quelconque [1282b24] mais plutôt, l'égalité consiste à être égale par rapport aux *certaines* « qualités ». Celui qui traite d'égalité ou d'inégalité doit préciser « la qualité » par rapport à laquelle il en traite [1282b22]. L'aspect fondamental de la question de justice est défini par ce qui constitue l'égalité (et l'inégalité) chez les personnes.

Etant donné que le contexte de notre étude est la polis, les questions présentes relatives à la justice et l'égalité s'appliquent à la répartition juste et égale des offices politiques au sein de la constitution, et donc la citoyenneté. Sur quels critères doit se baser une répartition juste des offices politiques ? Et à qui devraient-ils être attribués ? Ou bien, à l'inverse, sur quoi faut-il se baser pour déterminer la supériorité de certaines prétentions aux offices politiques sur d'autres ? Pour Aristote, celui qui désire être rigoureux dans son application de la justice dans le domaine politique doit orienter son regard vers la situation en termes d'égalité et d'inégalité relative aux *certaines* qualités déterminées de ceux qui prétendent aux offices politiques. C'est pour cette raison qu'il souligne en 1283a11-14 que *«dans le domaine politique aussi, c'est avec raison qu'on ne dispute pas les postes officiels en vertu de n'importe quelle inégalité (si certaines personnes sont lentes à la course, et d'autres rapides, il n'y a aucune raison pour que ces dernières obtiennent un plus grand pouvoir politique au détriment des précédentes, mais c'est seulement dans les compétitions sportives que leurs supériorité recevra sa récompense»*.

Selon Aristote, la justice dans le domaine politique peut et doit être manipulée selon la finalité de l'état dont il est question. De ce fait, Aristote déclare : *«Si, en effet, les hommes s'associaient et se réunissaient en vue de seulement de la prospérité matérielle, leur participation au gouvernement de la cité devrait être exactement proportionnée à leur part dans la propriété, de sorte que l'argument des champion de l'oligarchie apparaîtrait d'une grande force »* [1280a25]. Cependant, selon Aristote,

bien que la propriété soit indispensable à l'existence de l'état, elle n'en constitue pas une partie pour autant [1328a22]. De plus, ceux qui prennent l'accumulation de richesse comme une fin en soi s'appliquent [σπουδάζειν περὶ] à vivre, mais pas au bien-vivre, et ils les confondent [1257b41ff], alors que « *les hommes ne s'associent pas en vue de la vie seulement* [μήτε τοῦ ζῆν μόνον ἕνεκεν], *mais plutôt en vue de la vie heureuse* [ἀλλὰ μᾶλλον τοῦ εὖ ζῆν]<sup>6</sup> » [1280a31]. Dans la mesure où l'état est constitué en vue du bien vivre, alors la part de chacun dans l'état doit être proportionnée à sa participation dans le bien vivre.

Mon intention pour la suite de ce chapitre est de démontrer que seuls les modes de vie capables d'atteindre ce but, c'est-à-dire, les modes de vie qui prennent part et prétendent au bien vivre sont à même de prendre part aux offices de l'état et considérés comme propres à la constitution de la polis en tant que communauté politique. Et ces modes de vie qui sont « ignobles et nuisibles » au bien vivre n'ont aucune part dans l'état<sup>7</sup>.

## II.

En 1283a14 Aristote stipule que « *[la prétention aux offices politiques] doit être en s'appuyant uniquement sur la possession des qualités entrant à titre d'éléments dans la composition d'un Etat* [ἐξ ὧν πόλις συνέστηκεν] ». Celui qui cherche à définir « les qualités entrant à titre d'éléments dans la composition d'un Etat » doit garder à l'esprit un point souligné par Aristote à plusieurs occasions. Pour Aristote, tout élément indispensable à l'existence de l'état n'en fait pas forcément partie [1328a22]<sup>8</sup>. Non seulement les choses non-vivants (telle que la propriété) mais

<sup>6</sup> La traduction Tricot révisée.

<sup>7</sup> Pour une discussion similaire, voir également A.W.H. Adkins "The connection between Aristotle's Ethics and Politics", *Political Theory*, Vol. 12, No. 1 (Feb., 1984), 29-49, et Eric Brown, "Aristotle on the Choice of Lives: Two concepts of Self-Sufficiency", in *Quel choix de vie? Études sur les rapports entre théoria et praxis chez Aristote*, ed. Pierre Destrée (Louvain: Peeters, à paraître).

<sup>8</sup> L'argumentation d'Aristote est comme suivant : « Mais quand, de deux choses en présence, l'une est un moyen et l'autre une fin, il n'y a entre elles rien qui soit commun, si ce n'est pour l'une d'agir et pour l'autre de recevoir l'action : telle est, par exemple, la relation existant entre un instrument et quelconque (ou les 'fabricateur' qui s'en servent) et l'œuvre réalisée, car entre une maison et son constructeur il n'y a rien qui devienne commun, mais l'art du constructeur existe en vue de la maison » [*Pol.*, 1328a29-33]. En appliquant cette argumentation, Aristote souhaite introduire une distinction entre les éléments qui agissent sur la polis comme l'œuvre qui doit être effectuée et l'œuvre lui-même, à savoir la polis. Dans le reste de l'argumentation, comme le note J. Tricot, Aristote, considérant la polis comme l'œuvre à accomplir, dit que la polis est sujette aux activités relatives à la classe agricole et ouvrière dont les activités ne sont rien de plus qu'un moyen pour la constitution de la polis (voir *La Politique*, trad. J. Tricot, Paris: J. Vrin, 1995, pg. 498, note 2). Pour une discussion

aussi certains aspects vivants indispensables ne doivent pas être considérés comme faisant partie de l'état tel qu'il est défini en tant que communauté dont le but ultime est le bien vivre. A cet effet, en 1278a7-8, lorsqu'Aristote pose la question de savoir si les ouvriers doivent être pris en compte en tant que citoyen, il déclare que « l'Etat idéal se gardera de faire d'un homme de métier un citoyen ». La raison pour laquelle les ouvriers sont exclus de la vie politique sera expliquée en détails par la suite, mais pour l'heure il convient d'indiquer que le passage cité plus haut, à savoir, 1277b34-1278a15, stipule clairement que les habitants d'une polis ne peuvent être tous considérés comme citoyens. Aristote déclare : « *Si, d'un autre côté, on refuse à tous les gens de métier la qualité de citoyen, dans quelle classe chacun d'eux doit-il trouver place ? Car ils ne sont ni métèques, ni étrangers. Ne pouvons-nous pas répliquer que cette dernière objection du moins n'entraîne pour notre thèse aucune absurdité ? Les esclaves non plus ne figurent pas dans les classes dont nous venons de parler, et les affranchis pas davantage. La vérité, c'est qu'on ne doit pas forcément reconnaître la qualité de citoyen à tous ceux qui sont indispensables à l'existence de l'Etat,* » [1277b38sq].

C'est ainsi que « les qualités entrant à titre d'éléments dans la composition d'un Etat », et grâce auxquels on peut prétendre aux offices politiques, ne peuvent s'agir de n'importe quelle chose indispensable à l'existence de l'état, mais plutôt, ils doivent s'agir d'éléments d'un certain type. Etant donné qu'un état est constitué au nom du bien vivre, et étant donné que, selon le principe de justice absolue, la part qu'un individu possède dans la constitution doit être proportionnelle à sa part de participation au bien vivre, alors ces éléments grâce auxquels un individu peut prétendre aux offices politiques doivent être ceux qui participent à la constitution d'un état en tant que communauté dont le but ultime est le bien vivre.

Ainsi perçue, notre tâche suivante est de chercher à définir les éléments qui participent à la constitution d'un état en tant que communauté qui existe au nom du bien-vivre. Aristote traite ce point particulièrement dans le livre III de la *Politique*. Il semble que l'argumentation d'Aristote peut se déployer en deux étapes : De 1280a25 à 1281a10, Aristote pose d'abord la question de savoir quel type de rapport ou d'association [κοινωνία] entre des hommes ne suffit pas à la constitution d'un état. Ou bien, pour le dire de façon plus appropriée, Aristote demande à travers ces lignes la

---

similaire concernant cette fois-ci la distinction entre le bien vivre lui-même et «ce sans quoi les hommes ne saurait y accéder », voir *E.E.* 1214b7sq.

question suivante : pour qu'un rapport/association puisse être considérée propre à la constitution d'un état, dans quel objectif doivent ces hommes se rassembler préalablement ? Et deuxièmement, entre les lignes 1282b15-1284a3, où il met en examen la question de la justice, Aristote s'interroge sur les qualités spécifiques à un individu, les qualités requises pour prétendre à une participation à la communauté politique.

Mais avant d'entrer dans le détail des points mentionnés ci-dessus, il est important de souligner que comprendre le caractère spécifique du rapport propre à la cité en tant que communauté politique est crucial pour comprendre le caractère spécifique des individus qui sont supposés se rassembler en un état idéal et former ce type de communauté. Comme il sera démontré par la suite, seul ceux qui répondent aux « critères », c'est-à-dire ceux qui possèdent les qualités requises pour ce type de relation (qui est à son tour défini par l'objectif de la polis) considérée comme propre à l'établissement d'un type politique de communauté sont seuls qui sont acceptés, en accord avec le principe de justice absolue, comme un associé dans l'aspect politique de la polis à laquelle ils appartiennent. Chercher à comprendre les choses entrant à titre d'éléments dans la composition d'un Etat est capital car cette recherche nous montrera que la citoyenneté est, du point de vue d'Aristote, une association en ces éléments entrant à l'établissement d'un état : la citoyenneté est une association politique.

### III.

Selon le point de vue d'Aristote, lorsque l'on fait la distinction entre le type de rapport qui est propre à la constitution d'une communauté politique de ceux qui ne le sont pas, il s'agit d'identifier ce qui constitue une condition nécessaire à l'existence d'un état par rapport à ce qui est nécessaire à sa constitution. Ainsi, un état n'est pas défini par une rencontre entre des hommes qui se rassemblent au nom d'une alliance militaire de défense, ni n'existe au nom de relations commerciales et d'échange [1280a33-35]. Selon Aristote, partager le même domicile ou un système de justice ne constitue en rien un état (voir aussi 1275a5-7). Cela veut dire que pour Aristote, le rassemblement d'individus en un certain lieu à des fins de défense militaire contre des dégâts éventuels pouvant être causés par n'importe qui [1280a35] ou simplement vivre sur les mêmes terres délimitées par les mêmes enceintes [1280b14] ne constitue en rien un état. De la même manière, les lois en tant que lien entre des hommes liés

par les affaires ne sont pas suffisantes pour établir l'association propre à la cité. Pour Aristote, les lois en tant qu'accord établi entre des hommes qui ont des rapports commerciaux s'appliquent aux « conventions réglementant les importations » afin d'éviter toute malhonnêteté, et consistent en des « traités interdisant les injustices réciproques » [1280a39]. D'après ces considérations, Aristote conclut : « *On voit donc que la cité n'est pas une simple communauté de lieu, établie en vue d'empêcher les injustices réciproques et de favoriser les échanges. Sans doute, ce sont là les conditions qui doivent être nécessairement réalisées si l'on veut qu'un Etat existe ; néanmoins, en supposant même présentement réunies toutes ces conditions, on n'a pas pour autant un Etat* » [1280b30]. Pour Aristote, si les hommes, lorsqu'ils se rassemblent, « n'ont néanmoins d'autres rapport entre eux que ceux qui résultent d'opérations telles que le troc ou une alliance défensive » [1280b21] leur rapport ne constituera pas un état. Un tel rassemblement ne peut être envisagé comme suffisant à la constitution de l'état si « les relations entretenues par les intéressés après leur concentration étaient de même nature qu'au temps où ils vivaient dispersés » [1280b29]. S'attarder sur cet argument d'Aristote semble nécessaire à notre étude, car il apparaît juste après le passage faisant référence au type de rapports relatifs à une communauté inférieure, c'est-à-dire le village. En 1280b25, imaginant un groupe d'hommes (peu importe le nombre) qui ne sont en relation que pour l'échange de commodités et « chacun néanmoins faisant jouer à sa propre maison le rôle d'un Etat », Aristote déclare qu'un tel type de rapport entre des hommes ne constitue pas une cité. Comme il nous est dit dans le livre I de la *Politique*, la communauté qui est composée des maisons individuelles sinon éparpillées constitue un village dans lequel l'échange des commodités entre un charpentier, un fermier et un cordonnier etc. sont le principal type de rapports. Il apparaît plus clairement maintenant pour quelles raisons la mode de relation propre au village n'est pas celui qui est propre à la constitution d'une cité.

En plus de l'échange de commodités et de l'alliance militaire, Aristote stipule que, bien qu'il s'agisse d'un des éléments de l'association caractéristiques aux états [1280b15] et qu'il soit une des pré-conditions ou des moyens nécessaires à la réalisation de la fin de l'état [1280b40], la relation de mariage entre les citoyens ne constitue pas l'état. Selon Aristote, tout type de relations sociales découlant de la rencontre telle qu'un mariage font fonction [ἔργον] de sentiments d'amitié [φιλία]: «car le choix délibéré [προαίρεσις] de vivre ensemble [συζῆν] n'est autre chose que de

l'amitié » [1280b39]. Cependant, pour Aristote, la vie sociale puisant son motif dans le sentiment d'amitié<sup>9</sup> n'est pas la fin ultime et propre de la cité<sup>10</sup>. C'est pourquoi le simple fait de vivre en commun des habitants d'une polis, un rapport entre eux comme ce dernier, n'est pas propre à la constitution d'une communauté dont la fin ultime est le bien vivre. « *Aussi, tandis que la fin de l'Etat est la vie de bonheur* [τὸ εὖ ζῆν], *ces diverses associations existent en vue de la fin* » [1280b40].

Pour quelles raisons ces associations ne constituent-elles pas une communauté caractéristique de l'état ? Simplement parce qu'elles ne possèdent pas ce qui est essentiel à l'établissement de l'état : leur objectif n'est pas le bien vivre ou le bonheur, alors que « *l'Etat, c'est la communauté du bien-vivre et pour les familles et pour les groupements de familles, en vue d'une vie parfaite et qui se suffise à elle-même* [ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους] » [1280b33]. Ainsi, alors que l'objectif de l'état est le bien vivre, différents aspects de la vie sociale d'homme sont les moyens permettant d'aboutir à cet objectif [1280b40]. C'est-à-dire qu'ils sont des pré-conditions nécessaires à l'existence d'un état [1280b31]. Le fait que telles associations n'aient pas pour objectif le bien vivre signifie, du point de vue d'Aristote, qu'elles n'exigent pas la vertu au sein de leurs activités<sup>11</sup>. Ou, pour le dire

<sup>9</sup> Lorsqu'Aristote dit dans le livre VII de l'*Ethique à Eudèmes*, surtout entre 1242a7 et 1242a28 au sujet de « l'amitié politique » [φιλία πολιτική], il atteste que le type d'association [κοινωνία] découlant de l'amitié en général et de l'amitié civique en particulier, ne sous-entend pas nécessairement l'existence d'une communauté de type politique. Ce qu'il veut dire à travers ces pages revient à dire que le motif du type d'association découlant de l'amitié entre des hommes pourrait simplement être un désir de vivre en société [συζῆν] (voir aussi *Pol.*, 1278b20-21). « De son côté, l'amitié politique s'est constituée en fonction de l'utilité et ce, tout particulièrement : c'est parce que chacun ne se suffit pas à soi-même que les hommes, croit-on, se sont rassemblés, encore qu'ils se soient rassemblés aussi pour vivre ensemble [τοῦ συζῆν χάριν] » [1242a7]. Après avoir déclaré ceci, il élargit ce point de vue aux autres types d'association constituées par le principe d'amitié : « En effet, l'homme n'est pas seulement un animal politique mais aussi un animal de maison et, contrairement à tous les autres animaux, il ne s'accouple pas à un temps déterminé et avec une femelle ou un male d'occasion ; mais, en un sens particulier, l'homme n'est pas un animal solitaire, mais fait pour l'association avec ceux qui sont naturellement ses parents. Il y aurait donc une certaine association et une certaine justice, même s'il n'y avait pas d'état » [1242a23sq]. De plus, ce qu'Aristote veut dire par le terme d' « amitié politique » dans l'*Ethique à Eudème* est ce type de rapports dans lesquels des hommes sont associés à des fins de commerce et d'échange, et agissent les uns contre les autres sous la contraintes de régulations officielles – le type de rapports, comme nous l'avons vu, qu'Aristote considère comme insuffisant pour la constitution de la communauté politique qu'est la polis.

<sup>10</sup> La *Politique* 1281a3 qui suit la discussion concernant la position du type d'alliance propre à l'amitié et à la vie en société [συζῆν] en rapport avec cette communauté politique qu'est la polis, se lit : « [L]a communauté politique existe en vue de l'accomplissement des action nobles, et non pas seulement en vue de la vie en société [τῶν καλῶν ἄρα πράξεων χάριν θετέον εἶναι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν ἀλλ' οὐ τοῦ συζῆν] ».

<sup>11</sup> A part pour l'amitié basée sur la vertu (voir *Eth. Eud.*, livre VII) qui est le sens premier de l'amitié selon Aristote. Cependant, le nombre d'individus qui peuvent prendre part à ce type d'amitié n'est pas suffisant pour composer une communauté politique qui elle-même consiste nécessairement en

plus justement, étant donné qu'elles ne prennent pas au centre de leur attention la vertu des parties prenant part dans le type de rapport propre à leur activité, elles ne sauraient prétendre au bien vivre car, comme chacun sait, pour Aristote, le bonheur ne saurait être sans la vertu ; le bonheur est « l'actualisation et usage parfait de la vertu [ἀρετῆς ἐνέργεια καὶ χρῆσις τις τέλειος] » [1328a38].

De plus, sachant que la fin de l'état est la vie la meilleur possible, un état bien administré, selon Aristote, se doit d'être attentif à la qualité particulière de ses membres. C'est pourquoi en 1326b16 Aristote précise que « *pour décider sur les questions de droit comme pour distribuer les fonction publiques d'après le mérite* [κατ' ἀξίαν]<sup>12</sup>, *il est indispensable que les citoyens se connaissent entre eux et sachent leur qualité particulière*<sup>13</sup> [ποιοί τινές] »<sup>14</sup>. Cette citation provient d'un passage dans lequel Aristote traite de la taille idéale de la population dans un état idéal ; et ce qu'il veut dire à travers ce passage est que la meilleure limite à appliquer à la taille de la population d'un état est le plus grand nombre qui permette aux citoyens de ne pas perdre de vue les qualités spécifiques de leurs concitoyens, cette connaissance étant cruciales lors de l'application de la justice dans la répartition des offices politiques. Ce qui résulte de ces précisions est que le type de rapport adéquat à l'établissement d'une communauté politique est celui qui permet de garder en considération la qualité spécifique des citoyens. C'est pourquoi les associations où ne figure aucune nécessité de prendre en compte le caractère spécifique des protagonistes en gardant à l'esprit l'objectif suprême, à savoir le bien vivre, ne peuvent constituer un état. Prenant en exemple les Tyrrhéniens et les Carthaginois, et discourant du type de relation dans laquelle l'échange de commodités est le seul objet de partage mutuel entre les protagonistes, Aristote déclare :

*«Or, il existe bien, en vérité, chez eux des conventions réglementant les importations, des traités interdisant les injustices réciproques, et des alliances constatées par écrit. Mais il n'y a pas de magistratures communes à toutes les parties*

---

une pluralité d'hommes. Il en est ainsi parce que, pour Aristote, «le fait d'aimer empêche d'être l'ami de nombreuses personnes en même temps car il n'est pas possible d'être en acte à l'égard de nombreuses personnes en même temps [τὸ δὲ πολλοῖς ἅμα εἶναι φίλον καὶ τὸ φιλεῖν κωλύει: οὐ γὰρ οἷόν τε ἅμα πρὸς πολλοὺς ἐνεργεῖν]» [E.E., 1238a8-10]. De plus, le type de relation dont on fait l'expérience à travers l'amitié basée sur la vertu fait systématiquement référence à l'amour propre de l'individu envers lui-même (voir *Eth.Eud.*, 1240a8-1240b41).

<sup>12</sup> Pour un analyse détaillé de ce terme, voir la note 22 du chapitre suivant.

<sup>13</sup> La traduction Tricot révisée.

<sup>14</sup> Pour les qualités naturelles qu'un citoyen appartenant à un état idéal est censé avoir, voir aussi *Pol.*, 1326a7sq et 1327a20sq.

*contractantes, établies pour faire respecter ces engagements, et chaque pays conserve ses propres magistrats. Aucun des états signataires non plus ne se soucie de la qualité morale [τοῦ ποίους τινὰς]<sup>15</sup> des citoyens de l'autre Etat, ni ne prend soin d'empêcher qu'aucun de ceux qui tombent sous les termes des traités se montre injustes ou vicieux de quelque façon » [1280a36 -1280b5].*

A l'inverse, la communauté politique, c'est-à-dire l'état, s'efforce de façonner le citoyen pour qu'il devienne bon et juste, pour la réalisation duquel un rapport dans le simple cadre des lois afin d'éviter la cause de dégâts réciproques, ne suffit nullement :

*«Tous les Etats qui, au contraire, se préoccupent d'une bonne législation, portent une attention sérieuse à ce qui touche la vertu et le vice chez leur citoyen [ἀρετῆς καὶ κακίας πολιτικῆς]. Par où l'on voit aussi que la vertu doit être l'objet du soin vigilant de l'Etat véritablement digne de ce nom et qui ne soit pas un Etat purement nominal, sans quoi la communauté devient une simple alliance, qui ne diffère des autres alliance conclues entre Etats vivant à part les uns des autres que par la position géographiques ; et la loi n'est alors qu'une convention, elle est, suivant l'expression du sophiste Lycophon, une simple caution garantissant les rapports de justice entre les hommes, mais elle est impuissant à rendre les citoyens bons et justes [ἀγαθούς καὶ δίκαιούς]»<sup>16</sup> [1280b5-14].*

Les faits historiques dont Aristote fait mention en 1333b21sq sont une preuve supplémentaire que les simples lois pure ne suffissent à l'accomplissement du bien vivre, et il nous donne l'exemple de la constitution Sparte : bien que les Spartes étaient méticuleux dans l'application de leurs lois, au point que leur constitution n'était pas organisée en vue de «la fin la plus parfaite» ni en vue de «toutes les vertus», ils ne pouvaient atteindre au bien vivre : «N'est-il pas ridicule que, continuant à vivre sous les lois que [ses législateurs ont édictées] et ne rencontrant aucun obstacle à leur observations, ils n'en aient pas moins perdu la vie noble ? ».

C'est pourquoi être vertueux de l'homme est en cause dans ce genre de rapport propre à la communauté politique car, comme il est mentionné ci-dessus, le bonheur

---

<sup>15</sup> La traduction Tricot révisée.

<sup>16</sup> Dans le chapitre suivant, nous démontrerons que, dans l'état idéalement constitué, la vertu de l'homme de bien et la vertu politique, c'est-à-dire la vertu du citoyen coïncident. Pour l'heure, considérons la vertu politique à la capacité de quelqu'un à contribuer à l'objectif de la communauté politique à laquelle il appartient.

selon Aristote, ne peut provenir sans vertu [1328a35]<sup>17</sup>. Donc, étant donné que la polis est la communauté dont l'objectif est le bonheur, il est nécessaire que telle communauté se préoccupe de la vertu.

#### IV.

Il devient alors clair, grâce à cet argument sur la vertu, que la qualité spécifique à l'individu est l'autre aspect principal participant à la constitution de l'état. Comme il est expliqué plus haut, celui qui se veut scrupuleux sur la justice appliquée lors de la répartition des offices politiques, se doit d'être vigilant sur la qualité de l'individu qui prétend à une des offices politiques. Et puisque selon Aristote, le juste est «à la fois une chose et qu'il a rapport à des personnes [τὶ γὰρ καὶ τισὶ τὸ δίκαιον]» [1282b21], la détermination de ce qui est juste dans le domaine politique requiert l'observation de l'égalité (ou inégalité) parmi les hommes, par rapport aux *certaines qualités*. C'est pourquoi en 1282b21 Aristote pose la question suivante : « *[On pense] que pour les personnes égales la chose doit être égale. Mais des personnes égales en quoi ? Ou inégales en quoi ?* [ποίων δὴ ἴσότης ἐστὶ καὶ ποίων ἀνισότης] »

Pour Aristote, il existe plusieurs qualités ainsi que des quantités essentielles qui interviennent dans la constitution de l'état : « Or tout Etat est composé à la fois de deux facteurs, l'un qualitatif et l'autre quantitatif. Par *qualité* j'entends liberté, richesse, éducation, noblesse de race, et par *quantité* la supériorité numérique de la population envisagée » [1296b17]. Laisant de côté pour l'instant la question de quantité, nous remarquons qu'ici encore, il est crucial pour Aristote de distinguer les qualités indispensables à l'existence de l'état de celles qui sont indispensables à l'atteinte de son objectif. Parmi les qualités dont est constitué un état, celles qui sont indispensables à l'atteinte de la fin la plus haute, en vue de laquelle l'état existe, sont celles sur lesquelles l'on se base pour prétendre de façon légitime et juste aux offices de l'état. En d'autres termes, les prétentions les plus légitimes pour une participation à la vie politique de l'état se basent sur les qualités qui sont indispensables à la constitution de l'état en tant que communauté politique dont l'objectif est le bien vivre. Aristote déclare :

---

<sup>17</sup> La nature du rapport entre le bonheur et la vertu sera éclaircie principalement dans le deuxième chapitre de notre étude. Pour l'heure, je me limite simplement à une représentation de la forme d'argumentation employée par Aristote.

*«Aussi est-il normal que les gens bien nés, les hommes libres et les riches fassent valoir leurs droit aux honneurs, puisque un Etat doit comprendre à la fois des hommes libres et des contribuables (un Etat ne saurait être composé entièrement d'indigentes, pas plus que d'esclaves). Mais si ces avantages sont indispensables, il est clair que la vertu de justice et la vertu politique le sont aussi, car sans elles une cité ne peut être administrée : il y a toutefois cette différence que sans les premiers un Etat ne peut même pas exister, et sans les secondes se trouver bien administré...Si on a en vue la seule existence de l'Etat, il semblerait que toutes ces prétentions rivales, ou du moins quelques-unes d'entre elles, soient fondées ; si cependant on veut assurer à l'Etat une vie vraiment bonne, c'est la culture de l'esprit et la vertu dont les prétentions seraient les plus justifiées,» [1283a16-26].*

Mis à part son importance par rapport à l'autosuffisance et l'indépendance d'un état, Aristote perçoit la richesse en vue de la vertu. Au sein d'un état donné, les citoyens doivent être des propriétaires, car les citoyens appartenant à un état doivent vivre de façon « confortable » afin d'avoir assez de temps à consacrer à l'éducation et à la production de la vertu, laquelle à son tour est indispensable pour atteindre le bien vivre (voir 1329a16). C'est pour cette raison que la prétention de la vertu aux offices politiques est supérieure à celle de la richesse. La liberté est également indispensable à la constitution d'une communauté autosuffisante puisqu'une communauté composée d'esclaves ne peut être autosuffisante et donc considérée comme état. De plus, du point de vue d'Aristote, les esclaves ne prennent aucunement part au bien vivre.

## V.

A présent pour ce qui suit, et en revenant sur notre argumentation principale des deux sous-parties précédentes, selon laquelle seul ceux qui possèdent une qualité particulière permettant la constitution d'une association qui à son tour constitue une communauté politique sont ceux à qui est attribués le plus justement une part dans l'aspect politique de la polis à laquelle ils appartiennent, nous souhaitons l'ajouter à notre seconde argument du présent chapitre qui est que la polis en tant que communauté politique est constituée à l'exclusion de certains modes de vie.

Nous avons souligné que, étant donné que l'objectif de la polis est le bien vivre, le type d'association qui constitue une polis est celui au sein de laquelle la

vertu, ou le fait qu'un homme soit vertueux est central. A partir de là, il est crucial de clarifier la relation entre le bonheur et la vertu, si l'on veut comprendre le caractère particulier du type d'association qu'est l'état. Pour Aristote, ayant le bonheur comme sa fin, l'état est une association des hommes en une vie heureuse et noble [τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς, 1281a1sq]. Dans l'*Ethique à Eudème*, traitant de la nature du bonheur, Aristote affirme qu'une vie noble vient du fait qu'un homme possède une certaine qualité. Cependant, du point de vue d'Aristote, ce qui importe plus pour atteindre le bonheur est plutôt la qualité des actions accomplies par l'agent. Aristote déclare :

*« Car si le bien vivre [τὸ καλῶς ζῆν] est un effet de la fortune ou de la nature, il échappera aux espoirs de beaucoup (il ne leur est pas accessible en effet par l'effort, et il ne dépend pas ni d'eux ni de leur conduite [τῆς αὐτῶν πραγματείας]) ; mais s'il consiste dans telle qualité personnelle et les actions qui y sont conformes [ἐν τῷ αὐτὸν ποιόν τινα εἶναι καὶ τὰς κατ' αὐτὸν πράξεις] , le bien vivre sera plus commun et plus divin : plus commun, car il sera possible à un plus grand nombre de le partager, plus divin, car le bonheur sera accessible à ceux qui se rendront eux-mêmes et leur action d'une certaine qualité » ( Eth. Eud., 1215a11).*

Dans le paragraphe suivant, Aristote semble constater ce qu'une qualité particulière des actions est plus importante pour atteindre le bonheur :

*« On aura clarifié la plupart des points mis en doute et discutés si l'on définit bien ce qu'il faut penser de la nature du bonheur : est-ce une certaine qualité de l'âme [ἐν τῷ ποιόν τινα μόνον εἶναι τὴν ψυχὴν] seulement selon l'opinion de certains sage et anciens ou bien, en plus de la personne, faut-il que ses actions soient aussi d'une certaine qualité [τὰς πράξεις εἶναι ποιᾶς τινάς] ? » [E.E., 1215a20-25].*

Cependant, il ne s'agit pas ici que d'une simple question de rhétorique, puisque selon Aristote, « le bonheur est action [ἡ γὰρ εὐδαιμονία πράξις ἐστίν] » [Pol., 1325a31]. Il résulte de ces considérations que, si l'état est une association en une vie noble et heureuse, et si le bonheur et la vie noble consistent dans ses actions ayant une qualité particulière, ce qui importe alors le plus, au-delà de posséder déjà un caractère personnel particulier, dans l'association permettant la constitution d'un état,

c'est la qualité de ses actions. En d'autres termes, ce qui compte pour l'établissement d'une communauté politique dont l'objectif est une vie noble et heureuse, est la qualité même des actions de ceux censés prendre part à sa constitution même. C'est pourquoi dans l'*Ethique à Nicomaque*<sup>18</sup> en 1099b30 Aristote déclare que la science la plus suprême, celle qui englobe toutes les objectifs des autres sciences, c'est-à-dire la science Politique, possède le bien suprême, à savoir le bonheur, comme sa propre fin, et il ajoute que, ayant le bonheur comme objectif « *cette science met son principal soin à faire que les citoyens soient d'être d'une certaine qualité, autrement dit des gens honnêtes et capables de nobles action* ».

C'est à ce point précis que la relation entre le bonheur et la vertu dans le domaine politique devient plus claire car pour Aristote les actions nobles sont puisées dans la vertu (voir par exemple *Eth. Nic.*, 1215b4) et être heureux consiste dans le practice de ces actions qui sont en accord avec la vertu (voir par exemple *Eth. Nic.*, 1100b18). Il en résulte que le fait d'être heureux signifie faire usage d'actions nobles puisque les actions conformes à la vertu sont à la fois bonnes et nobles (voir *Eth. Nic.*, 1099a20). Il est capital de noter que pour Aristote le bonheur est la vertu en exercice actif. C'est une activité, c'est-à-dire qu'elle consiste en l'accomplissement d'actions nobles. Selon lui, « *pour la vertu en activité, [être inactif] est une chose impossible, car celui dont l'activité est conforme à la vertu agira nécessairement et agira bien* » [*Eth. Nic.*, 1099a2]. Sachant que le bonheur consiste dans la vertu se manifestant à travers des actions et que la fin de la science politique est le bonheur, nous comprenons désormais ce qu'Aristote veut dire lorsqu'il déclare que « la science politique a pour fin, non pas la connaissance mais l'action » [*Eth. Nic.*, 1095a5]. Il en est ainsi car pour Aristote, ce qui a le plus de valeur pour la science politique, ce n'est pas la connaissance de la nature [τίεστιν] propre du bonheur, mais la science politique consiste à veiller à ce que les citoyens puissent exercer des actions nobles dans lesquelles le bonheur, la fin suprême, consiste (voir aussi *Eth. Eud.*, 1216b1-25). La fin de la science politique, qui est une sorte de science productive, est de produire le bonheur plutôt que de savoir ce qu'est le bonheur.

Prendre connaissance de la totalité du passage que nous avons cité en partie jusqu'à présent devrait nous aider à rassembler les éléments nous permettant la compréhension du type d'association qui constitue une polis en tant que communauté politique. En 1280b40-1281a8 de la *Politique* Aristote déclare :

---

<sup>18</sup>

« [L]a fin de l'Etat est la vie de bonheur...Et un Etat est la communauté des familles et des villages dans une vie parfaite et indépendante, c'est-à-dire, selon nous, dans le fait de vivre conformément au bonheur et à la vertu. Nous devons alors poser en principe que la communauté politique existe en vue de l'accomplissement des actions nobles [τῶν καλῶν πράξεων], et non pas seulement en vue de la vie en société [οὐ τοῦ συζῆν]. C'est précisément pourquoi ceux qui apportent la contribution la plus importante à une association fondée sur ce base ont dans l'Etat une part plus grande que ceux qui, tout en leur étant égaux ou même supérieurs en liberté et en naissance, leur sont inégaux en vertu civique [τὴν πολιτικὴν ἀρετὴν], ou que ceux qui, tout en les dépassant en richesse, leur sont inférieur en vertu ».

C'est ainsi que si le bonheur est la vertu en activité, et s'il consiste en des actions provenant de la vertu, donc des actions nobles, alors l'objectif de la communauté politique, c'est-à-dire le bonheur, consiste à faire en sorte que les citoyens soient non seulement capables d'actions nobles, mais également de les exercer. Si la polis existe en vue de la vie noble et heureuse, le type de rapport qui peut constituer un état revient au rassemblement d'hommes au nom de l'exercice actif des actions nobles. Pour le formuler différemment, *la communauté politique est l'association de ceux qui sont capables d'actions nobles dans l'exercice actif de ces actions nobles.*

Si une communauté politique consiste en une association dans les actions nobles, alors nous pouvons dire que contribuer à telle communauté équivaut à participer aux actions nobles. A la suite de la deuxième partie du paragraphe cité ci-dessus, selon lequel « ceux qui apportent la contribution la plus importante à une association fondée sur ce base ont dans l'Etat une part plus grande », nous pouvons conclure que pour recevoir une part dans l'aspect politique de la cité, il est nécessaire de se qualifier de telle sorte que pouvant contribuer à la communauté dont l'objectif est le bonheur. C'est-à-dire, dans une telle communauté, exceller en matière de vertu politique consiste à exceller dans la performance des qualités sur lesquelles le bonheur dépend. Comment un individu peut-il apporter sa contribution à une fin pareille ? La réponse : en étant vertueux et en exerçant des actions nobles, puisque le bonheur consiste en actions nobles issues de la vertu. La communauté politique est donc l'association de ceux qui prennent part au bien vivre par leurs exercices

d'actions nobles. Ceux qui sont accordés une part dans la communauté politique sont ceux dont le rassemblement peut constituer le type d'association propre à l'établissement d'un état.<sup>19</sup> En 1280a30 Aristote déclare que ceux qui n'ont aucune participation au bien vivre n'ont pas de la cité. Ceci revient à dire que le rassemblement de ceux qui ne prennent pas part au bien vivre ne constitue pas de communauté politique : «[L'état est formé non seulement en vue de vivre mais plutôt en vue de bien vivre] car autrement une collectivité d'esclaves ou d'animaux serait un Etat, alors qu'en réalité c'est là une chose impossible, parce que ces êtres n'ont aucune participation au bonheur ni à la vie fondée sur une volonté libre [διὰ τὸ μὴ μετέχειν εὐδαιμονίας μηδὲ τοῦ ζῆν κατὰ προαίρεσιν]».

Dans l'*Ethique à Eudème* en 1215a27 Aristote dit qu'il y a différents genres de vie, et que les uns ne sauraient disposer aucune prétention au bonheur. Alors les esclaves et les animaux n'appartiennent pas à la cité et ils n'ont aucune cité car ils sont à l'écart du bonheur par le fait qu'ils ne participent pas à la vie fondée sur un choix délibéré. Jean-Louis Labarrière souligne cette question de la façon suivante : « il n'y a pas de polis animale... car le bien vivre relève d'un choix (proairesis) et non la seule nécessité ».<sup>20</sup> Il en découle, une fois de plus, que seuls les modes de vie qui prennent part à et prétendent au bonheur peuvent faire partie de la constitution d'une communauté politique.

## VI.

Le passage complet de l'*Ethique à Eudème* cité en partie plus haut peut se lire : «On a déjà distingué différents genres de vie : les uns ne mettent même pas en discussion une telle réussite [comme le bonheur] mais ils s'activent en fonction du nécessaire, par exemple ceux qui ont pour but les arts vulgaires, ainsi que le commerce et les arts serviles (j'appelle arts vulgaires ceux qu'on exerce seulement en vue de la réputation, arts serviles ceux qui sont sédentaires et mercenaires, arts

---

<sup>19</sup> Comme nous l'avons mentionné dans l'introduction de notre présent chapitre, tant qu'un état est constitué au nom du bien vivre et des actions nobles, alors, selon le principe de justice absolue, la participation d'un individu à l'état doit être proportionnelle à sa participation au bien vivre et aux actions nobles.

<sup>20</sup> Jean-Louis Labarrière, *op. cit.*, pg. 15.

*commerciaux, ce qui concernent les ventes au marché et les petits négoce)* » [1215a27-33].

Si le bonheur consiste en la qualité des actions, et si la vie est action [ὁ δὲ βίος πρᾶξις- *Pol.*, 1254a7], alors la différence entre les modes de vie qui peuvent prétendre au bien vivre et ceux qui ne le peuvent doit être une différence de qualité dans les actions constitueront ces modes de vie dont il est ici question.

Par exemple, tant que le foyer est la première communauté humaine établie pour la satisfaction des besoins quotidiens, les modes de vie et les actions propres à ce mode de vie ne constituent pas une communauté politique car, en tant que tel, ils ne constituent pas une base pour une prétention au bonheur.

Lorsqu'il traite des modes de vie qui sont considérés comme adéquat à la constitution d'un état, le point capital pour Aristote est de déterminer quel type de vie les citoyens de la meilleure constitution doivent mener. Clarifier ce fait permet de déterminer à qui la citoyenneté peut être accordée légitimement. Ceux qui ne mènent pas une vie telle que requise par la constitution ou la forme d'un état idéal doivent être privés des honneurs de l'état<sup>21</sup>. A cette fin, Aristote déclare :

« [D]ans les démocraties il y a participation de tous à toutes les fonctions, tandis que dans les oligarchies c'est tout les contraires. Et puisque il se trouve que notre examen porte sur la constitution idéale, c'est-à-dire celles sous laquelle la cité serait suprêmement heureuse, et qu'il a établi que le bonheur ne peut exister à part de la vertu, il résulte clairement de ces considérations que, dans l'Etat la plus parfaitement gouverné et possédant des hommes qui sont justes au sens absolu et non relativement au principe qui sert de base à la constitution, les citoyens doivent mener une vie qui ne soit ni de travailleur manuel, ni de trafiquant [οὔτε βάνουσον βίον οὔτ' ἀγοραῖον δεῖ ζῆν τοὺς πολίτας] (*une telle vie* [ὁ τοιοῦτος βίος] *étant sans noblesse et contraire à la vertu*), et que ceux qui sont appelés à être citoyens ne seront dès lors pas davantage des laboureurs (*puisque'on a besoin de loisir à la fois pour le développement de la vertu et pour l'exercice d'une activité politique*) » [*Pol.*, 1328b33-1329a3].

<sup>21</sup>*Pol.* 1281a32, il nous est dit que les offices politiques sont considérés comme des honneurs. En grec : τιμὰς γὰρ λέγομεν εἶναι τὰς ἀρχάς.

Le mode de vie qu'un artisan, un laboureur, un fermier mènent est nuisible à la vertu<sup>22</sup> et donc au bonheur, car ils n'ont pas assez de loisir pour pouvoir agir en accord avec la vertu. A cette fin, en 1278a15 de la *Politique* Aristote constate :

*«Puisque, en effet, il y a plusieurs formes de gouvernement, il doit y avoir nécessairement aussi plusieurs espèces de citoyens... ;il en résulte que, dans telle forme déterminée de gouvernement, la classe des ouvriers et celle des hommes de peine jouiront nécessairement du droit de citoyenneté, alors que sous d'autres régimes c'est une impossibilité, comme dans le cas de toute constitution de forme dites aristocratique et dans laquelle les honneurs sont accordés suivant la vertu et le mérite : car il n'est pas possible de se livrer à la pratique de la vertu quand on mène une vie d'ouvrier ou d'homme de peine » (1278a15).*

C'est pourquoi en 1329a20 de la *Politique* Aristote dit que la classe de travailleurs manuels n'a aucune part dans l'état *« pas plus que n'importe autre groupe social étranger à la production de la vertu [τῆς ἀρετῆς δημιουργόν]. »* Et il ajoute : *« Cette exclusion résulte avec évidence du principe qui est à la base de notre Etat, car le bonheur s'y trouve nécessairement lié avec la vertu, et on doit qualifier d'heureux un Etat, en ayant égard non pas à quelque-une de ses parties, mais à la totalité des citoyens»*. Si les personnes qui ne prennent part au bien vivre sont considérés comme étant des citoyens, alors l'Etat ne pourra atteindre le vrai bonheur, puisque l'Etat idéal est celui où ceux qui sont seuls considérés comme citoyens légitimes sont des *« producteurs de la vertu »*, et donc ils disposent une vraie prétention au bonheur<sup>23</sup>. Aristote conclut la partie relative du livre VII de la *Politique* en affirmant que bien que les fermiers, artisans, et laboureurs sont indispensables à l'existence de l'état, il n'empêche qu'ils n'en font pas partie au sens politique du terme ; pour le dire autrement qu'ils soient indispensables à l'existence de l'état ne nécessite que l'on leur reconnaisse la citoyenneté du même Etat. Ainsi, *la communauté politique qui a le bien vivre comme objectif est constituée à l'exclusion*

<sup>22</sup> Pol., 1319a25 : *« la valeur morale n'a aucune place dans les occupations auxquelles se livre la multitude, qu'il s'agisse de la classe des artisans et de la gent mercantile, ou celle des ouvriers manuels, [οὐθὲν ἔργον μετ' ἀρετῆς ὧν μεταχειρίζεται τὸ πλῆθος τὸ τε τῶν βαναύσων καὶ τὸ τῶν ἀγοραίων ἀνθρώπων καὶ τὸ θητικόν,]»*.

<sup>23</sup> Pour un raisonnement similaire sur la question de savoir si la classe ouvrière doit être considérée comme partie des citoyens, voir *Pol.* 1277b34sq.

*de certains modes de vie – l'exclusion de ceux qui ne peuvent participer ou prétendre au bien vivre.*

Selon Aristote, donc, la vie qu'un citoyen de la meilleur constitution doit mener, à savoir le mode de vie politique, est une façon de vivre qui veut porter « *aux belles actions, c'est-à-dire celles qui découlent de la vertu* [ὁ δὲ πολιτικός περὶ τὰς πράξεις τὰς καλὰς (αὐταὶ δ' ἐξοῖν αἰ ἀπὸ τῆς ἀρετῆς)] » (*Eth. Eud.*, 1215b3). Contrairement aux esclaves, les animaux et les classes mentionnées ci-dessus, dont les modes de vie ne sauraient prétendre ni à la vertu ni au bien vivre, le membre d'une communauté politique doivent être celui qui se soucie d'exercer des actions nobles : « *le politique est celui qui choisit les belles actions pour elles-mêmes* [μὲν γὰρ πολιτικός τῶν καλῶν ἐστὶ πράξεων προαιρετικός αὐτῶν χάριν] » [*Eth. Eud.*, 1216a25).

Pour ce qui est du reste dans cette essaie, mon but principal est de suivre, d'une façon cohérente, les traces de ces considérations présentées dans cette introduction dans les détailles des arguments qu'Aristote compose au long de la *Politique*, et d'esquisser, sous la lumière des conclusions auxquelles l'on a aboutit dans cette partie, le portrait de l'homme politique dans la cité idéale d'Aristote.

Nous verrons dans le chapitre suivant comment l'argumentation d'Aristote à propos de la question de souveraineté dans la polis mène à la même conclusion que celle que nous avons-nous même rencontrée à la fin de cette introduction.

Et dans la dernière partie, je vais essayer de faire une analyse, en termes éthiques et psychologique, des actions que l'homme politique accomplit comme sa propre prétention au bonheur.

## **CHAPITRE I : Le développement de l'argument du Livre III vers la conception de la cité idéale et le citoyen de la cité idéale comme homme vertueux**

### **I. La définition du citoyen au sens absolu**

L'une des questions la plus importantes du livre III de la *Politique*, et qui n'est guère moins difficile que les autres, est celle concernant la définition et l'extension de la citoyenneté. Au début du livre III, Aristote entreprend d'examiner les natures et les caractères spécifiques [τίς ἐκάστη καὶ ποία τις, 1274b 32-33] des différentes formes de constitution ; mais juste après l'avoir posé comme le premier but du livre, Aristote affirme que pour que l'on puisse achever ce but, il faut, d'abord, considérer la question suivante concernant la cité : « *Quelle est, en fin de compte, la nature de l'Etat ?* [τί ποτέ ἐστὶν ἡ πόλις, 1274b34] ». Or, ce premier détour est suivi par un deuxième ; cette fois, Aristote constate que la cité doit être définie par le citoyen<sup>24</sup> : « *Mais, puisque à son tour la cité appartient à la classe des choses composées* [τῶν συγκευμένων], *semblable en cela à n'importe quelle autre de ces réalités qui sont des tous, mais des tous formés d'une pluralité de partie, il est évident que c'est le citoyen qui doit d'abord être l'objet de notre enquête, la cité étant une collectivité déterminée de citoyens* [ἡ γὰρ πόλις πολιτῶν τι πληθός ἐστίν].

*Par conséquent, nous devons examiner qui a droit à l'appellation de citoyen, et*

<sup>24</sup> Dans le livre III de la *Politique*, ces trois questions sont reliées d'une manière circulaire : le caractère particulier d'une constitution dépend de la cité parce qu'une constitution appartient toujours à une cité et elle est une certaine organisation [τάξις τις] de celle-ci [1274b39] ; d'autre part, l'identité d'une cité dépend de la forme [τῶ εἶδει] de sa constitution parce que, dit Aristote, comme la cité est une certaine communauté, son identité alterera selon l'organisation qu'elle tient proprement [1276b1-5 ; 1276b 10-14]. En plus, la définition du citoyen dépend de la cité et de la constitution parce que, d'abord, le citoyen est un associé de cette communauté qu'est la cité [1274b41 ; 1276b1-2 ; 1276b21] ; et ensuite, puisqu'il y a des différentes formes de constitution (e.g. démocratie, oligarchie, etc.), et que celui qui est accepté comme un citoyen dans une démocratie, par exemple, ne l'est pas dans une oligarchie, la définition du citoyen dépend de la constitution : « Puisque, en effet, il y a plusieurs forme de constitution, il doit y avoir nécessairement aussi plusieurs espèces de citoyens » [1278a15]. Autant de constitutions, autant de citoyen. D'ailleurs, le citoyen sera défini par la cité [1275a22-23], alors que la cité sera définie par le citoyen [1274b42 ; 1276b1-2].

*quelle est la nature du citoyen* [Ὡστε τίνα χρῆ καλεῖν πολίτην καὶ τίς ὁ πολίτης ἐστὶ]» [1274b39].

Un peu plus loin, Aristote précisera que nous cherchons à définir le citoyen au sens absolu [ἀπλῶς, 1275a19] et qu'un citoyen au sens absolu est celui dont la définition ne nécessite aucune addition d'un terme rectificatif [διορθώσεως, 1275a20]. Ainsi considéré, les enfants, les vieillards, et ceux qui sont exclus des honneurs de la cité ne sont citoyens qu'en un sens restreint parce qu'ils ne peuvent l'être que sous la condition d'une rectification de leur disqualification de la citoyenneté. Selon Aristote, le citoyen au sens absolu se définit par la participation à la constitution de la cité à laquelle il appartient : « *Un citoyen au sens absolu ne se définit par aucun autre caractère plus adéquat que par la participation aux fonctions judiciaires et aux fonctions publiques en général* [Πολίτης δ' ἀπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὀρίζεται μᾶλλον ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς, 1275a22-24] ».

Avant d'étudier la suite de l'argument d'Aristote à propos de la définition du citoyen, il vaut mieux apporter quelques précision sur les offices publiques [ἀρχῆς] dans la vie politique de la Grèce antique. Juste après avoir défini le citoyen comme celui qui participe aux offices publics de la cité, Aristote affirme que cette définition s'applique plutôt à un régime démocratique [1275b6]. Cette précision est cruciale pour la suite de l'argument. Dans la démocratie Athénienne, la vie politique de la cité incarnée dans la constitution s'organisait autour de quatre offices principaux : les magistrats [ἀρχαί], le Conseil [ἡ βουλή], l'assemblée générale des citoyens [ἐκκλησίαν], et les offices judiciaires [τὸ δικαστήριον]<sup>25</sup>.

Les magistrats, étant responsables de l'administration de la cité, étaient désignés par tirage au sort annuel et par rotation; et chacun qui est assez qualifié<sup>26</sup> pour être accordées le statut de magistrat a eu la chance de l'être à son tour. Les magistrats n'étaient pas seulement limités par rapport à la durée mais on ne pouvait pas détenir un magistrat une fois, ou deux fois au maximum mais pas consécutivement, dans sa vie.

Le Conseil de 500 était constitué par un tirage au sort annuel ; et tous les citoyens pouvaient être choisis s'ils le voulaient. Ses membres étaient choisis de tous les demeures de la cité en proportion de leurs grandeurs ; et on ne pouvait servir

<sup>25</sup> Pour la suite je suis A. H. M. Jones, *Athenian Democracy*, Oxford: Blackwell, 1960.

<sup>26</sup> Il y avait une qualification d'âge, 30 ans pour les membres des magistratures aussi bien que pour le Conseil et pour les tribunaux. En outre, pour tous les offices en général, il y avait une qualification même modérée de propriété. En fin, pour qu'un citoyen eut pu exercer ses droit politique, il fallait qu'il ait été exempt de tous disqualification politique.

dans le Conseil que deux fois dans sa vie. La fonction du Conseil était de superviser et de coordonner les activités des magistrats et de préparer le programme de l'Assemblée.

Les juges étaient choisis, pour chaque cas particulier, d'une masse de 6.000 citoyens probablement choisis par tirage au sort annuel. Tous les citoyens avaient le droit de participer à cet office ; et sa fonction était de décider les cas privés et les cas politiques également. Dans la démocratie athénienne l'adhésion aux cours, aux magistrats et au Conseil était réservée à ceux qui avaient plus de 30 ans.

L'Assemblée, elle aussi, était ouverte à tous les citoyens, et décidait les questions communes de la cité ; il n'existait pas une adhésion fixée pour participer à l'assemblée. Tous les citoyens, s'ils ne sont pas interdits de le faire à cause d'une, par exemple, dette envers l'Etat, pouvaient participer aux réunions de l'Assemblée qui avaient eu lieu quarante fois par an.

Pourquoi cette définition du citoyen comme celui qui participe aux offices de la constitution, et qui s'applique aux démocraties plutôt que les autres formes de gouvernement, est-elle une définition au sens absolu [ἀπλῶς], c'est-à-dire, une définition qui ne requiert pas un terme rectificatif [διορθώσεως] ? Suivons maintenant l'argument d'Aristote à propos de la définition du citoyen.

Dans la suite de son argument qui découle entre 1275a24 et 1275b20, Aristote fait, conformément aux faits d'histoire, une distinction entre les offices qui sont limités par rapport au temps et ceux qui peuvent être détenus à une durée indéfinie : « *Or, parmi les fonctions publiques* [τῶν δ' ἀρχῶν], *les unes sont sous le rapport du temps* [κατὰ χρόνον], *de sorte que certains ne peuvent absolument pas être remplies deux fois par le même titulaire, et que d'autres ne peuvent l'être qu'après certains intervalles du temps déterminées* [ἢ διὰ τινῶν ὀρισμένων χρόνων] ; *d'autres, au contraire, peuvent être remplies sans limitation de durée* [ὁ δ' ἀόριστος] : *par exemple celles de juge ou de membre de l'Assemblée* [οἷον ὁ δικαστῆς καὶ ὁ ἐκκλησιαστής]. » [1275a24-26]. Juste après cette précision, Aristote dit qu'afin de marquer cette distinction, il désigne ces offices, à savoir l'Assemblée et la fonction judiciaire, du nom de « fonction à durée indéfinie [ἀόριστος ἀρχή ,1275a33] ». Il nous reste à voir que la définition de ces offices qui sont limités par rapport au temps s'applique, comme on l'a vu, aux magistrats et au Conseil. On verra que si Aristote notifie que cette définition du citoyen convient avant tout au citoyen d'une démocratie, c'est que c'est dans une démocratie que l'on peut

rencontrer tous les quatre de ces offices distingués l'un de l'autre ; et que la citoyenneté se définit par la participation à l'une de ces offices au minimum, soit-il limité ou illimité. Mais, constate Aristote, la définition démocratique de citoyenneté ne conviendra pas à ces régimes politiques dans lesquels il n'y a pas d'Assemblée du peuple ou de tribunaux populaires ; ce sont des régimes dans lesquels le peuple ne joue aucun rôle actif dans la politique. Si la citoyenneté au sens absolu se définit par le droit de participation à n'importe quel office de la cité, est-ce qu'on va conclure, de ce fait, que ceux qui détiennent un office dans les régimes où il n'y a aucun office populaire ne sont pas des citoyens ? Ou va-t-on dire qu'ils ne sont que des citoyens dont les définitions requièrent un terme rectificatif ? Aristote répondra cette dernière question d'une manière positive!

Après avoir rapporté la définition qu'il a donnée en 1275a22-24 au régime démocratique, Aristote dit que puisque les différentes constitutions sont au nombre des choses qui diffèrent par l'espèce [Τὰς δὲ πολιτείας ὁρῶμεν εἶδει διαφερούσας ἀλλήλων, 1275a39], « le citoyen, de toute nécessité, diffère suivant chaque forme de constitution. » [1275b4]. Alors, selon Aristote il n'y a pas de définition commune des citoyens appartenant aux différentes constitutions : celui qui est un citoyen dans une démocratie, souvent ne l'est pas dans une oligarchie [1275a3]. Aristote constate que dans certaines cités (comme Lacédémone et Chartage), les fonctions de l'Assemblée sont remplies par les Conseils spécialement convoqués ou la fonction judiciaire est assumée par certains magistrats.<sup>27</sup> A la suite de manque de fonctions à durée indéfinie [ἀόριστος ἀρχή] comme l'Assemblée et le tribunal populaire, pour définir un citoyen dans ces régimes, il faut, dit Aristote, faire une rectification [διόρθωσις] dans la définition démocratique du citoyen : « *Mais notre définition du citoyen peut supporter une rectification* [διόρθωσιν]. *Dans les autres constitutions, en effet, le membre de l'Assemblée et le juge ne sont pas les offices*<sup>28</sup> *à durée indéfinie ; mais ils sont définis par un office délimité* [Ἐν γὰρ ταῖς ἄλλαις πολιτεῖαις οὐχ ὁ ἀόριστος ἄρχων ἐκκλησιαστής ἐστι καὶ δικαστής, ἀλλὰ ὁ κατὰ τὴν ἀρχὴν ὠρισμένος, 1275b13-16]. » Selon Aristote, la définition du citoyen au sens absolu ne s'applique pas aux citoyens des régimes autres que la démocratie ; et lorsque la définition du citoyen s'étend au-delà du régime démocratique, elle admet une

<sup>27</sup> Pour une définition ἀπλῶς d'un magistrat voir *Pol.*, 1299a25.

<sup>28</sup> La traduction Tricot révisée.

rectification [διόρθωσις]<sup>29</sup>. Dans ces régimes, la participation aux offices se restreint aux offices délimités [ἀρχὴν ὠρισμένους]. Ce qu’Aristote met en question en discutant le cas des hommes politiques sous les régimes dans lesquels le peuple est dépourvu des fonctions politiques de l’Assemblée et des tribunaux populaires, ce n’est pas le fait de leur qualité de citoyen<sup>30</sup>. Bien que la définition de leur citoyenneté ne soit pas absolue [ἀπλῶς] comme l’est celle des citoyens dans une démocratie, on ne peut, pourtant, pas dire qu’ils sont des citoyens imparfaits comme le sont les enfants, les vieillards, ou ceux exclus des honneurs de la cité. Ce qu’Aristote constate en discutant la citoyenneté des hommes politiques dans ce genre de régimes, c’est que leurs cas ne nous permettent pas d’en tirer une définition au sens absolue du citoyen, parce que dans leurs cas, la définition comporte une rectification. Leurs définitions comportent une rectification, parce que bien que leur citoyenneté se définisse aussi par la participation à un office de la constitution, on qualifie cette participation en y ajoutant la précision qu’elle est une participation aux offices « délimités » [ὠρισμένους] que sont les magistrats et le Conseil. Dans les régimes autre que la démocratie, pour définir le citoyen on emploie le terme « ὠρισμένους » comme un terme rectificatif.

Alors, le fait de qualité de citoyen se définit au sens absolu par participation aux offices [ἀρχῶν] de la constitution, soit-il illimité [ἀόριστος] soit délimité [ὠρισμένους]; et c’est la raison pour laquelle on tire la définition au sens absolu du citoyen de la pratique des régimes démocratiques : Après l’énoncé de la définition du citoyen convenant aux régimes démocratiques, Aristote constate que bien qu’il n’existe pas une dénomination commune pour le membre de l’Assemblée et le juge, cela ne nous empêche pas de les reconnaître comme officiels [ἀρχή], et que l’on ne peut pas leur refuser la participation aux offices. Le membre de l’Assemblée et le juge participent aux offices aussi bien que les magistrats et les membres du Conseil le font ; c’est-à-dire que ceux-là sont des citoyens aussi bien que ceux-ci. Au sens absolu le citoyen se définit par participation à n’importe quel office de la

<sup>29</sup> Pour un argument plus élaboré à propos de ce sujet et pour une analyse plus détaillée de l’emploi du terme διόρθωσις, voir Michel Narcy, “Aristote devant les objections de Socrate à la démocratie (*Politique* III, 4 et 11)”, in *Aristote Politique. Etudes sur la Politique d’Aristote*, Paris: PUF, 1993, p. 265-288.

<sup>30</sup> Le fait de la qualité de citoyen se définit par une certaine fonction gouvernementale; et si un habitant d’une cité a l’accès à l’un des offices de la constitution sous laquelle cette cité est administrée, on doit le reconnaître comme le citoyen de cette cité qu’il appartient ; on ne peut pas lui refuser la qualité de citoyen dans la cadre de la constitution propre à sa cité. Pour un argument pareil voir *Pol.*, 1275b38-1276a6.

constitution ; c'est la définition du *fait* d'être citoyen d'une cité, peu importe si la constitution soit correcte ou déviée ; et peu importe, également, si l'office qu'on participe soit illimité ou délimité.

Alors, on peut en conclure que la cité en tant que communauté politique (c'est-à-dire, une communauté caractérisée par l'association des citoyens dans une constitution [1276b1-2]) est la pluralité de ceux qui sont investis d'un part, c'est-à-dire, d'un office *dans l'aspect politique de la cité* [1275b18-20] : Communauté des citoyens, c'est la pluralité associative de ceux qui participent aux fonctions constitutionnelles [ἄρχων].

## II. La citoyenneté et les fonctions diverses d'une cité

Définir le citoyen par la participation aux offices, c'est, en effet, le définir par une fonction [ἔργον] de la cité.

Dans le quatrième livre de la *Politique*, entre 1290b21 et 1291b14, Aristote, en mettant en question la composition de la « cité première » de Socrate, fait la liste des parties [μέρος] nécessaire d'une cité. Bien qu'il accepte que les parties composant la société élémentaire de Socrate sont nécessaires pour que la cité soit autarcique, il, pourtant, estime qu'ils ne sont que des moyens pour la satisfaction des besoins vitaux. En restreignant la composition de sa cité première aux éléments nécessaires de la vie<sup>31</sup>, Socrate, dit Aristote, fonde sa cité « *comme si un Etat était toujours constitué dans le but d'assurer les besoins essentiels* [τῶν ἀναγκαίων τε χάριν] *et non pas plutôt en vue du bien* [τοῦ καλοῦ] » [1291a17]. Alors les parties qu'Aristote rapporte aux besoins essentiels [τῶν ἀναγκαίων] et à l'autarcie de l'Etat sont : les laboureurs [γεωργοί] qui s'occupe des subsistances ; la classe artisanale [βάνασσον], « c'est celle qui pratique les arts [τὸ περὶ τὰς τέχνας] sans lesquels une cité ne peut vivre » ; la classe des commerçants [ἀγοραῖον], « celle qui se livre aux opérations de vente et d'achat, » ; la classe de τὸ θητικόν, les ouvriers ; et la classe militaire [τὸ προπολεμῆσον]. Après ces cinq, il ajoute la classe qui administre la justice, la classe délibérative [τὸ βουλευόμενον], les riches, et la

<sup>31</sup> Aristote résume les composants de la cité première en tant qu'elle est décrite dans la *République* comme suivant : « Socrate, en effet, y déclare qu'une cité est composée de quatre sortes d'hommes absolument indispensable, et qui sont, selon lui, un tisserand, un laboureur, un cordonnier et un maçon ; il ajoute encore à cette liste qu'il estime insuffisante, un forgeron et ceux qui s'adonnent à l'élevage des bestiaux nécessaire à la vie, et en outre un commerçant de gros et un commerçant de détail [...] En revanche, il n'accorde pas à la classe combattante de place dans sa cité, avant que, le territoire ayant pris de l'extension et touchant aux terres des voisins, un conflit vienne à se déclarer. » [Pol., 1291a12-22]

classes des magistrats dont la fonction est de gouverner la cité ; ces derniers sont des gouvernant [ἀρχόντων] [1291a36].

Dans le livre VII à 1328a22-131329a5, Aristote assignera une fonction [ἔργον] à chaque partie de la cité énumérée ci-dessus, et en parlera comme les fonctions [τῶν ἔργων] de la cité : la provision des subsistances [τροφήν]; des arts mécanique [τέχνας]; des armes [ὄπλα]; une certaine provision d'argent [χρημάτων τινὰ]; le service des dieux [περὶ τὸ θεῖον]; et les juges. Plus loin, en 1329a3-4, il ajoute la fonction de la classe délibérative [τὸ βουλευόμενον]. Pour compléter cette liste des fonctions de la cité en comparaison avec celle des parties que l'on a ci-dessus, il nous faut y ajouter avant tout les magistrats parce que sans eux une cité ne peut pas être ce qu'elle est [1291a36]<sup>32</sup>; et ensuite vient la fonction de τὸ θητικόν, les ouvriers (Les commerçants et les riches sont inclus dans la fonction de provision de l'argent [χρημάτων]; voir *Pol.*, 1256b40-1258a19.)

L'une des conclusions qu'on peut tirer de ces deux passages de la *Politique* est que dans la mesure où le citoyen est défini comme celui qui participe au moins à l'un des offices de la constitution ; et comme les offices de la constitution, à savoir les magistrats, le Conseil<sup>33</sup>, l'Assemblée et les tribunaux populaires, figurent parmi les fonctions de la cité, le citoyen, selon Aristote, est défini par participation aux *certaines* fonctions de la cité.

En effet, ces deux passages de la *Politique* sont plus étroitement liés. Le citoyen est défini par participation aux *certaines* fonctions de la cité, parce que, selon Aristote, les fonctions des autres parties de la cité ne conviennent pas à la vie propre à citoyenneté [1278a15, 1319a25, 1328b33, et l'Introduction de cet essai], et ils ne sauraient non plus prétendre à la constitution de la cité *en tant que* communauté politique fondée en vue d'une vie la meilleurs possible [ἔνεκεν δὲ ζωῆς τῆς ἐνδεχομένης ἀρίστης, 1328a35]. Ils ne sont que des moyens pour la réalisation de cette fin : Aristote constate que tout sans lequel [ὧν ἄνευ] une cité ne peut pas exister, ou tous ceux qui nécessairement appartiennent

<sup>32</sup> Dans le livre IV (1297b35sq) de la *Politique*, Aristote considère la magistrature comme l'une des parties [μέρος] les plus déterminantes de la constitution d'une cité.

<sup>33</sup> Le conseil a une position intermédiaire entre les magistrats et l'Assemblée. Le conseil [ἡ βουλή] a une fonction délibérative comme l'Assemblée; mais sa position par rapport à ce dernier est supérieure parce que c'est le Conseil qui détermine le programme de l'Assemblée. Et Aristote compte la βουλή dans certaines constitutions parmi les magistrats. Sur ces points voir *Pol.*, 1297b35-1298b2 et 1299b30ss.

[ἀναγκαῖον ὑπάρχειν] à une cité, ne doit pas être considéré comme la partie de ce composé total qu'est la cité. [1328a22-25]<sup>34</sup>. Mais, dit Aristote, en présence de deux choses, si l'un est un moyen [τὸ μὲν τούτου ἔνεκεν] et l'autre une fin [τὸ δ' οὐ ἔνεκεν], « *il n'y a entre elles rien qui soit commun, si ce n'est pour l'une d'agir* [τῷ μὲν ποιῆσαι] *et pour l'autre de recevoir l'action* [τῷ δὲ λαβεῖν] » [1238a29-31] Les instruments qui sont indispensables pour la réalisation d'une œuvre [πρὸς τὸ γιγνόμενον ἔργον] ne font pas partie de celle-ci. Alors il faut distinguer les fonctions qui sont les instruments [ὀργάνω] indispensables à la réalisation de cette œuvre qu'est la cité de celles qui sont « par excellence [μάλιστα, 1329a5] des parties » de la cité *en tant que* communauté politique dont la fin est le bonheur qui, à son tour, provient des actions selon la vertu, c'est-à-dire, des actions nobles [καλοῦ]. C'est, en effet, pour cette raison qu'Aristote critique la *cité première* de Socrate : la composition de sa première cité se restreint aux fonctions qu'Aristote considère comme les instruments à la réalisation de ce qui est noble.

D'après Aristote, la propriété [ἡ κτήσις], les laboureurs, les travailleurs, les ouvriers sont indispensables pour l'existence de la cité<sup>35</sup> ; mais ils ne sont pas les parties « par excellence » [1328a35, 1329a35] de celle-ci ; alors que la classe combattante<sup>36</sup>, la classe qui délibère sur les matières d'intérêt public [τὸ βουλευόμενον περὶ τῶν συμφερόντων] et ceux qui jugent les questions de droit sont les parties proprement dites de la communauté politique [1329a2-4].

Suivant le raisonnement d'Aristote et son exemple, on peut dire que la cité première de Socrate ne saurait pas prétendre à ce qui est noble parce que les fonctions dont elle est constituée ne la permettent pas de le faire. Selon Aristote, ce qui est noble provient de la vertu ; et pour lui, c'est les actions en conformité avec la vertu qui sont nobles [*Eth. Nic.*, 1099a21-22 et 1101b32]. Et comme on l'a vu dans l'Introduction, c'est les actions en conformité avec la vertu qui mènent vers la constitution de la cité *en tant que* cette communauté dont la fin est le bonheur.

<sup>34</sup> Pour un argument similaire voir *Ethique à Eudème*, 1214b26.

<sup>35</sup> En 1299a18, Aristote dit que la fonction des prêtres doit être mise tout à fait en dehors des magistratures politiques. On peut en conclure que le service des dieux exécuté par les prêtres ne contribue pas à la constitution de la cité en tant que communauté politique.

<sup>36</sup> Ailleurs, Aristote affirme que bien que les soins apportés aux fonctions militaires soient honorables, ils ne constituent cependant pas la fin ultime de l'activité entière de la cité [1325a6-8]. La fonction de la classe combattante est de défendre la cité contre ses agresseurs pour qu'elle ne devienne pas l'esclave de ces derniers ; parce qu'une cité qui ne se suffit à soi-même ne mérite pas d'être appelée du nom de cité ; et une esclave ne se suffit pas [1291a7]. Alors, les armes sont des moyens pour l'assurance de l'autarcie de la cité ; et c'est dans ce sens que la classe combattante est une partie « par excellence » de la cité.

D'après Aristote, les fonctions qui sont indispensables pour l'existence de la cité mais qui ne sont pourtant pas les parties proprement dites de la cité ne contiennent aucun élément de vertu [1319a25, et voir aussi l'Introduction] ; et comme le bonheur vient des actions selon vertu, dans une cité dont la fin est le bonheur, participation à ces fonctions qui ne comportent aucun élément de vertu n'est pas acceptable pour un citoyen parce qu'ils ne permettent pas à ceux qui y participent d'accomplir les actions nobles [1328b33-1329a3]<sup>37</sup>.

Or, ce dernier argument n'explique pas la prétention de la cité elle-même, comme un tout, à ce qui est noble [τὸ καλόν]: Quel est le lien exact entre les actions nobles des citoyens et le bonheur de la cité elle-même ? En quoi consiste l'accomplissement du bonheur même de la cité ? Et quel est le rôle que les actions nobles des citoyens y jouent ? On trouvera la réponse toujours dans le livre VII. « *[L]e meilleur Etat, dit Aristote, aussi est heureux et agit selon le bien. Or, il est impossible d'agir selon le bien sans accomplir les actions bonnes, et il n'existe aucune action bonne, ni d'un homme ni d'un Etat, sans vertu et sagesse pratique* [καὶ πόλιν εὐδαίμονα τὴν ἀρίστην εἶναι καὶ πράττουσαν καλῶς. ἀδύνατον δὲ καλῶς πράττειν τοῖς μὴ τὰ καλὰ πράττουσιν· οὐθὲν δὲ καλὸν ἔργον οὔτ' ἀνδρὸς οὔτε πόλεως χωρὶς ἀρετῆς καὶ φρονήσεως·] » [1323b30]. Juste comme un individu, pour que la cité soit heureuse, il faut qu'elle accomplisse les actions nobles [καλῶς πράττειν]; et pour que ces actions soient nobles, il faut qu'elles proviennent de la vertu [ἀρετῆς] et de la sagesse pratique [φρονήσεως]. Parce que, selon Aristote, l'argument suivant qui est valide pour un individu est également valide pour une cité : « *Admettons donc, comme une chose sur laquelle nous sommes pleinement d'accord, que la part de bonheur qui échoit à chaque homme répond exactement à la mesure de vertu et de prudence qu'il possède et des actions qu'il accomplit en conformité avec ces derniers.* [ ὅτι μὲν οὖν ἐκάστῳ τῆς εὐδαιμονίας ἐπιβάλλει τοσοῦτον ὅσον περ ἀρετῆς καὶ φρονήσεως καὶ τοῦ πράττειν κατὰ ταύτας ]<sup>38</sup> » [1323b21-23]

Mais comment peut une cité participer aux actions vertueuses et prudentes [μετέχειν τῶν κατ' ἀρετὴν πράξεων, 1324a2] ? Avant tout, quels sont les actions d'une cité ? On trouve la réponse en 1326b12 : « *Les actions de la cité sont celles*

<sup>37</sup> En 1337b8 de la *Politique*, Aristote dit : « Or, on doit regarder comme sordide toute tâche [ἔργον], aussi bien que tout art [τέχνην] et toute discipline [μάθησιν], qui a pour effet de rendre les hommes libres impropres à l'usage et à la pratique de la vertu [πρὸς τὰς χρήσεις καὶ [10] τὰς πράξεις τὰς τῆς ἀρετῆς], soit dans leur corps [τὸ σῶμα], soit dans leur âme [ἢ τὴν ψυχὴν], soit dans leur intelligence [ἢ τὴν διάνοιαν]. »

<sup>38</sup> La traduction Tricot révisée.

*des gouvernants et celles des gouvernés* [εἰσὶ γὰρ αἱ πράξεις τῆς πόλεως τῶν μὲν ἀρχόντων τῶν δ' ἀρχομένων]<sup>39</sup> ». Or, on sait que, d'après Aristote, les gouvernés aussi bien que les gouvernants sont des citoyens d'une même cité ; la citoyenneté en générale comprend les gouvernants aussi bien que les gouvernés [1276b16-1277b32]<sup>40</sup>. Donc il en résulte que les actions conformes à la vertu [κατ' ἀρετὴν] de la cité proviennent des actions de ses citoyens ; et que le bonheur de la cité dépend des actions en accord avec la vertu [κατ' ἀρετὴν] de ses citoyens et de leurs sagesses pratique. Autrement dit, pour qu'une cité soit heureuse, il faut que les actions de ceux qui participent aux fonctions constitutionnelles de la cité doivent être accompagnées de vertu [ὁ μετ' ἀρετῆς, 1324a1], c'est-à-dire qu'ils soient nobles et prudentes.

### **III. La question de la distribution des fonctions constitutionnelles selon la vertu**

La conclusion que l'accomplissement de la fin de l'Etat consiste en les actions selon la vertu et prudentes des citoyens nous renvoie, en effet, à la question de la vertu politique [πολιτικὴν ἀρετὴν]. Dans l'Introduction de cet essai, en suivant les arguments d'Aristote, on a défini la vertu politique comme une aptitude à cette communauté dont la fin est le bonheur, et conclu que l'aptitude à cette communauté consiste en l'accomplissement des actions nobles. Or la question de la vertu politique nous renvoie, à son tour, à la question de la distribution des offices politiques [τὰς πολιτικὰς ἀρχάς] qu'Aristote considère, on l'a vu, comme les fonctions, parmi les autres, de la cité. Rappelons-nous que dans la *Politique* la question de la vertu politique est liée avec celle de la distribution des offices parce que, selon Aristote, ceux qui excellent dans la vertu politique doivent être accordés une part plus grande dans l'Etat [1281a5].

Puisqu'il s'agit ici de la distribution des offices politiques selon la vertu politique, il faut tout d'abord considérer le lien qu'Aristote établit entre une fonction, sa vertu et le bien à distribuer selon le rapport entre ces deux premières. Selon Aristote, la distribution d'un bien rattaché à une fonction doit être faite selon

---

<sup>39</sup> La traduction Tricot révisée.

<sup>40</sup> Bien que ce passage de la *Politique* soit exclusivement consacré à la question de la vertu du bon citoyen [πολίτου σπουδαίου] et de l'homme de bien [ἀνδρὸς ἀγαθοῦ], on peut en conclure implicitement qu'Aristote considère les gouvernants et les gouvernés comme les citoyens de la cité au même degré.

la fonction [κατὰ τὸ ἔργον]; c'est-à-dire qu'elle doit être faite en considération de la fonction à accomplir. Ce qui est supérieur à l'égard de la fonction doit être conféré le bien supérieur ou en accordé une grande part que les autres qu'il dépasse en fonction de la vertu propre à la fonction. Aristote donne l'exemple de joueurs de flûte : « *Quand, en effet, plusieurs joueurs de flûte sont également versés dans leur art, il n'y a aucune raison de donner les meilleurs flûtes à ceux qui sont de meilleurs naissance, car ils ne joueront pas mieux de la flûte pour autant : mais c'est à celui qui, κατὰ τὸ ἔργον, se montre supérieur [ὑπερέχοντι] aux autres qu'il convient de réserver la supériorité dans la qualité des instruments.* » [1282b32] Là où il y a plusieurs candidats prétendant à un bien relié à une fonction [ex. une bonne flûte pour les joueurs de flûte], la distribution entre eux doit être faite selon la supériorité relative à la fonction à accomplir.

Mais de quoi dépend la supériorité dans une fonction? En quoi consiste exactement la supériorité d'un bon joueur de flûte par rapport à un autre? Aristote dit que chaque fonction est bien performée quand elle est perfectionnée en accordance avec sa propre vertu [ἕκαστον δ' εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται, *Eth. Nic.*, 1098a15]. Celui qui excelle dans la performance d'une fonction selon sa propre vertu excelle aussi dans la bonne performance [τὸ εὖ] de cette fonction. Il en résulte que la supériorité relative à la fonction [κατὰ τὸ ἔργον] consiste en la supériorité dans la performance de cette même fonction en conformité avec sa propre vertu [τῆς κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ὑπεροχῆς] : Ce qui distingue un bon [σπουδαίου] joueur de flûte d'un joueur de flûte, c'est qu'il en joue bien [εὖ] ; c'est selon la supériorité qui vient couronner la performance qu'un bon performeur se distingue des autres. Autrement dit, celui qui excelle à l'égard de la fonction [κατὰ τὸ ἔργον ὑπερέχοντι] se définit par la bonne performance [εὖ] de la fonction [*Eth. Nic.*, 1098a 11-12]. Et le bon état [τὸ εὖ] d'une fonction provient des actions s'exécutant selon la propre vertu de cette fonction.

Retournons maintenant à ce qui concerne la distribution des offices politiques qu'Aristote considère comme les fonctions [ἔργων] de la cité. Il nous faut, alors, déterminer les vertus propres qu'Aristote assigne à ces fonctions dans la *Politique*. Aristote affirme qu'il y a trois parties [μέρη] dans lesquelles consiste le bon [καλῶς] état d'une constitution : « *Quand ces parties sont en bon état, la constitution est nécessairement elle-même en bon état [ὧν ἔχόντων καλῶς ἀνάγκη τὴν πολιτείαν ἔχειν καλῶς], et les constitutions diffèrent*

les unes des autres d'après la façon différente dont chacune de ces parties est organisées. » [1297b 37-38] Ces trois parties sont : celle qui délibère sur les affaires communes [τί τὸ βουλευόμενον περὶ τῶν κοινῶν], les magistratures [τὰς ἀρχάς], et la partie qui rend la justice [τί τὸ δικάζον].

Bien que dans certaines constitutions les magistrats assument les fonctions délibératives et judiciaires, leurs fonctions se caractérisent davantage par le pouvoir de donner des ordres [ἐπιτάττειν, 1299a27-28]. Les magistrats sont des gouvernants [ἀρχόντων] dans un Etat [1291a36]. Dans la mesure où le bonheur d'une cité dépend des actions nobles [καλῶς] des gouvernants et des gouvernés, et comme les gouvernants sont des citoyens aussi bien que les gouvernés le sont, il en résulte que les gouvernants doivent être vertueux et prudents pour que la cité puisse achever son but; et c'est ce qu'Aristote affirme en 1277a14-15<sup>41</sup> : selon lui, le gouvernant qui est bon [τὸν ἄρχοντα τὸν σπουδαῖον<sup>42</sup>], c'est-à-dire, qui exécute bien [εὔ] sa propre fonction, est vertueux et prudent [φαμέν δὴ τὸν ἄρχοντα τὸν σπουδαῖον ἀγαθὸν εἶναι καὶ φρόνιμον].

Quand à ce qui concerne les fonctions délibératives et judiciaires, Aristote soutient que « *si donc il est de l'intérêt des Etats que ces fonctions soient assurées, et assurées d'une manière καλῶς et juste [δικαίως], il est nécessaire aussi qu'il existe certaines qui participes à la vertu de sorte politique [μετέχοντας εἶναι τινὰς ἀρετῆς τῆς τῶν πολιτικῶν]*<sup>43</sup> » [1291a40-1291b2]. La vertu politique qui est propre à ces fonctions délibératives et judiciaires provient, alors, des actions nobles (provenant de la vertu) et justes ; ou plus précisément, l'exécution de ces fonctions requiert les actions nobles et justes. Or, il nous faut y ajouter la prudence : en 1329a9, Aristote dit que les fonctions délibératives et judiciaires requièrent la prudence.

En général, on peut en conclure que, selon Aristote, l'accomplissement de la fin d'une cité dépend de la performance conforme à la vertu [κατ' ἀρετήν] (au sens à la fois éthique et dianoétique du terme) des fonctions constitutionnelles (ou politiques) énumérées ci-dessus. Dans la mesure où les actions découlant de ces

<sup>41</sup> On reviendra plus tard à ce passage très difficile de la *Politique*.

<sup>42</sup> Acceptons pour l'instant la définition de σπουδαῖον comme celui qui performe εὔ sa propre tâche.

<sup>43</sup> La traduction Tricot révisée.

offices seront les résultats des actions des citoyens remplissant ces offices, pour que la cité puisse être heureuse, elles doivent être en conformité avec la vertu.

Quand à la distribution de ces offices politiques, on l'a vu qu'elle doit être effectuée en tenant compte de la fonction [ἔργον] à accomplir et de sa propre vertu pour que la cité puisse atteindre sa fin. Dans la *Politique*, la question de la distribution des offices politiques atteint à son apogée au tour d'une autre question, à savoir celle de la souveraineté. Aristote pose cette question, en 1281a12, en affirmant qu'elle fait difficulté [ἀπορία] : « *Mais un problème se pose : qui sera le souverain de l'Etat* [ἔχει δ' ἀπορίαν τί δεῖ τὸ κύριον εἶναι τῆς πόλεως.]? » On souvent pense qu'Aristote ne donne pas une réponse définitive à cette question aporétique ; et cette absence de réponse intensifie la nature aporétique de la question et on l'appelle souvent « l'aporie de la souveraineté » comme si la nature aporétique de la question s'applique aussi à la recherche de réponse de la part d'Aristote.

Avant d'étudier la question de souveraineté et la réponse d'Aristote, il nous faut tout d'abord déterminer le souverain [τὸ κύριον] dans un Etat. Aristote constate que parmi les diverses pouvoirs qu'une constitution consiste, le « gouvernement » est le plus suprême de sorte qu'une constitution s'identifie avec son « gouvernement » : « *Une constitution est l'ordre des diverses offices d'un Etat, et spécialement de celle qui a la suprême autorité sur toutes les affaires. Partout en effet, l'autorité suprême dans la cité est l'organe souverain, et la constitution est en fait l'autorité suprême* [ἔστι δὲ πολιτεία πόλεως τάξις τῶν τε ἄλλων ἀρχῶν καὶ μάλιστα τῆς κυρίας πάντων. κύριον μὲν γὰρ πανταχοῦ τὸ πολίτευμα τῆς πόλεως, πολίτευμα δ' ἐστὶν ἢ πολιτεία.,1278b9-12] » Ailleurs, il affirme : « *Le terme constitution et gouvernement ont la même signification, et le gouvernement est l'autorité souveraine des Etats* [ἐπεὶ δὲ πολιτεία μὲν καὶ πολίτευμα σημαίνει ταῦτόν, πολίτευμα δ' ἐστὶ τὸ κύριον τῶν πόλεων,1279a26-27] » Ici, au lieu de traduire le mot grec « πολίτευμα » comme « gouvernement », je propose une traduction plus littérale, et j'emploie l'expression « la vie politique » pour ce mot. Alors, selon Aristote, ce qui est souverain [τὸ κύριον] dans une cité, c'est sa vie politique.<sup>44</sup>

En outre, la « πολίτευμα » a une importance particulière par rapport à la fin de la cité. Selon Aristote, la mesure de la prétention de la cité au bonheur dépend de la

<sup>44</sup> En 1295b1 Aristote dit que la constitution est une certaine manière de vie de la cité [ἢ γὰρ πολιτεία βίος τίς ἐστὶ πόλεως.]

vie qu'elle mène politiquement ; autrement dit, pour qu'une cité puisse accomplir sa fin qu'est le bonheur, l'arrangement de sa vie politique doit être fait de telle manière qu'elle puisse permettre à la cité d'être heureuses à plus haut degré : « [La] constitution idéale est celle sous laquelle un Etat sera le plus parfaitement administré, et qu'enfin le gouvernement le plus parfait sera celui dont la constitution assure à l'Etat la plus grande possibilité d'être heureux [αὕτη [τὴν ἀρίστην πολιτείαν] δ' ἐστὶ καθ' ἣν ἄριστ' ἂν πολιτεύοιτο πόλις, ἄριστα δ' ἂν πολιτεύοιτο καθ' ἣν εὐδαιμονεῖν μάλιστα ἐνδέχεται τὴν πόλιν ,1332a4-6]. » Alors, il est évident que le souverain de l'Etat doit être constitué en vue de l'accomplissement du bonheur de l'Etat. Ici aussi, au lieu de traduire le verbe grec « πολιτεύοιτο » comme « gouverner », je propose de le traduire par l'expression « conduire la vie politique de la cité ».

Retournons maintenant à la nature aporétique de la question de la souveraineté et posons-la autrement : Qui doit conduire la vie politique de la cité ? « C'est assurément soit la multitude [τὸ πλῆθος], soit la classe des riches [τοὺς πλουσίους], soit celle des gens de valeur [τοὺς ἐπικεῖς], soit un seul homme, le plus vertueux de tous [τὸν βέλτιστον ἓνα πάντων], soit enfin un tyran [τύραννον] » [1281a12-13]. On souvent limite la recherche de réponse d'Aristote à ces cinq candidats, mais, en effet, plus loin, en 1281a35-39 Aristote y ajoute un autre : la loi. Lequel alors ? Cette question a une nature aporétique parce que tous les candidats possibles à la conduite de la vie politique de la cité semblent récusés<sup>45</sup>. Michel

---

<sup>45</sup> Dans Le Livre III de la *Politique*, il y a deux grands blocs d'argument par lesquels Aristote mets en question la légitimité des prétentions de ces candidats à la souveraineté dans la conduite de la vie politique de la cité. L'un de ces argument se trouve entre les lignes 1281a11- 1282b14 ; et l'autre entre 1282b14-1284a3. Dans la suite de mon exposé, je fonde mon propre argument sur le premier. Quant au deuxième, on le considère parfois comme le point d'impasse du « caractère aporétique » de l'argument d'Aristote à propos de la question de la souveraineté (voir, par exemple, Antoine Leandri, « L'aporie de la souveraineté », in *Aristote Politique. Etudes Sur la Politique d'Aristote*, Paris: PUF, 1993, p. 315-329). Parce que, dans ce deuxième group d'argument, Aristote semble nier ce qu'il vient d'affirmer, dans le premier, à propos de la prétention de la multitude, et récuser les prétentions de tous les candidats, y compris celle de la multitude et celle des hommes de bien. Cependant, une lecture plus proche du texte nous montrera que ce qui est mis en examen dans le deuxième groupe d'argument est quelque chose d'autre : Aristote y montre que la question de la souveraineté ne peut pas, et ne doit pas, être résolue selon l'égalité numérique. Dans le domaine politique, quand il s'agit de la justice absolue, on ne peut pas s'en tenir à une simple égalité numérique ; et si on tente de résoudre la question de la souveraineté et de la distribution des offices politiques d'après l'égalité numérique, une impasse, ou une aporie, sera inévitable.

Selon Aristote, il y a deux espèces d'égalité : l'égalité purement numérique [κατ' ἀριθμὸν] et l'égalité d'après le mérite [κατ' ἀξίαν] (*Pol.*, 1301b30) : « J'entends par *numériquement égale* ce qui est identique et égale en nombre et en grandeur, et par *égal selon le mérite* ce qui est égale par la proportion. » Dans le domaine politique, l'égalité numérique signifierait l'interchangeabilité ou commensurabilité de n'importe quel mérite « entrant à titre d'éléments dans la composition d'un

Narcy résume l'argument d'Aristote à propos de cette aporie comme suivant :  
 « Deux arguments suffisent pour constituer cette aporie généralisée : 1-  
 gouvernement du nombre, des riches ou tyrannique n'ont rien d'autre, au fond, dont  
 se réclamer, que la force, et s'équivalent dans l'absence de justice ; 2- confiera-t-on  
 le pouvoir au(x) meilleur(s), ce sera frapper tous les autres d'atimie, autant dire les

---

état » avec n'importe quel autre selon leurs grandeurs quantitatives. Alors que ce qui est en cause dans l'égalité selon le mérite, c'est la qualité particulière [ποιοί τινέες] de chaque citoyen quand il s'agit de la distribution des offices constitutionnels selon la justice absolue (Pol., 1326b14-17). Le juste selon l'égalité d'après le mérite est toujours relatif à un bien à distribuer et juste pour certaines personnes [καὶ πρὸς τι καὶ τισίν, Eth. Nic., 1131b15]. Selon l'égalité par proportion, « ce sera la même égalité pour les personnes et pour les choses : car le rapport qui existe entre ces dernières, à savoir les choses à partager, est aussi celui qui existe entre les personnes. Si, en effet, les personnes ne sont pas égales, elles n'auront pas des parts égales ; mais les contestations et les plaintes naissent quand, étant égales, les personnes possèdent ou se voient attribuer des parts non égales, ou quand, les personnes n'étant pas égales, leurs parts sont égales » [Eth. Nic., 1131a21-25].

Aristote considère l'égalité selon la mérite (ou l'égalité par proportion) comme le principe de la justice absolue ; et selon lui, c'est là où la différence entre les diverses formes des régimes se trouve. Il constate que, dans les formes aberrantes de gouvernement (e.g. démocratie et oligarchie), le principe d'égalité suppose la commensurabilité de tous les mérites : « Mais tous en s'accordant sur cette idée que le juste au sens absolu est celui où on tient compte du mérite, les hommes cessent de s'entendre...en ce que les uns pensent que, s'ils sont égaux en quelque point, ils sont égaux totalement, et que les autres, au contraire, croient que s'ils sont inégaux en quelque point, ils sont inégaux en tout. De là vient qu'il existe deux principales formes de gouvernement, gouvernement populaires et oligarchie » [Pol., 1301b36-40].

C'est ce principe de justice établi sur la commensurabilité quantitative des mérites qu'Aristote conteste dans son deuxième groupe d'argument concernant les prétentions à la souveraineté de la cité. Alors, il ne s'agit pas de récuser n'importe quelle prétention de n'importe quel candidat, comme on en pense parfois, mais de prouver que l'égalité numérique ne saurait pas nous fournir un critère solide et juste pour la distribution des offices politiques entre les citoyens selon les mérites qu'ils possèdent et indispensables aussi bien pour l'existence que pour la constitution d'un Etat. Une distribution selon l'égalité numérique ne nous mène qu'à la commensurabilité de n'importe quel mérite avec n'importe quel autre. Lisons l'argument d'Aristote : « On pourrait peut-être soutenir, en effet, que les fonctions publiques devrait être inégalement distribuées entre les citoyens en tenant compte de leur supériorité en une excellence quelconque, même si pour tout le reste il n'y eût entre eux aucune différence et qu'ils fussent tous en fait exactement semblables : car à des hommes différentes appartiennent des droits et des mérites différentes. Cependant si cela est vrai, ceux à qui une belle prestance, une haute taille ou n'importe quel avantage confère la supériorité sur les autres, prétendront à une certaine prépondérance dans la répartition des droits politiques... En outre, d'après ce même raisonnement du moins, n'importe quel bien serait commensurable avec n'importe quel autre. Car si le fait d'être d'une taille donnée est un motif de supériorité, la taille en général entrera aussi en compétition avec la richesse et la qualité d'homme libre. Il en résulte que si tel homme l'emporte par la taille plus que tel autre ne l'emporte en vertu, même si d'une façon générale la vertu confère une supériorité plus grande que la taille, toutes choses seront commensurables entre elles. : car si telle quantité déterminée est meilleure que telle autre quantité, il est clair que telle autre lui sera égale. Mais puisque toute commensurabilité de ce genre est impossible, il est évident que, dans le domaine politique aussi, c'est avec raison qu'on ne dispute pas les postes officiels en vertu de n'importe quelle inégalité... ; mais ce doit être en s'appuyant uniquement sur la possession des qualités entrant à titre d'éléments dans la composition d'un Etat qu'on doit prétendre au pouvoir. » [1282b24-1283a16]. Dans la suite de son argument Aristote montre quelles apories on confrontera si on décide la question de la distribution des offices politiques en s'appuyant sur ce genre de commensurabilité entre les mérites « politiques ».

*priver de leur citoyenneté.* »<sup>46</sup> Il nous faut y ajouter l'aporie concernant la souveraineté de la loi : « *Mais si c'est la loi qui gouverne et qu'elle soit de tendance oligarchique ou démocratique, qu'y aurons-nous gagné en ce qui concerne les difficultés qui nous ont arrêté ? Les conséquences que nous avons signalées se reproduiront* » [1281a36-39]. Parce que, une loi pareille, étant celle des régimes déviés, sera injuste dans la mesure où elle ne servira pas à l'intérêt général mais à l'intérêt individuel de ceux qui sont au pouvoir [1282b9-13].

Comment Aristote résoudre cette aporie? Quelle issue propose-t-il de cette aporie? J'aimerais exposer la réponse d'Aristote dans un autre contexte : en examinant cette question de la souveraineté en tant qu'elle est posée dans la *Politique*, je tâcherai de montrer comment le développement de l'argument d'Aristote à ce propos fonde sa conception de la cité idéale ; ou autrement dit, j'aimerais montrer comment sa conception de la vie politique dans une cité idéale découle de son propre argument concernant la question de la souveraineté.

#### **IV. L'aporie de la souveraineté**

Rappelons que c'était la question de la distribution des offices politiques qui nous a menés à examiner l'aporie de la souveraineté qui n'est qu'un moment (même essentiel) dans le développement de l'argument général d'Aristote. L'issue de cette aporie se montrera quand on détermine celui, pour chaque fonction politique de la cité, qui excelle dans son exécution en conformité avec sa propre vertu. En suivant le développement de cet argument dans la *Politique*, nous allons tracer le chemin qui mène vers la conception de la cité idéale d'Aristote.

Or, à ce moment de son exposé, notre argument<sup>47</sup> doit prendre un grand détour parce que le progrès que l'argument d'Aristote fait vers la conception de la cité idéale se passe à travers deux grandes avenues d'argument qui se croisent autour de la question de la souveraineté. D'abord, il y a un groupe d'argument concernant

---

<sup>46</sup> Nancy, Michel, *op. cit.*, p. 277. Dans la suite de son argument, Nancy soutient qu'Aristote résout l'aporie de la souveraineté en réunissant la vertu avec la multitude; et il dit que cette réunion fait de la multitude un corps collectivement vertueux sans que chacun soit vertueux pour que le groupe entier le soit. A mon tour, je vais essayer de montrer que le vrai issue de cette aporie se trouve dans une conception de cité idéale – une cité où tous ceux qui ont accès aux offices politiques seront individuellement vertueux, et que dans une cité pareille, comme chacun sera vertueux individuellement, le souveraineté de la conduite de la vie politique sera conféré à la multitude des citoyens composée des gens individuellement vertueux.

<sup>47</sup> Pour la suite de mon argument, je suis, d'une certaine façon et à quelque nuances près, le raisonnement de Michel Nancy dans son article cité ci-dessus.

la capacité d'être gouverné et de gouverner par rotation des citoyens ; et en suite, il y en a un autre à propos de la vertu collective des citoyens. En rassemblant le développement de ces deux groupes d'argument autour de la question de la souveraineté et de la vertu politique, je m'ingénierai à montrer comment ils fondent la conception de la cité idéale d'Aristote.

a- Il faut commencer par une précision par rapport au nombre des gens remplissant les diverses offices de la constitution et aux vertus propres de ces fonctions politiques dont on a parlé en haut : Les magistratures sont des offices qu'on détient individuellement ou en collèges restreint [1282a42], alors que l'assemblée, le Conseil et les fonctions judiciaires sont des offices détenus collectivement ; ceux-ci sont les offices populaires, et le membre de ces offices n'est qu'une partie de ces offices [1282a37]. Il en résulte que dans la mesure où il exerce seul sa responsabilité, celui qui détient un magistrat doit assumer et satisfaire la vertu propre de son office personnellement, alors que la vertu propre des offices populaires s'ensuit de l'action provenant de la collectivité de ceux qui font parties de ces offices, parce que dans leurs cas, l'action de l'office prend la forme d'un décret, d'une résolution ou d'un jugement<sup>48</sup> ; autrement dit, il n'y a pas autant d'action que des membres d'une Assemblée ou du Conseil ou du tribunal, mais juste une seule.

Pour mieux comprendre ce dernier point, il nous faut examiner ces lignes du livre III où Aristote traite de la vertu du citoyen. Ce chapitre du livre III s'ouvre sur la question « si la vertu [ἀρετήν] d'un homme de bien [ἀνδρὸς ἀγαθοῦ] doit être tenue pour identique à celle d'un bon citoyen [πολίτου σπουδαίου], ou comme n'étant pas le même » [1276b17-18] Ici Aristote fait une distinction entre ἀνδρὸς ἀγαθοῦ et πολίτου σπουδαίου, et entre la vertu de l'homme pris individuellement et celle du citoyen. Du simple fait que le mot « σπουδαῖος » est distingué d' « ἀγαθός », on peut conclure que la vertu du citoyen n'est pas, selon Aristote, nécessairement identique à celle de l'homme de bien.

Aristote présente trois arguments en faveur de cette distinction qu'il introduit entre la vertu de l'homme de bien et celle du citoyen.

D'abord, il donne la métaphore du navire : Chaque marin, il dit, a une fonction propre dans la navigation ; et ils diffèrent les uns des autres par leurs propres tâches ; or, ils ont une fin commune à tous qu'est la sécurité de la navigation. De même, dit Aristote, les citoyens ont une fonction commune

<sup>48</sup> Voir par exemple *Eth. Nic.*, 1141b28.

[τῆς κοινωρίας ἔργον], la salut de leur communauté, autrement dit de leur constitution [πολιτεία]. Aristote en tire deux conclusions essentielles : A- si la fonction commune des citoyens se définit par rapport à la constitution à laquelle ils appartiennent, leur vertu du citoyen doit être nécessairement relative à la constitution [πρὸς τὴν πολιτείαν], B – puisque'il y a plusieurs formes de constitution, la définition et la vertu du citoyen seront variables selon la constitution qu'il appartient. « *Il est claire, conclut Aristote, qu'il ne peut y avoir pour le bon citoyen une seule et unique vertu, qui est la vertu parfaite* [μίαν ἀρετὴν εἶναι, τὴν τελείαν], *alors que pour l'homme de bien nous disons au contraire qu'il est bon d'après une seule et unique vertu* [κατὰ μίαν ἀρετὴν εἶναι τὴν τελείαν]. *Qu'ainsi donc il soit possible d'être un bon citoyen sans posséder la vertu qui nous rend homme de bien,* [ὅτι μὲν οὖν ἐνδέχεται πολίτην ὄντα σπουδαῖον μὴ κεκτῆσθαι τὴν ἀρετὴν καθ' ἣν σπουδαῖος ἀνὴρ<sup>49</sup>, φανερόν] » [1276b32-36] La vertu du bon citoyen est relative à la constitution, alors que celle de l'homme de bien est absolue [ἀπλῶς].

Un deuxième argument soutient que puisque les fonctions des citoyens sont variables, et qu'un bon citoyen est celui qui accomplit sa propre fonction correctement [ἕκαστον τὸ καθ' αὐτὸν ἔργον εὖ ποιεῖν, 1276b39-40] et comme, enfin, la bonne [εὖ] performance d'une fonction provient de la vertu propre à cette fonction, il en résulte qu'il n'y a pas une seule et unique vertu pour tous les citoyens d'un Etat.

Le troisième : «s'il est impossible qu'une cité soit entièrement composée de gens de bien », les citoyens d'un même Etat ne sont pas semblables ; parmi les citoyens, il y a des hommes de bien aussi bien que les hommes qui ne le sont pas. Il en suit que la vertu du citoyen n'est pas nécessairement identique à la vertu de l'homme de bien.

Après avoir ainsi montré que l'on peut être un bon citoyen sans être en même temps un homme de bien possédant une seule et unique vertu, Aristote constate que parmi les citoyens, il y en aura un déterminé dont la vertu sera la même que celle d'un homme de bien. Tel citoyen, dit Aristote, sera le bon gouvernant [ἄρχωντος] : « [L]e gouvernant qui est bon est vertueux et prudent, alors que le

---

<sup>49</sup> Tel que mentionné précédemment [n. 18]. Aristote utilise le terme σπουδαῖος pour désigner celui qui performe εὖ sa propre tâche. Alors, quand il est employé comme un adjectif pour qualifier ἀνὴρ, la phrase σπουδαῖος ἀνὴρ désigne l'homme qui performe εὖ l'ἔργον propre de l'homme en tant que tel, qu'est la ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον [Eth. Nic., 1098a7-8]

*simple citoyen n'est pas nécessairement un homme prudent* [τὸν ἄρχοντα τὸν σπουδαῖον ἀγαθὸν εἶναι καὶ φρόνιμον, τὸν δὲ πολίτην οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι φρόνιμον, 1277a14-16]» Cette constatation, en effet, se montre en faveur de la conclusion de trois arguments précédant, parce que « *si la vertu d'un bon gouvernant est la même que celle d'un homme de bien, et si le gouverné est un citoyen aussi bien que le gouvernant, la vertu d'un citoyen en général [ἀπλῶς] ne saurait être la même que celle d'un homme de bien* » [1277a20-23]. Autrement dit, ce n'est pas nécessairement le cas que chaque membre du corps des citoyens soit nécessairement un homme de bien : il est possible d'être un bon citoyen sans posséder la vertu qui nous rend homme de bien.

Une première conclusion que l'on peut tirer de ces arguments est que celui qui détient une magistrature<sup>50</sup> doit posséder, selon Aristote, la vertu de l'homme de bien, c'est-à-dire il doit être capable d'accomplir la vertu propre de l'homme en tant que tel et de le faire correctement. Autrement dit, pour qu'il puisse exécuter sa propre fonction correctement, il doit assumer la vertu propre de sa fonction personnellement : dans le cas du gouvernant, la satisfaction de la vertu politique coïncide avec l'accomplissement de la vertu de l'homme de bien. Si un citoyen est un bon gouvernant, c'est qu'il est un homme de bien.

Ces arguments sont suivis par un autre traitant de la vertu du citoyen : « *[L]a vertu d'un citoyen consiste dans la capacité et de bien gouverner et de bien obéir.* [τὸ δύνασθαι καὶ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι καλῶς]» [1277a27-28]. Or, d'après Aristote, pour qu'un citoyen puisse être un gouvernant, il lui faut, tout d'abord, obéir. Le même personne ne peut devenir un bon citoyen [τὸν πολίτην τὸν ἀγαθόν, 1277b14], c'est-à-dire, un citoyen possédant la vertu de l'homme de bien comme sa propre vertu politique, que sous la condition de posséder la science et l'aptitude de l'art de gouverner en ayant été gouverné préalablement. Donc, la même personne doit d'abord obéir et plus tard gouverner [1333a13-14]. S'il s'agissait, alors, d'une cité dans laquelle tout le monde aurait la capacité et l'opportunité égale de faire une prétention à tous les offices de la constitution, il faudrait qu'ils soient tous aptes à être à leurs tours magistrats. Dans une cité pareille, tous ceux qui ont le droit de participer à la constitution devrait être gouvernés et gouverner à leurs tours.

Il y a, en effet, deux groupes d'argument, dans la *Politique*, à propos de ce sujet de gouvernement par rotation. Ce premier que l'on vient d'exposer ci-dessus

<sup>50</sup> On a vu que les magistrats sont des gouvernants de la cité.

est plutôt une distribution selon âge : «*La nature elle-même a fourni le principe de la distinction en établissant au sein de la même espèce deux groupes, celui des plus jeunes et celui des plus âgés : au premier de ces groupes convient l'obéissance [ἄρχεσθαι] et à l'autre le commandement [ἄρχειν]*» [1332b37-38]. Selon ce principe, le jeune, dès qu'il atteint l'âge requis<sup>51</sup> pour être reconnu pour apte à gouverner, prendra son tour comme un magistrat. C'est une distribution selon le mérite [κατ' ἀξίαν] parce que l'aptitude à gouverner requiert les vertus que l'on ne peut maîtriser qu'à un certain âge<sup>52</sup>.

Le deuxième argument est aussi édifié sur le principe de distribution selon la proportion [κατ' ἀναλογίαν] fondée sur la distribution selon le mérite [κατ' ἀξίαν]<sup>53</sup>. Là où ceux qui ont le droit de participer aux offices politiques de la constitution sont égaux par rapport au principe constitutif de la constitution (ex. liberté dans une démocratie, ou vertu dans une aristocratie) doivent être conférés une proportion égale dans la constitution : «*[E]n ce qui regarde aussi les fonctions d'ordre politique, quand l'Etat est fondé sur l'égalité [κατ' ἰσότητα] des citoyens et leur parfaite similitude [καθ' ὁμοιότητα], ceux-ci s'estiment digne de gouverner à tour de rôle [κατὰ μέρος ἀξιοῦσιν ἄρχειν]* »<sup>54</sup> [1279a8-11]. Cet échange de rôle doit être effectué par rotation [κατὰ μέρος] parce que «*tous ne peuvent pas gouverner en même temps, mais seulement pour une année, ou selon quelque autre ordre de succession, ou quelque période de temps. Et il arrive dès lors que de cette façon tous les citoyens sont appelés à gouverner,*»<sup>55</sup> [1261a33-36]. Alors, là où les citoyens sont égaux en ce qui regarde les mérites requis par la constitution propre de leur cité, il est juste que tous participent à la fonction de gouverner, et qu'il se passe le pouvoir à tour de rôle. [1261b1sq]<sup>56</sup>

Tirons maintenant notre deuxième conclusion : Dans une cité où les citoyens sont semblables, donc égaux, en ce qui regarde leur mérite (semblables et égaux κατ' ἀξίαν) les offices qui ne peuvent être détenus que singulièrement [κατὰ μόνας]

<sup>51</sup> Généralement 30 ans.

<sup>52</sup> Voir, par exemple, *Eth. Nic.*, 1103a13-26 et 1142a13-25.

<sup>53</sup> Voir. *Eth. Nic.*, 1131a24-32 et la note 22 ci-dessus.

<sup>54</sup> La traduction Tricot révisée.

<sup>55</sup> Ce passage atteste, en fait, que l'arrangement κατὰ μέρος de la distribution du rôle de gouvernant a à voir avec les magistratures (dans les régimes démocratique ou constitutionnelle) parce que ce sont eux qui sont limités par une durée déterminée alors que les offices délibératifs et judiciaires sont ouverts à tous les citoyens sans une limitation de durée.

<sup>56</sup> Sur ce sujet voir aussi *Pol.*, 1287a17-20, 1291a38, 1298a10-25, 1317b14-17, 1325b5-10.

(ou καθ' ἓνα) ou en collègue [κατ' ὀλίγους] doivent être assignés par rotation [κατὰ μέρος], et chaque citoyen doit prendre le rôle du gouvernant à son tour.

b- Retournons maintenant à la question de la souveraineté, et examinons le deuxième groupe d'arguments qui nous mènera vers la conception de la vie politique dans la cité idéale. Rappelons la question concernant la souveraineté : qui doit conduire la vie politique de l'Etat ? On a vu que les prétentions à la souveraineté exclusive de tous les candidats (la multitude, les riches, des gens de valeur, un seul homme le plus vertueux, et la loi) sont récusées parce que les caractères exclusives de leurs prétentions finissent par une sorte d'injustice d'une partie de la cité contre un autre [1281a15-39]. D'où vient la nature aporétique de la question. L'issue qu'Aristote propose se déploie en trois temps : d'abord il affirme que conférer la souveraineté à la multitude peut sembler résoudre cette aporie ; mais après l'exposition de cet argument en faveur de la multitude, il apporte une précision à son propre argument en constatant que l'extension de cette souveraineté accordée à la multitude doit être restreinte ; et, en fin, il pose la nécessité de la souveraineté de la loi à côté des offices politiques.

En ce qui concerne la prétention de la multitude à la souveraineté, Aristote note que grâce à leur collectivité, la vertu totale de la multitude peut dépasser tous les autres candidats, y compris les vertueux, sans ayant besoin d'assurer que chacun dans la multitude soit un homme de bien :

*« La multitude, en effet, composée d'individus qui, pris séparément, ne sont pas hommes de bien, est néanmoins susceptible, prise un corps, de se montrer supérieure à l'élite de tout à l'heure [les gens de valeur], non pas à titre individuel, mais à titre collectif [ὧν ἕκαστός ἐστιν οὐ σπουδαῖος ἀνὴρ, ὁμῶς ἐνδέχεται συνελθόντας εἶναι βελτίους ἐκείνων, οὐχ ὡς ἕκαστον ἀλλ' ὡς σύμπαντας,] : c'est ainsi que les repas où les convives apportent leur écot sont meilleurs que ceux dont le frais sont supportés par un seul. Dans une collectivité d'individus, en effet, chacun dispose d'une fraction de vertu et de sagesse pratique [πολλῶν γὰρ ὄντων ἕκαστον μῶριον ἔχειν ἀρετῆς καὶ φρονήσεως,], et une fois réunis en corps, de même qu'ils deviennent en quelque manière un seul homme pourvu d'une grande quantité de pieds, de mains et de sens, ils acquièrent aussi la même unité en ce qui regarde les facultés morales et intellectuelles [περὶ τὰ ἦθη καὶ τὴν διάνοιαν.]. » [1281b1-8]*

Même si tous les membres d'une multitude ne sont pas des hommes de bien, cela ne les empêche pas de disposer les vertus morales et intellectuelles. Alors, la vertu collective de la multitude augmentera en proportion de l'augmentation de la part de vertu que chacun des individus composant la multitude disposera. Pour le dire autrement, autant une multitude comprend des hommes de bien, ou autant la part de vertu que chacun de ses membres dispose s'accroît, autant la somme de vertu que cette multitude dispose en collectif [σύνπαντας] s'augmente. Acceptons ce dernier comme notre troisième conclusion.

La suite de l'argument revient à divulguer que dans une cité où tous ceux qui sont acceptables à citoyenneté ne sont pas semblables et égaux par rapport aux vertus éthiques et dianoétiques, les offices qui ne peut être détenus qu'individuellement ou en collèges doivent être assignés aux hommes de bien alors que la souveraineté de la multitude doit être limitée aux offices populaires. Faute de l'absence de maîtrise individuelle des vertus se transposant en la vertu politique que les magistratures nécessitent, les individus composant la multitude ne doivent pas être acceptés à ces offices les plus importants. Ils ne peuvent satisfaire les vertus politiques requises par la vie politique de la cité que collectivement. Alors, il ne leur reste que les offices qui ne peuvent être détenus que collectivement. L'argument d'Aristote se développe toujours, en effet, autour du même axe de proportionnalité : l'aptitude collective de la multitude à la vertu est mesurée contre la vertu (politique) requise par les fonctions de la vie politique de la cité ; c'est grâce à sa vertu collective que la multitude peut exceller dans les vertus politiques que les fonctions délibératives et judiciaires requièrent. Lisons le passage de la *Politique* :

« [E]n quelle matières doit s'exercer le pouvoir souverain des hommes de condition libres et des citoyens du commun, entendant par là ceux qui n'ont ni richesse, ni aucun mérite personnel à faire valoir [τοιούτοι δ' εἰσὶν ὅσοι μήτε πλούσιοι μήτε ἀξίωμα ἔχουσιν ἀρετῆς μηδὲ ἐν]. Si, en effet, admettre leur participation aux plus importantes fonctions publiques [τῶν ἀρχῶν τῶν μεγίστων] n'est pas sans danger (leur manque de probité peut les entraîner à des actes injustes, et leur irréflexion à des erreurs [ ( διὰ τε γὰρ ἀδικίαν καὶ δι' ἀφροσύνην τὰ μὲν ἀδικεῖν ἀνάγκη τὰ δ' ἀμαρτάνειν αὐτούς ) ]), leur refuser, d'autre part, tout accès et toute participation au pouvoir, c'est créer un risque redoutable (quand dans un Etat, existent un grand nombre d'individus privés des droits civiques et

*vivants dans la pauvreté, cet Etat fourmille inévitablement d'ennemis). Il ne reste dès lors qu'à les faire participer aux fonctions délibérative et judiciaire. C'est précisément pour cette raison que Solon et certains autres législateurs les préposent à l'élection des magistrats et au redressement des comptes de ces derniers, mais ils ne les laissent pas exercer isolement [κατὰ μόνας] le pouvoir » [1281b23-34].*

Ce qui compte, pour Aristote, dans la distribution de ces offices populaires, c'est la satisfaction de la vertu politique propre à ces fonctions parce que la fonction politique ne réside pas dans les personnes qui détiennent les offices mais dans le corps collectif remplissant les offices. À l'objection que l'on risque de créer une médiocratie en attribuant les offices délibératif et judiciaire à la multitude dont les membres ne sont pas des hommes de bien, Aristote répond qu'un arrangement pareil est peut-être correct « *car ce n'est pas le juge ni le membre du Conseil ou de l'Assemblée, pris individuellement, qui détient l'autorité, mais bien le Tribunal tout entier, le Conseil et le Peuple, dont chacun de ceux que nous avons nommés n'est qu'une fraction (et j'entends par fraction celui qui fait partie du Conseil, ou de l'Assemblée, ou du Tribunal)* » [1282a34-39].

L'argument d'Aristote à propos de la souveraineté se clôture en donnant aux lois sa propre part dans la conduite de la vie politique de la cité : « *c'est dans les lois que doit résider l'autorité souveraine, dans les lois correctement établies [ὀρθῶς]<sup>57</sup>, tandis que le magistrat (soit magistrat unique, soit collègue) ne statue sans appel que dans les matières où les lois sont radicalement impuissantes à se prononcer avec précision, en raison de la difficulté de déterminer une règle générale [καθόλου] embrassant tous les cas particuliers* »<sup>58</sup> [1282b2-6].

On voit que la vie politique d'une cité s'organise autour des magistratures, l'Assemblée, le Conseil, le Tribunal et les lois. La part qu'un candidat détient dans la souveraineté sur la vie politique de la cité se mesure à la légitimité de sa prétention à ces offices parce que la vie politique de la cité se passe à travers ces offices. Alors, selon Aristote, dans une cité où tous ceux qui ont le droit d'accéder aux fonctions constitutionnelles ne sont pas entièrement des hommes de bien, la

<sup>57</sup> On a vu dans l'Introduction que seul les lois qui sont en conformité avec la justice absolue sont correctes; et que seul les lois appartenant aux constitutions correctes sont en conformité avec la justice absolu car ce sont les constitutions correctes seules qui sont organisées selon la justice absolue qu'est viser l'intérêt général. Sur ce sujet voir *Pol.*, 1281a35-39, 1282b9-14, 1282b14-21, 1283b40-1284a3.

<sup>58</sup> Nous allons examiner le rôle que jouent les lois καθόλου et celui de la délibération περὶ τῶν καθ' ἕκαστα dans la vie politique de la cité plus tard.

conduite de la vie politique de la cité doit se distribuer entre ceux qui le sont, la multitude et les lois. Les magistratures doit être conférées aux gens de valeur [τοὺς ἐπιεικεῖς], dans lesquels la vertu politique propre à l'office qu'ils détiennent et celle de l'homme de bien se confondent, alors que les fonctions délibérative et judiciaire doivent être assignées à la multitude qui peut satisfaire la vertu politique propre à ces fonctions grâce à son excellence collective dans les vertus éthiques et dianoétiques ; et enfin, il y a les lois régulant les cas généraux de la vie politique.

Dans une cité où tous ces offices politiques existent, s'il y aurait un candidat dont la légitimité de sa prétention pourrait s'étendre à tous ces offices, il faudra les lui conférer.

Si on prenait, alors, une cité où tous ceux qui ont le droit d'accéder aux offices constitutionnels seraient des hommes de bien ?

### V. L'issue de l'aporie de la souveraineté

C'est, en effet, dans la dernière partie, qui est sur la royauté, du livre III de la *Politique* qu'Aristote commence à esquisser le chemin menant vers sa conception de la cité idéale ; et dans les livre VII et VIII, il concentre ses réflexions sur les détails de la construction d'une cité pareille. Nous allons voir comment les arguments étudiés dans la partie précédente sont opératifs dans l'esquisse de la cité idéale d'Aristote.

Le progrès de son argument se déploie autour de trois questions qu'il pose et répond successivement :

1- Est-il plus avantageux d'être gouverné par l'homme le meilleur ou par les lois les meilleures [πότερον συμφέρει μᾶλλον ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀνδρός ἄρχεσθαι ἢ ὑπὸ τῶν ἀρίστων νόμων, 1286a8-10] ? De cette question Aristote retire la nécessité, pour la vie politique d'une cité, d'avoir, à côté des lois prescrivant les principes généraux [τὸ καθόλου], la capacité de prescrire [ἐπιτάττειν]<sup>59</sup> et de décider [βουλεύσεται] sur les cas particuliers [περὶ τῶν καθ' ἕκαστα]. Les défenseurs de la monarchie, note Aristote, se montrent en faveur du gouvernement d'un seul homme parce qu'ils pensent que gouvernement selon les règles écrites [ἢ κατὰ γράμματα] n'est pas capable de prescrire pour les cas particuliers, alors qu'un seul homme l'est. De cet

---

<sup>59</sup> Rappelons que l' ἐπιτάττειν est, selon Aristote, la fonction principale des magistrats. Voir *Pol.*, 1329a27.

argument en faveur de la monarchie, Aristote repère un équilibre entre la nécessité des lois et la nécessité de la capacité de prescrire et de décider sur les cas particuliers.

En plus, Aristote remarque que les lois ont une supériorité dans la vie politique par rapport à ce (ou ces) « facteur(s) » qui a à voir avec l'âme humaine, car les lois sont exemptes de ce qui est pathétique dans l'âme humaine, alors que le facteur humain est plus apte pour les cas particuliers. Les arguments pour et contre se balancent ainsi :

*« Mais cependant il convient aussi que les détenteurs de l'autorité aient à compter avec cette règle générale dont nous parlons. Et d'autre part, l'être affranchi de tout facteur passionnel [τὸ παθητικὸν] est généralement supérieur à l'être dans lequel la passion est quelque chose d'inné ; or tandis que ce facteur est étranger à la loi, toute âme humaine le possède inéluctablement. Mais sans doute répliquera-t-on qu'en compensation un seul homme décidera mieux sur les cas particuliers.... On voit ainsi qu'il est indispensable que l'homme dont nous parlons soit celui qui fasse les lois, et qu'il y ait des lois établies ; mais ces lois seront tenues en échec toutes les fois qu'elles s'écarteront de ce qui est juste, étant entendu que dans les autres cas elles conserveront tout leur empire » [1286a16-23].*

De ces premières considérations Aristote retire d'abord la nécessité de la souveraineté des lois, les principes généraux [τὸ καθόλου] ; et à côté des règles générales, il constate qu'il doit y avoir, dans la conduite de la vie politique, une aptitude pour les cas particuliers. À la question s'il est plus avantageux d'être gouverné par l'homme le meilleur ou par les lois les meilleures, Aristote ne donne pas, en effet, une réponse explicite en faveur du gouvernement d'un seul homme quoiqu'il soit le meilleur de tous. Or, il apprécie cette aptitude à décider sur les cas particuliers que l'on trouve, contrairement au gouvernement selon les règles écrites [τὸ κατὰ γράμματ' ἄρχειν], dans le cas d'un seul homme gouvernant.

Cependant, malgré son avantage en ce qui regarde les cas particuliers, il risque d'être corrompu dans ses décisions à cause de cet aspect pathétique qu'il comporte dans son âme. La deuxième question, alors, traitera de l'aptitude, dans celui prétendant à la souveraineté de la conduite de la vie politique, à maîtriser cet aspect pathétique s'introduisant dans les décisions sur les cas particuliers:

2- « Dans les matières où la loi est impuissante à rien décider ou à décider comme il faut [ὅσα δὲ μὴ δυνατὸν τὸν νόμον κρίνειν ἢ ὅλως ἢ εὖ], devrait une seule homme, l'homme parfait [ἕνα τὸν ἄριστον], ou tout le corps des citoyens [ἢ πάντας], gouverner ?»<sup>60</sup> [1286a24-26].

Posons la question autrement : Lequel, un seul homme parfait, ou tout le corps des citoyens, doit gouverner, quand il s'agit des cas particuliers? La suite de l'argument montre que ce qu'Aristote cherche, c'est un candidat qui sera supérieur dans l'aptitude de décider sur les cas particuliers [βουλευέσεται περὶ τῶν καθ' ἕκαστα] et dont les décisions seront moins corrompues par cet aspect pathétique y intervenant. Lequel alors ?

Indiquons que la multitude des citoyens dont Aristote parle ici n'est pas encore celle composée entièrement des hommes de bien. Voici la réponse d'Aristote pour la première partie de la question en tant que nous l'avons paraphrasée : « *De nos jours, en effet, ce sont des citoyens réunis en assemblée qui jugent, délibèrent et décident, et leur décision ont toutes pour objet des cas particuliers. Or, pris individuellement, n'importe quel membre de l'assemblée est, par comparaison, probablement d'un mérite moindre que l'homme parfait ; mais l'Etat est formé d'une multiplicité d'individus, et, tout comme un repas où les convives apportent leur écot est meilleur qu'un simple repas offert par une seule personne ; pour cette raison aussi une foule est souvent meilleurs juge qu'un seul homme quel qu'il soit* » [1286a26-32].

Et sa réponse à la deuxième partie de la question concernant l'aspect pathétique : « *Ajoutons que la multitude est moins accessible à la corruption : de même qu'une plus grande quantité d'eau est moins sujette à se corrompre qu'une petite, ainsi la masse des citoyens est moins facile à corrompre que le petit nombre. Et quand l'individu est sous l'empire de la colère ou de quelque autre passion analogue, son jugement s'en trouve nécessairement altéré, tandis que, dans l'autre cas, on admettra difficilement que tous en même temps se laissent entraîner à la colère et à l'erreur.* »

Ce qu'Aristote conclut de ces considérations, c'est que grâce à sa collectivité la multitude des citoyens peut exceller dans la capacité de jugement et qu'ils peuvent maîtriser ce qui est pathétique mieux qu'un seul homme. C'est-à-dire que le

---

<sup>60</sup> La traduction Tricot révisée.

corps des citoyens, grâce à sa nature collective, dispose une aptitude supérieure en ce qui regarde les cas particuliers.

Cela étant donné, il faudra assigner tous les offices s'occupant des cas particuliers (les magistratures, l'assemblée, et les tribunaux) à la multitude des citoyens, bien que ses membres composant, pris individuellement, ne soient pas les hommes de bien. Pourtant, une conclusion pareille contredira ce qu'Aristote a affirmé, comme on l'a vu, précédemment : les magistratures, selon son compte, ne doit pas être ouvertes aux citoyens qui ne peuvent pas individuellement assumer les vertus (politiques) requises par ces offices, parce qu'accepter ceux qui ne sont pas hommes de bien à ces offices les plus importants résultera en injustice [1281b28]. Or, la vertu et la justice sont des qualités que ceux qui détiennent ces offices suprêmes doivent posséder pour qu'ils puissent s'abstenir de faire injustice contre la communauté [1309a33-1309b15]. Les magistratures ne doivent être ouvertes qu'aux citoyens qui sont des individus vertueux. À moins qu'il ne s'agisse d'une multitude dont les membres composant sont entièrement des hommes de bien, à cette deuxième question, Aristote ne donne pas une réponse définitive en faveur du gouvernement de la multitude des citoyens. Pour que la multitude puisse être exclusivement (à côté des lois, bien entendu) le souverain de la conduite de la vie politique de la cité, il faut que ses membres aient accès aux magistratures aussi bien que les autres offices populaires ; c'est-à-dire qu'ils doivent être assignés *tous* les offices de la constitution parce que la conduite de la vie politique de la cité se déroule, on l'a vu, dans ces offices. Or, pour qu'ils puissent posséder la grand part dans la constitution, il faut qu'ils n'excellent pas seulement dans la vertu politique propre aux offices populaires mais aussi dans celle des magistratures également. Et pour cela, enfin, ils doivent exceller dans la capacité de jugement et dans la maîtrise des passions pas seulement en collectif mais aussi individuellement. D'où vient la troisième question d'Aristote :

3- Cette fois, Aristote suppose le cas inverse du précédent où les hommes de bien étaient en minorité parmi les citoyens : « *Mais supposons que la multitude soit l'ensemble des hommes libres, n'agissant jamais contrairement à la loi<sup>61</sup>, excepté dans les cas où celle-ci comporte nécessairement des lacunes ; et si dès lors, cette sage conduite est difficilement concevable dans une multitude, mais si cependant il existe en elle une majorité des gens vertueux et de bon citoyens* [ἀλλ' εἰ πλείους εἶεν

---

<sup>61</sup> Selon Aristote celui qui agit selon la loi est juste, et celui qui agit contre la loi est injuste; voir *Eth. Nic.*, [1129b11-13]

ἀγαθοὶ καὶ ἄνδρες καὶ πολῖται], *alors, demanderons-nous, qui se montrera plus incorruptible ? L'homme qui gouverne seul ? Ne sera pas plutôt ceux qui, formant la majorité numérique [πλείους μὲν τὸν ἀριθμὸν], n'en sont pas moins tous des hommes vertueux [ἀγαθοὶ δὲ πάντες]? » [1286a37-1286b2]. En ce cas-là, la vertu que cette majorité dispose en collectif [σὺμπαντας] sera supérieure à tous les autres candidats possibles parce que, comme on l'a vu dans la partie précédente, autant une collectivité comprend des hommes de bien, autant la vertu collective qu'elle dispose en collectif s'augmente. Alors, si une collectivité est en même temps la majorité, et si ses membres composant sont individuellement et entièrement des hommes à l'âme vertueuse [σπουδαῖοι τὴν ψυχὴν, 1286b4], il en résulte qu'il convient de leur conférer la souveraineté de la conduite de la vie politique de la cité : « Si dès lors le gouvernement de la majorité, quand elle est composée entièrement d'hommes de bien [ἀγαθῶν δ' ἀνδρῶν πάντων], doit être défini une aristocratie, et le gouvernement d'un seul une royauté, alors l'aristocratie sera préférable pour les Etats à la royauté...à la condition qu'on puisse trouver un assez grand nombre d'hommes semblables [πλείους ὁμοίους] [en vertu] » [1286b4-8]. Dès lors, ajoute Aristote, un grand nombre d'individus semblable en vertu [πολλοὺς ὁμοίους πρὸς ἀρετήν] se révèle, ils cherchent à former un gouvernement constitutionnel où tous eussent part. Pour Aristote, un gouvernement constitutionnel est celui sous lequel la vie politique de la cité est conduite par la multitude en vue de l'intérêt général [τὸ πλῆθος πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύεται συμφέρον, 1279a37-38]. Un gouvernement pareil ne conviendra qu'à une cité dans laquelle la majorité des citoyens serait composée des hommes de bien [σπουδαῖοι] parce que le gouvernement par la multitude nécessite que chaque membre de celle-ci assume le rôle de gouvernant à son tour. Autrement dit, dire que c'est la multitude qui conduit la vie politique de la cité, c'est dire que la souveraineté de la multitude n'est pas limitée aux offices populaires comme le Conseil, l'Assemblée ou les tribunaux, mais ses membres ont également accès aux magistratures. Pourtant, comme tout ne peut pas gouverner en même temps et comme ils sont tous semblable en vertu, les magistratures ne peuvent se distribuer que par rotation ; et cela nécessite que tous soient aptes à gouverner et à disposer, à son tour, la vertu de l'homme de bien comme sa propre vertu politique.*

Supposons maintenant que cette majorité aristocratique dont Aristote parle dans sa troisième question et composée entièrement d'hommes de bien, s'étend au corps entier des citoyens. Elle sera une cité dans laquelle tous ceux qui ont le droit

d'accéder aux fonctions constitutionnelles seront des hommes à l'âme vertueuse [σπουδαῖοι τὴν ψυχὴν]. Cela est, en effet, la cité idéale d'Aristote. Une cité pareille aura la plus grande possibilité d'être heureux parce qu'elle sera capable de participer aux actions nobles à plus haut degré comme ses citoyens, tous étant des hommes vertueux, seront capables d'accomplir ce genre d'actions à plus haute degré. D'ailleurs, les vertus politiques requises par la vie politique de la cité seront satisfaites parfaitement, car chacun participant à la constitution, soit-il un gouvernant soit-il un simple citoyen, sera vertueux. Puisque la multitude remplissant les offices populaires sera composée entièrement des hommes vertueux, sa vertu collective s'augmentera dans la même proportion et elle sera capable de disposer les vertus éthiques et dianoétiques à plus haute degré. Il en suit que ces offices politiques devront être conférés à la multitude parce que c'est elle qui va exceller davantage dans la vertu politique de ces offices. Et les magistratures devront être ouvertes à tous les citoyens comme chacun sera vertueux individuellement et capable de disposer la vertu politique d'un gouvernant individuellement. Un tel arrangement de la constitution résultera dans une constitution républicaine comportant, cependant, un élément aristocratique car le gouvernement de la majorité composée entièrement d'hommes vertueux est, on l'a vu, un gouvernement aristocratique.

« [U]ne cité est vertueuse, dit Aristote, du fait que les citoyens participant à son constitution sont eux-mêmes vertueux [ἀλλὰ μὴν σπουδαία γε πόλις ἐστὶ τῶ τοῦς πολίτας τοῦς μετέχοντας τῆς πολιτείας εἶναι σπουδαίους] ; or dans notre Etat [qui est un Etat idéale] tous les citoyens ont part à la constitution [ἡμῖν δὲ πάντες οἱ πολῖται μετέχουσι τῆς πολιτείας.]... [M]ême s'il était possible que le corps entier des citoyens fût vertueux sans qu'aucun d'eux le fût individuellement, c'est cependant la vertu individuelle qu'il faudrait préférer, puisque la vertu du corps social tout entier suit logiquement de la vertu de chaque citoyen [καὶ γὰρ εἰ πάντας ἐνδέχεται σπουδαίους εἶναι, μὴ καθ' ἕκαστον δὲ τῶν πολιτῶν, οὕτως αἰρετώτερον: ἀκολουθεῖ γὰρ τῶ καθ' ἕκαστον καὶ τὸ πάντα.] » [1332a33-38]. Ce qui est intéressant dans cette phrase est qu'après avoir dit que pour que une cité puisse être heureuse, tous ceux qui participent à la constitution doivent être vertueux, au lieu de continuer en disant que dans cet Etat idéal tous les citoyens sont vertueux, il plutôt dit que dans cet Etat tous les citoyens participent à la constitution. Que cela veut dire ?

Mais acceptons d'abord que dans une cité pareille, dans la mesure où tous les citoyens seront semblables et, donc, égaux en vertu, il faudra qu'ils gouvernent et soient gouvernés à tour de rôle car « *pour les individus qui sont semblables, le bon et le juste consiste dans l'exercice de leurs droits à tour de rôle, cette alternance étant quelque chose d'égal et de semblable* » [1325b6-8].

En outre, dire que tous les citoyens ont part à la constitution est dire que tout citoyen participe aux pouvoirs de la constitution. En 1277b33-38, Aristote constate que si on accepte au nombre des citoyens même ceux qui ne participent pas aux fonctions politiques de la cité (les travailleurs manuels, par exemple), il n'est pas possible que tout citoyen possède la vertu du citoyen définie comme la capacité de bien gouverner et de bien obéir. Faute de l'absence de loisirs, les travailleurs manuels n'ont aucune participation active aux offices politiques, et ils ne sont pas capables d'entrer en exercice complet de la vertu du citoyen en tant qu'Aristote la définit<sup>62</sup>. Pour que cette définition de la vertu du citoyen soit valable pour tous acceptés à citoyenneté, il faut que tous les citoyens aient part aux fonctions politiques de la manière décrite.

Alors, si, dans la cité idéale, tous les citoyens ont part à la constitution, et si leurs parts sont égales, il faut que, tous les citoyens, en participant aux offices, doivent gouverner et être gouvernés à tour de rôle. Si c'est le cas, il en suit que chacun possédera la vertu du citoyen, et que chacun assumera le rôle de gouvernant à son tour et disposera la vertu d'un gouvernant identique à celle de l'homme de bien ; autrement dit, chacun sera homme de bien [σπουδαῖος ἀνὴρ].

Et, en fin, si, dans la cité idéale chaque citoyen sera en même temps un homme de bien, il s'ensuit que chacun sera « producteur de vertu » [τῆς ἀρετῆς δημιουργόν, 1329a22].

---

<sup>62</sup> Pour cet argument voir l'Introduction.

## CHAPITRE II : L'homme de bien et l'ontologie de sa prétention au bonheur

Dans l'Introduction de cet essai, en analysant l'un des arguments de la *Politique*, on a montré que selon Aristote une cité *qua* communauté politique est l'association des gens qui sont semblables en leurs façons de poursuivre le bonheur. Dans la suite du même argument, Aristote explique que cette constatation revient à dire que la forme de la vie politique d'une cité se détermine, elle aussi, selon la manière dont ses citoyens prétendent au bonheur :

*« Or l'Etat est une forme de communauté des semblables en vue de mener une vie la meilleur possible [ἡ δὲ πόλις κοινωμία τις ἐστὶ τῶν ὁμοίων, ἕνεκεν δὲ ζωῆς τῆς ἐνδεχομένης ἀρίστης]. Et puisque ce qu'il y a de meilleur, c'est le bonheur, que celui-ci est actualisation et usage parfait de la vertu [αὕτη δὲ ἀρετῆς ἐνέργεια καὶ χρῆσις τις τέλειος], et qu'il en résulte cette conséquence que certains hommes peuvent y avoir part, tandis que d'autres ne le peuvent que faiblement ou pas du tout, il est clair que c'est cette cause qui est à l'origine des diverses espèces et variétés d'Etats et de la pluralité des constitutions : comme c'est, en effet, de différentes façons et par des moyens différents que les divers peuples cherchent à atteindre le bonheur, ils se créent eux même des modes de vie et des constitutions qui varient de l'un à l'autre [ἄλλον γὰρ τρόπον καὶ δι' ἄλλων ἕκαστοι τοῦτο θηρεύοντες τοὺς τε βίους ἐτέρους ποιοῦνται καὶ τὰς πολιτείας.] » [1328a36-1328b2]*

Il est évident, alors, que pour que nous puissions achever notre enquête sur la vie politique que mènent les citoyens de la cité idéale d'Aristote, il faut, tout d'abord, s'interroger sur la manière dont les citoyens d'une cité pareille cherchent à atteindre le bonheur. Or, dans la mesure où les citoyens d'une telle cité seront, selon la conclusion du chapitre précédent, les hommes de bien [σπουδαῖος ἀνὴρ], il en résulte que notre interrogation doit se pencher sur la façon dont l'homme de bien prétend à atteindre le bonheur.

Lorsqu'il s'agit de la définition de l'homme de bien chez Aristote, parler de la manière dont il prétend au bonheur, c'est parler, en effet, d'une façon presque tautologique parce que selon Aristote on ne peut désigner un homme comme « σπουδαῖος » qu'en se référant à la manière dont il cherche à atteindre le bonheur ; autrement dit, un homme ne se définit comme « σπουδαῖος » que par sa propre manière de poursuivre le bonheur.

On a indiqué brièvement dans le chapitre précédent que la manière dont l'homme de bien se rapporte au bonheur se révèle, à son tour, par sa manière d'exercer la fonction propre de l'homme parce que c'est, selon Aristote, dans cette fonction que consiste le bonheur humain.

Aristote soutient que la nature du bonheur, étant le bien le plus souverain pour l'homme, pourrait être discernée si on détermine la fonction de l'homme, parce que, selon l'opinion courante, « *pour tous ceux qui ont une fonction ou une activité déterminée, c'est dans la fonction que réside...le bien, le 'réussi'* » [καὶ ὅλως ὧν ἔστιν ἔργον τι καὶ πρᾶξις, ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τἀγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ]» [Eth. Nic., 1097b27-28]. Pour déterminer, alors, le bien de l'homme, il faut chercher s'il y a une certaine fonction propre à l'homme [τι ἔργον αὐτοῦ] ; « *ce que nous cherchons, c'est ce qui est propre à l'homme* [ζητεῖται δὲ τὸ ἴδιον] ».

Cela dit, Aristote constate que ce qui est propre à l'homme, τὸ ἴδιον de l'homme, ne se trouve ni dans le simple fait de vivre [τὸ ζῆν], ni dans les autres facultés de l'âme que l'homme partage en commun avec les végétaux et les autres animaux, que sont la vie de nutrition [τὴν θρεπτικὴν ζωὴν], la vie de croissance [τὴν αὐξητικὴν ζωὴν] et la vie sensitive [αἰσθητικὴ]. « *Reste donc une certaine vie pratique de la partie rationnelle de l'âme* [δὴ πρακτικὴ τις τοῦ λόγον ἔχοντος], *partie que peut être envisagée, d'une part, au sens où elle est soumise à la raison, et d'autre part, au sens où elle possède la raison et l'exercice de la pensée* [τούτου δὲ τὸ μὲν ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ, τὸ δ' ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον.]» [Eth. Nic., 1098a3-5]. Après avoir ainsi déterminé ce en quoi consiste la fonction propre de l'homme, Aristote précise que cette fonction réside dans une vie d'exercice actif [κατ' ἐνέργειαν] de cette partie rationnelle de l'âme ; autrement dit « *la fonction de l'homme consiste dans un certain genre de vie* [ζωὴν τινα], *c'est-à-dire dans une activité de l'âme et dans des actions accompagnées de raison* [ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου]» [Eth. Nic., 1098a13-14].

Cela étant donné, l'homme de bien, ayant, due à sa nature humaine, la même fonction que les autres, se définit et se distingue des autres par le bien [εὖ] et noble [καλῶς] accomplissement de cette fonction [*Eth. Nic.*, 1098a15].

Il s'ensuit, alors, que la manière dont le citoyen de la cité idéale, l'homme de bien, prétend au bonheur n'est rien autre chose que la manière dont il accomplit la fonction de l'homme. Et s'il est vrai, d'après l'expression d'Aristote, que la forme de la vie politique d'une cité s'accorde à la manière dont ses citoyens cherchent à achever le bonheur, pour la cité idéale, dont les citoyens seront des hommes de bien, pour que l'on puisse déterminer la mode de vie que mènent ses citoyens, il nous faut comprendre la façon dont l'homme de bien accomplit la fonction de l'homme en tant que tel.

### **I. La vie pratique de la partie rationnelle de l'âme et la vertu éthique**

La vie pratique de la partie rationnelle de l'âme, par laquelle la fonction de l'homme est définie, n'est, en fait, que l'usage que l'homme fait de cette partie dans l'ordre du désir [ἐν ὀρέξει] ; autrement dit elle est cette usage de la partie rationnelle de l'âme en ce qui regarde la recherche [δίωξις] et l'aversion [φυγή] dans le domaine du plaisir et de la peine [*Eth. Nic.*, 1139a22, *De an.*, 432b 26-30]. L'homme de bien est celui qui fait l'usage de cette partie de l'âme d'une manière bonne [εὖ] et noble [καλῶς]; pour le dire autrement, il est celui qui se rapporte, en usant la partie rationnelle de son âme d'une certaine manière, aux plaisirs et aux peines en conformité avec la manière dont il use cette partie rationnelle.

En effet, ces considérations nous renvoient nécessairement à l'examen de la vertu éthique chez Aristote, parce que, selon lui, la manière [ὁ πῶς] dont on se comporte dans le domaine du désir est, en fin du compte, le résultat de nos dispositions en raison desquelles on se conduit « *bon ou mauvais relativement aux affections* [καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς, *Eth. Nic.*, 1105b26] » ; et ce n'est qu'en raison de nos vertus et de nos vices [κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας] nous sommes « *disposés d'une certaine façon* [διακειῖσθαί πως, *Eth. Nic.*, 1106a5]. » C'est en ce sens que « *toute vertu éthique porte sur des plaisirs et des peines* [πᾶσαν ἠθικὴν ἀρετὴν περὶ ἡδονὰς εἶναι καὶ λύπας] » [*Eth. Eud.*, 1221b38].

Examinons maintenant la nature de la vertu éthique et son rapport au bonheur selon Aristote.

A ce stade de mon argument, la compréhension de la nature de la vertu est cruciale, parce que, chez Aristote, c'est en fonction de la vertu humaine que se définit le rapport entre la fonction de l'homme et la manière dont l'homme de bien l'accomplit. En 1106a16-24 de l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote décrit le rapport entre la vertu et la fonction de l'homme comme suivant :

« [T]oute 'vertu', pour la chose dont elle est 'vertu', a pour effet à la fois de mettre cette chose en bon état et de lui permettre de bien accomplir son œuvre propre [αὐτό τε εὖ ἔχον ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποδίδωσιν] : par exemple, la 'vertu' de l'œil rend l'œil et sa fonction également parfaits [σπουδαῖον], car c'est par la vertu de l'œil que la vision s'effectue en nous comme il faut. De même la 'vertu' du cheval rend un cheval à la fois parfait en lui-même [σπουδαῖον] et bon pour la course, pour porter son cavalier et faire face à l'ennemi. Si donc il en est ainsi dans tous les cas, l'excellence, la vertu de l'homme [ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετή] ne saurait être qu'une disposition par laquelle un homme devient bon et par laquelle aussi son œuvre propre sera rendue bonne [ἡ ἕξις ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει]. »

On peut mieux comprendre maintenant la définition de l'homme de bien selon la fonction de l'homme : Qu'il accomplisse bien [εὖ] la fonction de l'homme veut dire qu'il le fait selon la vertu humaine, c'est-à-dire noblement [καλῶς] : il est ἀγαθὸς ἄνθρωπος. Et dans la mesure où la fonction de l'homme réside dans la vie pratique de la partie rationnelle de l'âme, et celle-ci consiste dans l'usage de la raison relativement aux affections, il en résulte que l'homme de bien est celui qui se comporte selon la vertu dans le domaine du désir. Pour le dire autrement, il est celui qui fait l'usage de la partie rationnelle de l'âme par rapport aux affections selon la vertu ; et c'est pourquoi il performe la fonction de l'homme d'une façon bien [εὖ] et noble [καλῶς].

Tel que mentionné précédemment, selon Aristote, génériquement considéré, la vertu est une disposition par laquelle on se comporte « *bon ou mauvais relativement aux affections.* » Tandis que les affections [πάθη] sont « *toutes les inclinations accompagnées de plaisir ou de peine* [ὅλως οἷς ἔπεται ἡδονὴ ἢ λύπη] », comme l'appétit, la colère, la crainte, l'audace, l'envie, la jalousie, l'amitié, la haine, etc. [Eth. Nic., 1105b21-24]. Selon Aristote, ces phénomènes de l'âme [τὰ ἐν τῇ

ψυχῆ γινόμενα, *Eth. Nic.* 1105b19] que sont les affections ne portent aucune « valeur morale » ; ils sont « moralement neutres » ; alors que c'est nos dispositions ou la manière dont on se conduit vers ses affections qui portent une « valeur morale ». C'est là où la différence entre les affections et les vertus (et les vices) en tant que dispositions se trouve :

*« Or ni les vertus ni les vices ne sont des affections, parce que nous ne sommes pas appelés vertueux ou pervers d'après les affections que nous éprouvons, mais bien après nos vertus et nos vices, et parce que ce n'est pas non plus pour nos affections que nous encourageons l'éloge ou le blâme (car on ne loue pas l'homme qui ressent de la crainte ou éprouve de la colère, pas plus qu'on ne blâme celui qui se met simplement en colère, mais bien celui qui s'y met d'une certaine façon), mais ce sont nos vertus et nos vices qui nous font louer ou blâmer »* [*Eth. Nic.*, 1105b29-1106a2]

Si c'est notre façon de se disposer par rapport aux affections qui manifeste notre « valeur morale », c'est que le plaisir et le peine accompagnant à nos affections sont, à leurs tours, l'objet de la recherche et de l'aversion. En fait, l'argument d'Aristote est un peu plus subtil : la vertu ou le vice ne réside pas, en effet, dans la recherche ou l'aversion que l'on dispose en vue de n'importe quelle chose plaisante ou en vue de n'importe quelle chose pénible. La vertu et le vice ont trait au plaisir et à la peine qui accompagnent à nos recherches et à nos aversions. Si je me permets de l'exprimer ainsi, il s'agit d'une affection « au second degré ». Il en est ainsi, parce que, comme on l'a vu en haut, les affections ne portent aucune signification morale en elles-mêmes, mais c'est nos dispositions relatives à nos affections qui décident notre « qualité morale ». Et c'est en ce sens que la vertu morale porte sur l'agréable et le pénible : la vertu est accompagnée de la jouissance du plaisir qu'on ressent de sa disposition<sup>63</sup> :

*«D'autre part, nous devons prendre pour signe distinctif de nos dispositions le plaisir ou la peine qui vient s'ajouter à nos actions. En effet, l'homme qui s'abstient des plaisirs du corps et qui se réjouit de cette abstention même, est un homme modéré, tandis que s'il s'en afflige, il est un homme intempérant ; et*

---

<sup>63</sup> Voir aussi *Eth. Nic.*, 1099a15-20.

*l'homme qui fait face au danger et qui y trouve son plaisir, ou tout au moins n'en éprouve pas de peine, est un homme courageux, alors que s'il en ressent de la peine, c'est une lâche. Plaisirs et peines sont ainsi, en effet, ce sur quoi roule la vertu morale.» [Eth. Nic., 1104b4-10]*

Quant à la recherche et à l'aversion, elles sont les affaires de l'âme réagissant contre ce qui est agréable [ἡδὺ] ou pénible [λυπηρόν] par le moyen de sa faculté de désir. Bien qu'il ne donne pas une définition du *désir* dans l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote l'explique ses opérations en les comparant avec les opérations de la pensée: « *Ce que l'affirmation [κατάφασις] et la négation [ἀπόφασις] dans la pensée, la recherche et l'aversion sont dans l'ordre du désir* » [Eth. Nic., 1139a21-22]<sup>64</sup>. Que la recherche et l'aversion soient l'entreprise du désir est attesté par l'interprétation que Jean-Baptiste Gourinat fait de cette dernière citation de l'*Ethique à Nicomaque* : « *Il est donc clair que le désir consiste en deux opérations principales, une tendance à rechercher quelque chose ou une propension ou inclination vers cette chose, et une tendance à fuir une chose ou une aversion ou répulsion à l'égard de cette chose.* »<sup>65</sup>

Puisque, alors, la vie pratique de la partie rationnelle de l'âme consiste, comme on l'a dit en haut, dans l'usage de cette partie à l'égard de la recherche et de l'aversion, et que celles-ci sont des opérations du désir, il s'ensuit que la vie pratique de la partie rationnelle de l'âme relève d'un certain rapport de celle-ci au désir, et que la vertu, elle aussi, ressort du même rapport.

## **II. L'importance que porte le passage à l'acte dans le domaine de la vertu**

En quoi consiste, alors, ce rapport entre la partie rationnelle de l'âme et le désir ?

Pour le dire en bref, il consiste en la participation de la partie désirante [τὸ ὀρεκτικὸν], en général, au principe raisonnable « en tant qu'elle l'écoute et lui obéit »; ou si on le considère de l'inverse, ce rapport consiste en ce que cette partie désirante subisse une certaine persuasion de la part du principe raisonnable [ὅτι δὲ πείθεται πως ὑπὸ λόγου τὸ ἄλογον, *Eth. Nic.*, 1102b32-35]. Dans l'ordre de la vertu,

<sup>64</sup> On trouve la même comparaison dans *De Anima* en 431a9-11.

<sup>65</sup> Jean-Baptiste Gourinat, « Délibération et choix dans l'éthique aristotélicienne », in *L'excellence de la vie. Sur l'Ethique à Nicomaque et l'Ethique à Eudème d'Aristote*, Paris : J. Vrin, 2002, p. 109.

que cette faculté désirante obéisse au principe raisonnable veut dire qu'elle effectue ses opérations, que sont la recherche et l'aversion, selon le principe raisonnable. Autrement dit, notre « qualité morale » est déterminée par la manière dont la faculté désirante et le principe raisonnable se rapportent l'un à l'autre. Comme on en parlera plus tard, l'homme tempérant et l'homme intempérant nous fournissent les cas exemplaires à ce propos :

*« En effet, dans l'homme tempérant [ἐγκρατοῦς] comme dans l'homme intempérant [ἀκρατοῦς], nous faisons éloge de leur principe raisonnable, ou de la partie de leur âme qui possède la raison [τὸν λόγον καὶ τῆς ψυχῆς τὸ λόγον ἔχον], parce qu'elle les exhorte avec rectitude à accomplir les plus nobles actions. Mais il se manifeste aussi en eux un principe, qui se trouve par sa nature même en dehors du principe raisonnable [ἄλλο τι παρὰ τὸν λόγον πεφυκός], principe avec lequel il est en conflit et auquel il oppose de la résistance...[C]'est dans ces directions contraires à la raison que se tournent les impulsions des intempérants....Mais il apparaît bien aussi que se second facteur participe au principe raisonnable [...] : dans le cas de l'homme tempérant tout au moins, ce facteur obéit au principe raisonnable, et il est peut être plus docile chez l'homme modéré [σώφρονος] et courageux, puisque en lui tout est en accord avec le principe raisonnable [πάντα γὰρ ὁμοφωνεῖ τῷ λόγῳ]. » [1102b14-29]*

Il est donc clair que la vertu est cette disposition de l'âme en conformité avec laquelle on réagit à ses affections selon ou en accord avec le principe<sup>66</sup>. Or comme le cas de l'homme intempérant en témoigne, la faculté désirante peut parfois faire un cours contre la règle. Donc, pour que la vertu puisse être reconnue en tant qu'elle est révélée par les ἔργα, par les actions accomplies, de l'homme vertueux, il doit y avoir un autre facteur incluse et reconnu dans ses actions accomplies, dans ses pratiques de la vertu. Il faut qu'il y ait un autre facteur reconnu qui rend son disposition (qu'est la vertu) non seulement κατὰ λόγον mais, en même temps μετὰ λόγου : il faut que la faculté désirante ne pas seulement s'accorde à la règle mais se maintienne accompagnée de la règle -- un facteur grâce auquel on peut reconnaître dans les actions de l'homme vertueux le fait que cette faculté désirante obéit à la règle; un

<sup>66</sup> Afin d'établir un accord entre la traduction du terme « τὸν λόγον » et celle de « ὁ ὀρθὸς λόγος », dès maintenant j'emploie le terme « la règle » au lieu de « le principe » comme la traduction du terme « τὸν λόγον ».

facteur grâce auquel on peut lui reconnaître l'aptitude d'accomplir ses actions conformément à cette accord entre la faculté désirante et la règle. En 1219b8-12 de l'*Ethique à Eudème*, Aristote constate ce point-ci en disant : « *En outre, on loue la vertu pour ses actes [ἔτι δ' οἱ ἔπαινοι τῆς ἀρετῆς διὰ τὰ ἔργα] et les panégyriques portent sur les actes [καὶ τὰ ἐγκώμια τῶν ἔργων] (ce sont les vainqueurs qu'on couronne, non ceux qui sont capables de vaincre mais n'ont pas vaincu), et on juge de la qualité de quelqu'un sur ces actes [καὶ τὸ κρίνειν ἐκ τῶν ἔργων ὁποῖός τις ἐστίν].* »

Ces considérations nous renverront à l'examen de la prudence ; mais avant de l'examiner il nous faut, tout d'abord, rendre compte brièvement du rapport entre la vertu et le bonheur, parce que la nécessité que la vertu ou les actions vertueuses se manifestent comme les œuvres accomplies, comme les ἔργα, est, selon Aristote, une condition du bonheur.

Dans l'*Ethique à Nicomaque*, lorsqu'il examine les diverses opinions sur la nature du bonheur, Aristote précise que le bonheur, étant le bien suprême visé par toute action humaine, ne saurait pas s'identifier avec la vertu parce que, selon Aristote, c'est bien possible que l'on possède la vertu sans que l'on en fasse usage, ou sans que l'on l'exerce, bien que cela puisse être ainsi pour les raisons diverses : « *[I]l peut se faire, semble-t-il, que, possédant la vertu, on passe sa vie entière à dormir ou à ne rien faire, ou même, bien plus, à supporter les plus grands maux et les pires infortunes. Or nul ne saurait déclarer heureux l'homme vivant ainsi,* » [1095b32-1096a2]

Dans la mesure où ils cessent d'exercer [ἐνεργεῖν], des façons différentes, leurs vertus, selon Aristote, il n'y a que peu de différence, en ce qui regarde l'exercice actif de la vertu, entre l'homme vertueux à dormir, le vicieux et le misérable. Ailleurs, il dit que : « *[L]’homme bon et l’homme vicieux ne se distinguent en rien pendant leur sommeil, et c’est même de là que vient la diction qu’il n’y a aucune différence durant la moitié de leur vie entre les gens heureux et les misérable. Cela résulte tout naturellement de ce fait que le sommeil est pour l’âme une suspension de cette activité par où se caractérise l’âme vertueux ou perverse, [ἀργία γὰρ ἐστὶν ὁ ὕπνος τῆς ψυχῆς ἣ λέγεται σπουδαία καὶ φαύλη ]* » [Eth. Nic., 1102b6-10]

Ou dans l'*Ethique à Eudème*, il dit presque la même chose à ce propos en affirmant que le sommeil est une cessation de l'ἐνέργεια: « [P]our quoi les honnêtes gens [σπουδαῖοι] ne sont-ils en rien meilleurs que les gens vils [τῶν φαύλων] pendant la moitié de leur vie ? En effet, ils sont tous semblables dans le sommeil. La cause en est que le sommeil est une inaction de l'âme et non un acte [ἀργία ψυχῆς ὁ ὕπνος, ἀλλ' οὐκ ἐνέργεια] » [1219b17-20].

Il est donc clair que la prétention de l'homme de bien au bonheur ou la manière dont il cherche à atteindre au bonheur se caractérise, avant tout, par l'exercice actif de la vertu. Ce qui est loué en lui, ce n'est pas la simple possession de la vertu ; si on lui reconnaît la vertu et le bonheur, c'est qu'il fait usage de sa disposition, qu'il « met en œuvre » sa disposition et qu'il manifeste, dans ses actions accomplies, le fait qu'il se conduit selon sa disposition. L'homme de bien est, alors, celui dont la disposition, pour employer l'expression de Gilbert Romeyer Dherbey, « s'inscrit dans le réel objectif. »<sup>67</sup> C'est ce rapport étroit entre la vertu en exercice actif et le bonheur qu'Aristote considère comme le trait distinctif de sa conception du bonheur :

« Pour ceux qui prétendent que le bonheur consiste dans la vertu en général ou dans quelque vertu particulière, notre définition est en plein d'accord avec eux, car l'activité conforme à la vertu [κατ' ἀρετήν ἐνέργεια] appartient bien à la vertu. Mais il y a sans doute une différence qui n'est pas négligeable, suivant que l'on place le Souverain Bien dans la possession [ἐν κτήσει] ou dans l'usage [ἢ χρῆσει], dans une disposition [ἐν ἔξει] ou dans une activité [ἢ ἐνεργεία]. En effet, la disposition peut très bien exister sans produire aucun bien, comme dans le cas de l'homme en train de dormir ou inactif de quelque autre façon ; » [Eth. Nic., 1098b30-1099a1]

Selon Aristote, la vertu est l'une des trois dispositions par lesquelles on se rapporte et se conduit par rapport aux nos affections –ces trois dispositions étant les deux vices consistant l'un dans l'excès et l'autre dans le défaut, et la vertu qui consiste, à son tour, dans la médiété : « [La] vertu est une médiété entre deux vices, l'un par excès, et l'autre par défaut, et [elle est] une médiété de cette sorte parce

<sup>67</sup> Il nomme cet aspect de l'éthique d'Aristote son « dimension de l'effectivité » ou son « idéal de l'action réussie ». Cf. Gilbert Romeyer Dherbey, « Ethique et effectivité chez Aristote », in *L'excellence de la vie*, Paris : J. Vrin, 2002, p. 2.

*qu'elle vise la position intermédiaire dans les affections et dans les actes* » [Eth. Nic., 1109a20-24]. La vertu consiste à agir selon la médiété ; or la détermination de la médiété, étant la manière dont on se dispose dans la vertu, requiert, selon Aristote, la règle. Ce qui est en conformité avec la définition, donnée en haut, de la vertu comme cette disposition de l'âme par laquelle on réagit à ses affections en accord avec la règle. Or la définition de la vertu en général qu'Aristote donne en 1106b36-1107a2<sup>68</sup> de l'*Ethique à Nicomaque* montre que la détermination de la médiété est l'œuvre de cette façon de se disposer d'un choix délibéré [ἐξίς προαιρετική] ; et que c'est, en effet, ce choix délibéré qui est censé suivre ce que la partie rationnelle de l'âme affirme en ce qui regarde la recherche et l'aversion dans l'ordre du désir. Ce que la partie rationnelle affirme, ce n'est que *la droite règle* [ὁ ὀρθὸς λόγος] qui détermine la médiété visée par cette disposition qu'est la vertu. Il est inutile, au vue du but principal de ce chapitre, de commenter ici le sens et la définition de la médiété ; mais si je l'ai introduite ici, c'était afin de me permettre d'insérer le concept de « choix » [προαίρεσις] incluse dans la définition générale de la vertu. Comme on le verra, celui dont les actions accomplies nous fournissent les indices et les manifestations du choix délibéré selon la droite règle, ce n'est que l'homme prudent. Ou plus correctement dit, ce n'est que par le moyen de ces manifestations que l'on arrive à reconnaître la vertu comme cette façon de se disposer d'un choix délibéré. Ce point-ci est crucial pour notre argument, parce qu'il nous permettra de comprendre le rapport entre l'action en tant qu'œuvre accompli [ἔργα] et l'action en tant qu'activité [ἐνέργεια].

Avant d'avancer, il me faut préciser que la tâche que je me fixe dans ce chapitre n'est pas d'analyser certains concepts de l'éthique d'Aristote comme le choix, la délibération ou la prudence, ni de discuter certaines difficultés d'interprétation que nous imposent ces concepts, les difficultés élaborées par les exégètes avec tant de délicatesse. Ce que je prends pour but, c'est de montrer et justifier que la relation entre la vertu et le bonheur nécessite la manifestation de la vertu dans une activité qu'est l'action, et qu'elle exige que l'on se maintienne dans cette activité ; et ce n'est que dans ce contexte et dans la mesure où ils servent à l'accomplissement de cette tâche que j'ai recours à certains concepts.

---

<sup>68</sup> ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἐξίς προαιρετική, ἐν μεσότητι οὔσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν.

### III. Le choix délibéré et la prudence

Dans l'ordre de la vertu, la προαίρεσις désigne le choix dont l'opération consiste dans la décision selon laquelle on poursuit ou *prend* [αίρεσις] quelque bien ou mal, de préférence à une autre [ἀλλ' ἑτέρου πρὸ ἑτέρου], comme un moyen, dont la provision dépend de nous [ἐφ' ἡμῖν], en vue d'une fin. Et si le choix entre dans la définition de la vertu, c'est qu'il s'y agit de la poursuite et de l'aversion auxquelles la vertu, ou plus généralement, cette disposition qui constitue notre qualité morale, nous dispose. « *C'est le choix que nous faisons de ce qui est bien ou de ce qui est mal qui détermine la qualité de notre personne morale* [τῷ γὰρ προαιρεῖσθαι τὰγαθὰ ἢ τὰ κακὰ ποιοῖ τινέσ ἐσμεν,] » [*Eth. Nic.*, 1112a1-2].

Or, Aristote constate que ce choix préférentiel ne saurait pas s'effectuer sans une délibération préalable ; la préférence d'une chose à une autre est impossible sans investigation et sans délibération [*Eth. Eud.*, 1126b7-8]. Il en résulte qu' « *il y a choix quand on choisit une chose de préférence à une autre après en avoir délibéré* »<sup>69</sup>. Ce qui fait preuve du fait que le choix « *s'accompagne de raison et de pensée discursive* [ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας, *Eth. Nic.*, 1112a 16] ».

La délibération [βούλευσις], elle aussi, porte sur les choses qui dépendent de nous et que nous pouvons réaliser comme les moyens à une fin préalablement posée. Ainsi considéré, la délibération est une espèce de recherche [ζήτησις]<sup>70</sup> portant sur le domaine de l'action humaine afin de découvrir les actions à accomplir [τῶν πρακτῶν]<sup>71</sup>, c'est-à-dire, les actions qui peuvent et conviennent à être réalisées par l'agent lui-même en vue d'une fin. Plus précisément, la délibération est ce processus de raisonnement dont la conclusion fournit au choix son objet ; elle découvre la chaîne des moyens dont la réalisation peut nous mener à l'accomplissement de cette fin que l'on se fixe ; et la conclusion de cette découverte consiste dans la détermination de ce qui doit être entrepris préalablement pour que la fin visée puisse être réalisée. Ce que la délibération présente comme la conclusion de sa recherche, c'est ce qui vient dernière dans l'ordre de la découverte, τὸ ἔσχατον, et qui est le premier dans la génération [πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει] de la fin [*Eth. Nic.*, 1112b13-25]. C'est ainsi qu'Aristote décrit le rapport entre le choix et la délibération, et d'où vient la définition du choix comme « *désir délibératif* » :

<sup>69</sup> Jean-Baptiste Gourinat, *op. cit.*, p. 98.

<sup>70</sup> *Eth. Nic.*, 1112b22-25; cf. 1142a31.

<sup>71</sup> *Eth. Nic.*, 1112b 32-34.

« L'objet de la délibération et l'objet du choix sont identiques, sous cette réserve que lorsqu'une chose est choisie elle a déjà été déterminée, puisque c'est la chose jugée préférable à la suite de la délibération qui est choisie. En effet, chacun cesse de rechercher comment il agira quand il a ramené à lui-même le principe de son acte, et à la partie directrice de lui-même, car c'est cette partie qui choisit. [...] L'objet du choix étant, parmi les choses en notre pouvoir, un objet de désir sur lequel on a délibéré, le choix sera un désir délibératif des choses qui dépendent de nous ; car une fois que nous avons décidé à la suite d'une délibération, nous désirons alors conformément à notre délibération »<sup>72</sup> [Eth. Nic., 1113a3-13].

Et on trouve dans l'*Ethique à Eudème* la définition suivante : « J'appelle cependant « délibératif » le désir dont le principe et la cause sont la délibération ; et on désire parce qu'on a délibéré [λέγω δὲ βουλευτικήν, ἧς ἀρχὴ καὶ αἰτία βούλευσις ἐστὶ, καὶ ὁρέγεται διὰ τὸ βουλευσασθαι, 1126b19-20] ».

Puisque la délibération fournit sa conclusion au choix comme le premier à désirer pour l'effectuation de la genèse de la fin visée, Aristote considère ce désir délibératif qu'est le choix comme le principe [ἀρχή] de l'action – *principe* pris ici dans le sens du point d'origine du mouvement.<sup>73</sup> C'est, en effet, ce qu'atteste l'interprétation que Pierre Aubenque fait du rapport entre la délibération et le choix : « La proairesis est alors le moment de la décision, le vote (αἴρεσις) succédant à la délibération, et qui n'est plus seulement la manifestation de l'intelligence délibérante, mais de la volonté désirante, laquelle intervient pour mettre en branle la délibération, mais aussi pour y mettre fin. »<sup>74</sup> Or, comme on a indiqué en haut, ce moment de décision et le passage à l'acte succédant à cette décision peuvent être parfois interrompus comme le cas de l'homme intempérant en témoigne. Selon Aristote, le cas de l'homme intempérant ressemble au cas de paralysie dans le corps : « Car il [le cas de l'homme intempérant] en est exactement comme dans le cas de paralysie où les parties du corps, quand nous nous proposons de les mouvoir

<sup>72</sup> En grec: βουλευτὸν δὲ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐτό, πλὴν ἀφωρισμένον ἤδη τὸ προαιρετόν: τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς κριθὲν προαιρετόν ἐστίν. παύεται γὰρ ἕκαστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅταν εἰς αὐτὸν ἀναγάγῃ τὴν ἀρχήν, καὶ αὐτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον: τοῦτο γὰρ τὸ προαιρούμενον.[...] ὄντος δὲ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ' ἡμῖν, καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν: ἐκ τοῦ βουλευσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν.

<sup>73</sup> Cf. Eth. Nic., 1139a32-33: πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις—ὅθεν ἡ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὗ ἕνεκα.

<sup>74</sup> Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris: PUF, 1963, p. 121.

à droite, se portent au contraire à gauche. Et bien, pour l'âme, il en est de même : c'est dans des directions contraire à la raison que se tournent les impulsions des intempérants » [Eth. Nic., 1102b18-22].

Cela étant donné, dans la mesure où, comme on l'a montré en haut, le bonheur consiste dans la manifestation de la vertu dans l'activité, pour que cette disposition qu'est la vertu puisse être mise en œuvre, pour que le passage de la délibération et du choix à l'action puisse être achevé, il faut que l'on soit ἐμμενετικός, que l'on persiste dans le résultat de ses délibérations ; autrement dit, il faut que l'on demeure ou persiste dans le principe [ἐμμένει τῷ λόγῳ]<sup>75</sup>, et que l'on aie cette aptitude à empêcher le désir d'intervenir en se portant dans la direction contraire de celle de la règle.

Contrairement à l'homme intempérant, celui qui est apte à agir en persistant dans la conclusion de son délibération et dans son désir se portant conformément à cette conclusion, c'est ne que l'homme prudent. C'est l'homme prudent qui manifeste sa disposition dans l'activité : Il est πρακτικός -- une capacité que l'homme intempérant ne possède pas.<sup>76</sup>

Chez Aristote, l'homme prudent est pris comme le critère de la règle selon laquelle ou en suivant laquelle la vertu détermine son visée qu'est la médiété entre deux vices, ceux-ci étant l'excès et le défaut. Et c'est ainsi que l'homme prudent entre dans la définition générale de la vertu : « Ainsi donc, la vertu est une disposition à agir d'une façon délibérée, consistant en une médiété relative à nous, laquelle est déterminée par le principe et comme la déterminerait l'homme prudent »<sup>77</sup> [Eth. Nic., 1106b36-1107a2]. En outre, en 1144b28 de l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote identifiera la droite règle à la prudence en disant que dans le domaine de l'action « la prudence...est une droite règle. » Ainsi considéré, la vertu consiste dans ce désir délibératif qui s'accorde ou qui suit la droite règle que la prudence détermine ; et l'homme prudent se caractérise par la conformité à la droite règle de ses actions auxquelles la vertu le dispose.

Selon Aristote, la détermination de la droite règle est l'œuvre de la partie rationnelle de l'âme, ou plus précisément elle est l'œuvre de la vertu de la partie

<sup>75</sup> Eth. Nic., 1151b23-33 et 1152a7-25.

<sup>76</sup> Eth. Nic., 1146a8-9: πρακτικός γε ὁ φρόνιμος ; et 1152: φρόνιμος ἀλλὰ καὶ τῷ πρακτικός· ὁ δ' ἀκρατῆς οὐ πρακτικός

<sup>77</sup> Pour le grec, voir la note 5 ci-dessus. Pour le même passage P. Aubenque propose la traduction suivante: « La vertu est une disposition de la volonté consistant dans un juste milieu relatif à nous, lequel est déterminé par la droite règle et tel que le déterminerait l'homme prudent. », *op. cit.*, p. 39.

calculatrice [τὸ λογιστικόν] de la partie rationnelle de l'âme, qu'est la prudence. Comme dans le cas de toutes choses qui ont une fonction à remplir, selon Aristote, la prudence, étant la vertu d'une part déterminée de la partie rationnelle de l'âme, elle aussi, rend possible la bonne exécution de la fonction de cette partie. Et la fonction de la partie calculatrice de l'âme est, selon Aristote, d'atteindre le mieux la vérité dans le domaine de l'action. On peut en conclure, alors, que la détermination de la droite règle n'est que l'œuvre de la bonne exécution de cette fonction et que la vérité révélant de la bonne exécution de cette fonction est nécessaire pour que le désir délibératif raisonne correctement dans l'ordre de l'action, autrement dit, pour qu'il puisse déterminer les actions à choisir et à remplir correspondant à la médiété dans la sphère des affections. D'où vient la définition de la prudence : « *la prudence est une disposition, accompagné de règle vrai, capable d'agir dans la sphère de ce qui est bon ou mauvais pour un être humain* [ἔξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά.] » [1140b6-8].

Alors, c'est en ce sens que, pour Aristote, la bonne exécution de la fonction de l'intelligence calculative porte son regard vers le désir ou, plus précisément, vers ce que le choix *prend* en suivant la délibération, parce qu'elle est une condition nécessaire pour que le choix soit bon, autrement dit, pour qu'il soit vertueux dans ses recherches et ses aversions. Lisons maintenant le passage le plus récapitulatif à ce propos :

« *Et ce que l'affirmation et la négation sont dans la pensée, la recherche et l'aversion le sont dans l'ordre du désir* [ἔστι δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ' ἐν ὀρέξει διώξις καὶ φυγή] ; *par conséquent, puisque la vertu morale est une disposition capable de choix* [ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἔξιν προαιρετικῆ], *et que le choix est un désir délibératif* [ἡ δὲ προαίρεσις ὀρεξις βουλευτικῆ], *il faut par là même qu'à la fois la règle soit vraie et le désir droit* [δεῖ διὰ ταῦτα μὲν τὸν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὀρεξιν ὀρθήν], *si le choix est bon* [εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία], *et qu'il y ait identité entre ce que la règle affirme et ce que le désir poursuit* [καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν]. *Cette pensée et cette vérité dont nous parlons ici sont de l'ordre pratique* [ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτικῆ]...[P]our la partie de l'intellect pratique, son bon état [τὸ εὖ] *consiste dans la vérité correspondant au désir, au désir correct* [ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ.] » [Eth. Nic., 1139a21-32].

Dans la mesure où, alors, la prudence, étant la capacité de bien délibérer, porte son regard vers le bon état [τὸ εὖ] du désir délibératif, il en suit que le domaine de celui-ci et celui de celui-là coïncident – ce domaine étant ici celui de l'action. Or, comme on a expliqué en haut, la délibération ne porte sur les actions à accomplir [τῶν πρακτῶν] que comme les moyens pour une fin visée. En tant qu'elles sont l'objet de la délibération, « *nos actions tendent à d'autres fins qu'elles-mêmes* »<sup>78</sup>. De même pour la prudence en tant qu'elle est le bon état de la délibération.

#### IV. Le rapport entre les fins et les moyens dans le domaine de l'action

Or on verra qu'en tant qu'objets de cette disposition, qu'est la prudence, capable d'agir dans la sphère des biens humains, les actions à accomplir ne sont que les fins d'elles-mêmes. Autrement dit, envisagées du point de vue de la vertu, les actions à accomplir sont les fins en elles-mêmes : Aristote fait une distinction entre deux parties rationnelles de l'âme selon les objets dont elles s'occupent :

« [L]es parties rationnelles sont au nombre de deux, l'une par laquelle nous contemplons ces sortes d'être dont les principes ne peuvent être autrement qu'ils ne sont, et l'autre par laquelle nous connaissons les choses qui peuvent être autres qu'elles ne sont [δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἐν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως εἶναι, ἐν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα]... Appelons l'une de ces parties la partie scientifique, et l'autre la calculative [λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν τὸ δὲ λογιστικόν] » [Eth. Nic., 1139a3-13].

Or la partie calculatrice doit être aussi divisée en deux dispositions différentes parce que les choses contingentes sont, elles aussi, de deux sortes, et elles sont génériquement différentes l'une de l'autre. Les dispositions de la partie calculatrice doivent être ainsi distinguées parce que « *quand, en effet, les objets diffèrent par le genre, les parties de l'âme adaptées naturellement à la connaissance des uns et des autres doivent aussi différer par le genre, s'il est vrai que c'est sur une certaine ressemblance et affinité entre le sujet et l'objet que la connaissance repose* [πρὸς γὰρ τὰ τῷ γένει ἕτερα καὶ τῶν τῆς ψυχῆς μορίων ἕτερον τῷ γένει τὸ πρὸς ἑκάτερον πεφυκός, εἴπερ καθ' ὁμοιότητά τινα καὶ οἰκειότητα ἢ γνῶσις ὑπάρχει αὐτοῖς.]. » [Eth.

<sup>78</sup> Eth. Nic., 1112b32-34, et aussi 1112a31.

*Nic.*, 1139a9-12] –le principe pris comme base pour la distinction entre la partie scientifique et calculatrice. Selon Aristote, dans la sphère des choses contingente, on trouve la même différence générique : « *Les chose qui peuvent être autres qu'elles ne sont comprennent à la fois les choses qu'on fabrique, et les actions qu'on accomplit* [τοῦ δ' ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν ἔστι τι καὶ ποιητὸν καὶ πρακτόν]. *Production et action sont distinctes* [ἕτερον δ' ἐστὶ ποίησις καὶ πράξις]...*De là vient encore qu'elles ne sont pas une partie l'une de l'autre, car ni l'action n'est une production, ni la production est une action* » [*Eth. Nic.*, 1140a1-8]. Cette différence générique étant donnée, les dispositions intellectuelles portant sur les choses contingentes doivent ainsi différer aussi : « *[I]l s'ensuit que la disposition à agir accompagnée de règle est différente de la disposition à produire accompagnée de règle* [ὥστε καὶ ἡ μετὰ λόγου ἕξις πρακτικὴ ἕτερόν ἐστι τῆς μετὰ λόγου ποιητικῆς ἕξεως.] » [1140a4-6]. Notons que la disposition à agir concernant les actions à accomplir [τῶν πρακτῶν] est la prudence, et la disposition à produire concernant les choses fabriquées [τῶν ποιητῶν] est l'art [τέχνη].

Mais en quoi consiste cette différence entre la production [ποίησις] et l'action [πράξις] correspondant à la différence entre la chose fabriquée [ποιητὸν] et l'action à accomplir [πρακτόν] ? Selon Aristote, la prudence ne saurait pas être un art parce que « *le genre de l'action est autre que celui de la production* [τέχνη δ' ὅτι ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως.] ...*tandis que la production, en effet, a une fin autre qu'elle-même, il n'en saurait être ainsi pour l'action, la bonne pratique étant elle-même sa propre fin* [τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη: ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος.] » [*Eth. Nic.*, 1140b4-7]. D'ailleurs, en 1139b4 du même œuvre, il affirme que « *la production n'est pas une fin au sens absolu, mais est quelque chose de relative et production d'une chose déterminée. Au contraire, dans l'action, ce qu'on fait <est une fin au sens absolu>, car la bonne pratique est une fin, et le désir a cette fin pour objet* [καὶ οὐ τέλος ἀπλῶς ( ἀλλὰ πρὸς τι καὶ τινός ) τὸ ποιητὸν, ἀλλὰ τὸ πρακτόν: ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ἡ δ' ὄρεξις τούτου.] ».

Ces citations nous renvoient, en effet, à un thème dont Aristote parle à plusieurs reprises dans ses *Ethiques*, à savoir le thème du rapport entre les œuvres [τὰ ἔργα] et les activités qui les produisent [τῶν ἐνεργειῶν] dans différents domaines de poursuite humaine.

Dans le domaine de production, la chose fabriquée est une fin « au-delà » [παρὰ] de cette activité dans laquelle consiste le processus de production ; dans ce

domaine, l'activité de production vise une autre fin que son practice active ; la production en acte n'est qu'un moyen pour l'accomplissement d'un œuvre au-delà ; ou pour le dire autrement, la mise-en-œuvre de cette disposition à produire est distinguée de l'œuvre accomplie par le moyen de cette mise-en-œuvre. Alors que dans le domaine d'action, l'œuvre à accomplir et l'activité à accomplir pour atteindre cette fin ne se distinguent pas ; en plus, dans ce domaine, l'œuvre en tant qu'il est accompli ne saurait pas être au-delà de cette activité prise comme un moyen pour l'accomplissement de l'œuvre. Autrement dit, l'accomplissement de l'œuvre ne se trouve pas autre part que dans l'activité qu'est l'action. En effet, c'est ce qu'Aristote précise déjà dans le premier paragraphe de l'*Ethique à Nicomaque* :

« *Tout art et toute investigation, et pareillement toute action et tout choix tendent vers quelque bien, à ce qu'il semble* [πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ προᾷξίς τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ]. *Aussi a-t-on déclaré avec raison que le bien est ce à quoi toutes choses tendent* [διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τὰγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται]. *Mais on observe, en fait, une certaine différence entre les fins* [διαφορὰ δὲ τις φαίνεται τῶν τελῶν:] : *les unes consistent dans des activités, et les autres dans certaines œuvres, distinctes des activités elles-mêmes* [τὰ μὲν γὰρ εἰσιν ἐνέργειαι, τὰ δὲ παρ' αὐτὰς ἔργα τινά. ὧν δ' εἰσὶ τέλη τινὰ παρὰ τὰς πράξεις,]. »<sup>79</sup> [1094a1-6].

### V. Reconsidération : Le sens de l'ἐνέργεια dans le domaine de la vertu

Si on projette ces précisions sur le domaine de la vertu, il s'ensuit que les activités dans lesquelles cette disposition à agir (la prudence) est mise en œuvre ne sont que les moyens qui visent leur propre mise-en-œuvre. Les actions ne sont prudentes ou ne peuvent être reconnues comme prudentes qu'en tant qu'activités vues ou envisagées comme les œuvres accomplies. Du point de vue de la vertu, les actions en tant qu'activités et moyens sont, en même temps, les œuvres accomplies.

La prudence porte sur les moyens, mais ces moyens sont, en même temps, des fins en elles-mêmes. Pour une action vertueuse, la fin visée n'est que cette action même accomplie d'une façon vertueuse. Plus précisément, dans l'ordre de la vertu, en ce qui concerne les actions humaines, l'objet du désir n'est que cette action

<sup>79</sup> Voir aussi, *Eth. Eud.*, 1219a13-19.

particulière à accomplir; ce que l'on choisit, ce n'est que les actions particulières qui sont, à leur tour, les moyens à l'exercice de la vertu manifestée dans ces actions entreprises comme les moyens. Dans l'ordre de la vertu, l'objet de la délibération et celui du désir ou du choix est les actions qui sont *à la fois* les moyens pour la réalisation de cet œuvre qu'est la vertu *et* les activités dans lesquelles la vertu est manifestée, c'est-à-dire qu'elles sont la vertu se manifestant en acte. Dans un sens les moyens et la fin sont la même, mais dans un autre sens ils sont différents. La fin ou l'œuvre à accomplir, étant l'accomplissement de *cette* action particulière, se trouve déjà achevé dans l'entreprise ou l'exercice du moyen qui n'est pas autre chose que la même action, mais prise, cette fois, comme un moyen. La différence entre la production et l'action nous montre que, dans le domaine de la vertu, lorsqu'il s'agit des actions vertueuses, qui sont indispensables, comme on l'a vu en haut, pour le bonheur, on continue d'agir dans la même action employée comme un moyen ; et ce n'est que cette continuation qui est la fin visée. Ce qu'on fait dans l'action employée comme moyen n'est pas différent de ce que l'on fait dans l'action en tant que vertu en acte.

Pour mieux comprendre ce dernier point, il nous faut consulter ce passage en 1048b19-36 de la *Métaphysique* où Aristote met en évidence la distinction entre l'action qui a une limite [πέρας] et qui n'est pas une fin mais porte un rapport à une fin [περὶ τὸ τέλος] et l'action qui est elle-même une fin. Pierre-Marie Morel désigne la première sorte d'action comme « la *praxis* au sens large » et la deuxième comme « la *praxis* au sens strict ». <sup>80</sup> Les actions de première sorte sont, selon Aristote, les actions inachevées [ὄν τελεία], auxquelles n'appartient pas la fin avec laquelle elles sont en rapport. Comme le passage en 1050a15-1050b6 du même œuvre le manifeste, dans le cas de ces actions inachevées, il s'agit, d'une manière générale, de la production. Tandis que dans le cas des actions auxquelles appartient la fin, celle-ci n'est exercée que dans l'action même, ou pour le dire autrement, ce n'est que l'action dans son exercice actif qui est la fin, et que dans ce cas-là aucun œuvre [ἔργον] n'est produit en dehors de l'acte [ἐνέργεια] <sup>81</sup>, dans le cas de la production le processus de la production, ou l'« action » à laquelle on s'engage cesse d'être quand on aboutit à la fin de la production.

---

<sup>80</sup> Pierre-Marie Morel, « Action humaine et action naturelle chez Aristote », *Philosophie. Aristote. Ontologie de l'action et savoir pratique*, Numéro 73, mars 2002, p. 36-57.

<sup>81</sup> *Mét.*, 1050a34-35.

Lisons maintenant la première partie du passage en question :

*«Puisque aucune actions qui ont un terme n'est elle-même une fin, mais que toutes ont rapport à une fin ; qu'ainsi le fait de maigrir ou l'amaigrissement, et les différentes partie du corps elles-mêmes quand on les rend maigres, sont en mouvement de cette façon-là, c'est-à-dire que ces actes ne sont pas ce en vue de quoi le mouvement s'effectue :il en résulte que, dans tous ces cas, nous ne sommes pas en présence d'une action, ou, du moins, d'une action achevée, car ce n'est pas une fin : seule le mouvement dans lequel la fin est immanente est l'action. Par exemple, en meme temps, on voit et on a vu, on conçoit et on a conçu, on pense et on a pensé, alors qu'on ne peut pas apprendre et avoir appris, ni guérir et avoir été guéri. Mais on peut à la fois bien vivre et avoir bien vécu, goûter le bonheur et avoir goûté le bonheur. Sans cela, ne faudrait-il pas qu'il y eût arrêt à un moment donné, comme cela se produit pour l'amaigrissement ? Mais, en réalité, il n'y a pas de points d'arrêt : on vit et on a vécu. »<sup>82</sup>*

Pour la suite du texte Morel dit qu'en faisant du concept du mouvement l'objet d'une réduction, Aristote y restreint le sens du mouvement et l'oppose à l'acte [ἐνέργεια], et que ce faisant, il oppose le mouvement au sens restreint à l'action, celle-ci étant ce mouvement qui contient sa propre fin et dont l'accomplissement est *en même temps* l'accomplissement de la fin. Et c'est pour cette raison qu'Aristote parle de l'action comme une sorte de l'ἐνέργεια dans la suite du texte. L'accomplissement de la fin s'exerce dans l'exercice actif de l'action ; c'est dans ce sens qu'Aristote caractérise l'action comme ἐνέργεια. On ne peut accomplir la fin de l'action qu'en se maintenant dans cette ἐνέργεια qu'est l'action – c'est au contraire dans le domaine de la production. Lisons alors la seconde partie du passage :

---

<sup>82</sup> En grec: ἐπεὶ δὲ τῶν πράξεων ὧν ἔστι πέρας οὐδεμία τέλος ἀλλὰ τῶν περὶ τὸ τέλος, οἷον τὸ ἰσχυαίνειν ἢ ἰσχυασία [αὐτό], αὐτὰ δὲ ὅταν ἰσχυαίνη οὕτως ἐστὶν ἐν κινήσει, μὴ ὑπάρχοντα ὧν ἔνεκα ἢ κινήσεις, οὐκ ἔστι ταῦτα πράξεις ἢ οὐ τελεία γε ( οὐ γὰρ τέλος ) : ἀλλ' ἐκεῖνη <ἦ> ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ [ἦ] πράξις. οἷον ὄρα ἅμα <καὶ ἑώρακε,> καὶ φρονεῖ <καὶ πεφρόνηκε,> καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν, ἀλλ' οὐ μανθάνει καὶ μεμάθηκεν οὐδ' ὑγιάζεται καὶ ὑγιάσται: εὖ ζῆ καὶ εὖ ἔζηκεν ἅμα, καὶ εὐδαιμονεῖ καὶ εὐδαιμόνηκεν. εἰ δὲ μή, ἔδει ἄν ποτε παύεσθαι ὡσπερ ὅταν ἰσχυαίνη, νῦν δ' οὐ, ἀλλὰ ζῆ καὶ ἔζηκεν.

« Ces différents processus doivent être appelés, les uns, mouvements, et les autres, actes ; car tout mouvement est imparfait, comme l'amaigrissement, l'étude, la marche, la construction : ce sont là des mouvements, et certes incomplets. On ne peut pas, en effet, en même temps, marcher et avoir marché, bâtir et avoir bâti, devenir et être devenu, recevoir un mouvement et l'avoir reçu ; et mouvoir et avoir mû sont aussi des choses différentes. Au contraire, on a vu et on voit en même temps, c'est une même chose, et on pense et on a pensé. Un tel processus, je l'appelle un acte, et l'autre, un mouvement. »<sup>83</sup>

Alors il s'ensuit que bien que l'action soit une espèce du genre « mouvement », contrairement au cas du « mouvement incomplet », la fin se trouve déjà achevée dans ce mouvement qu'est l'action. Pour le dire autrement, dans la sphère de l'action, « l'agent continu d'agir dans l'action qu'il accomplit »<sup>84</sup>.

En fait, c'est dans ce sens que l'œuvre accompli [ἔργον] est la même que l'activité [ἐνέργεια] dans le domaine de la vertu. Ce « cercle vicieux » entre les moyens et la fin dans l'ordre de la vertu peut être mieux compris si on le considère sous la lumière de la « circularité » exprimée par ces deux formules d'éthique aristotélicienne prises ensemble: d'une part, « c'est à l'exercice de telles actions particulières que sont due les dispositions de notre caractère [ἐκ τοῦ ἐνεργεῖν περὶ ἕκαστα αἱ ἕξεις γίνονται] » [*Eth. Nic.*, 1114a10-11] (ou ce qui a le même sens : « c'est par l'exercice des mêmes activités particuliers que [les gens] acquièrent un caractère du même genre d'elles [περὶ ἕκαστα ἐνέργειαι τοιούτους ποιούσιν] » [*Eth. Nic.*, 1114a8]) ; et d'autre part « la fin de toute activité est celle qui est conforme aux dispositions de caractère dont elle procède [τέλος δὲ πάσης ἐνεργείας ἐστὶ τὸ κατὰ τὴν ἕξιν] » [*Eth. Nic.*, 1115b21-22].

On ne peut comprendre cette « circularité » que si on tient compte du fait que selon Aristote, c'est dans les mêmes activités que résident la genèse et la mise-en-œuvre ou la mise-en-acte des vertus. Selon lui la vertu éthique ne s'implante en nous que par l'habitude. On acquiert une certaine « qualité morale », non par nature, ni

<sup>83</sup> En grec: πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής, ἰσχυασία μάθησις βᾶδισις οἰκοδόμησις: αὐταὶ δὲ κινήσεις, καὶ ἀτελεῖς γε. οὐ γὰρ ἅμα βαδίζει καὶ βεβάδικεν, οὐδ' οἰκοδομεῖ καὶ ᾠκοδόμηκεν, οὐδὲ γίγνεται καὶ γέγονεν ἢ κινεῖται καὶ κεκίνηται, ἀλλ' ἕτερον, καὶ κινεῖ καὶ κεκίνηκεν: ἑώρακε δὲ καὶ ὄρα ἅμα τὸ αὐτό, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν. τὴν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνέργειαν λέγω, ἐκείνην δὲ κίνησιν.

<sup>84</sup> Pierre-Maire Morel, *op. cit.*, p. 41.

contre nature, mais, contrairement au cas des facultés que l'on possède par nature, on la maîtrise en s'entraînant aux activités vertueuses :

« [C]e n'est pas à la suite d'une multitude d'actes de vision ou d'une multitude d'actes d'audition que nous avons acquis les sens correspondants, mais l'inverse : nous avons déjà le sens quand nous en avons fait l'usage, ce n'est pas après en avoir fait usage que nous les avons eus [ἀλλ' ἀνάπαλιν ἔχοντες ἐχρησάμεθα, οὐ χρησάμενοι ἔσχομεν]<sup>85</sup> Pour les vertus, au contraire, leur possession suppose un exercice antérieur [ἐνεργήσαντες πρότερον]...c'est en pratiquant les action juste que nous devenons justes, les actions modérées que nous devenons modérés, et les action courageuses que nous devenons courageux. » [Eth. Nic., 1103a30-1103b3].

En plus, exécutées différemment, les mêmes activités produisant la vertu causent sa corruption aussi. Ce n'est qu'en accomplissant telles ou telles actions dans nos relations sociales, qu'en formant telles ou telles habitudes conformément à nos activités se manifestant dans nos relations avec les concitoyens que nous devenons juste ou injustes.<sup>86</sup>

Bien qu'il y ait une différence entre la vertu en tant que disposition et la vertu en tant qu'elle est manifestée dans une activité, selon Aristote, les actions par lesquelles s'effectue la formation des dispositions sont en même temps celles par lesquelles s'effectue leur manifestation ou leur mise-en-acte : « Mais non seulement les vertus ont pour origine et pour source de leur production et de leur croissance les mêmes actions qui président d'autre part à leur disparition, mais encore leur activité se déploiera dans l'accomplissement de ces mêmes actions. [ἀλλ' οὐ μόνον αἱ γενέσεις καὶ αὐξήσεις καὶ αἱ φθοραὶ ἐκ τῶν αὐτῶν καὶ ὑπὸ τῶν αὐτῶν γίνονται, ἀλλὰ καὶ αἱ ἐνέργειαι ἐν τοῖς αὐτοῖς ἔσονται]» [Eth. Nic., 1104a27-30].

Bien que cette identification entre les actions vertueuses et l'activité ou la mise-en-acte de la vertu puisse sembler un truisme, c'est là où la différence entre la production et l'action se trouve. Que l'activité [ἐνέργεια] des vertus se trouve dans leur exercice actif est l'explication de cette différence cruciale. Bien qu'Aristote ne

<sup>85</sup> Rappelons ce dont nous avons parlé en haut : pour Aristote, le bonheur ne consiste pas dans la possession de la vertu mais dans son usage [ἐν κτήσει ἢ χρήσει] ou dans sa manifestation en acte [ἐν ἐνεργείᾳ].

<sup>86</sup> Eth. Nic., 1103b14-17.

le précise pas ainsi et bien il semblent avoir la même littéralité que le précédent, le passage suivant porte un éclaircissement supplémentaire à propos de la question ; et lus ensemble, le passage suivant et le précédent font preuve du fait que la fin des actions vertueuses, qui n'est que la vertu-en-acte, est déjà achevée dans cet exercice actif de la vertu, qu'est l'action : « [L]es actions qui la [la vertu] produisent sont aussi celles qui la font croître ou, quand elles ont lieu d'une autre façon, la font disparaître ; et en fin, les actions dont elle est la résultante sont celles mêmes où son activité s'exerce ensuite [καὶ ὅτι ἐξ ὧν ἐγένετο, περὶ ταῦτα καὶ ἐνεργεῖ]. » [Eth. Nic., 1105a14-17]. Alors, dans le domaine de la vertu, l'action est cet exercice actif [ἐνεργεῖν] dans lequel la vertu se trouve déjà actualisée ; c'est là où la vertu en tant qu'activité [ἐνέργεια] s'exerce. Elle est déjà là dans l'exercice actif qu'est l'action. Dans l'ἐνεργεῖν, l'œuvre à accomplir est déjà présente et accompli comme ἐνέργεια. C'est cet exercice actif qui déjà consiste l'œuvre en tant qu'accompli. L'ἐνέργεια de la vertu réside dans l'ἐνεργεῖν. Celui-ci n'est rien d'autre que la vertu en acte. C'est dans ce sens que dans le domaine de l'action, l'œuvre accompli et l'activité sont la même.

Reconsidérons maintenant le rapport entre le bonheur et les actions vertueuses; et concluons notre enquête sur la manière dont l'homme de bien prétend au bonheur.

Ayant étudiée jusqu'ici le rapport entre des fins et des moyens, et le sens de l'ἐνέργεια dans le domaine de l'action humaine, nous pouvons maintenant mieux saisir la signification du passage suivant où Aristote explique le rapport entre le bonheur et les actions vertueuses :

*« Nous avons dit que le bonheur n'est pas une disposition, car alors il pourrait appartenir même à l'homme qui passe sa vie à dormir, menant une vie végétal, ou à celui qui subit les plus grandes infortunes. Si ces conséquences ne donnent pas satisfaction, mais si nous devons plutôt placer le bonheur dans une certaine activité, ainsi que nous l'avons antérieurement indiqué<sup>87</sup>, et si les activités sont les unes nécessaires et désirables en vue d'autres choses, et les autres désirables en elles-mêmes, il est clair qu'on doit mettre le bonheur au nombre des activités désirables en elles-mêmes et non de celles qui ne sont désirables qu'en vue d'autre chose... Or sont désirables en elles-mêmes les activités qui ne recherchent*

<sup>87</sup> Eth. Nic., 1094a sq. et 1096b16

*rien en dehors de leur exercice. Telles apparaissent être les actions conforme à la vertu, car accomplir de nobles et honnêtes actions est l'une de ces choses désirables en elles-mêmes.* » [Eth. Nic., 1176a33-1176b9]

En effet, selon Aristote, le bonheur est une activité qui consiste dans la bonne pratique<sup>88</sup> ; et la bonne pratique provient de la vertu mise-en-acte parce que, selon lui, pour la vertu en activité, être inactif est une chose impossible ; la vertu en activité agira nécessairement et agira bien<sup>89</sup>. Comme le passage ci-dessus en témoigne, que le bonheur consiste dans la vertu en acte veut dire alors qu'il consiste dans les actions vertueuses parce que c'est là où la vertu se manifeste en acte. Comme le bonheur est la fin ultime de toute poursuite humaine, il l'est aussi pour les actions vertueuses ; or dans la mesure où il ne s'exerce en activité qu'à travers cette exercice actif que sont les actions vertueuses, il s'ensuit que ce que les actions conforme à la vertu prend comme leur œuvre à accomplir, ce n'est que leur propre exercice actif ; autrement dit, elles ne visent qu'elles-mêmes en tant qu'*ἐνέργεια*. En ce sens, il n'y a aucune différence entre la vertu se manifestant en activité et les actions vertueuses.

Si cette interprétation est correcte, alors on peut en conclure que l'homme de bien est celui dont la prétention au bonheur consiste dans un engagement aux actions vertueuses. Or si, selon la conclusion que nous avons tirée de notre étude des passages de la *Métaphysique*, dans le domaine de l'action, l'agent continu à agir dans l'action qu'il accomplit, on peut élargir la définition et soutenir que l'homme de bien est celui dont la prétention au bonheur se caractérise par sa capacité de se maintenir dans l'*ἐνέργεια* de ses actions : son bonheur est une activité toujours présente à lui [τῆς παρουσίας ἐνεργείας]. Contrairement à l'homme de bien, l'homme intempérant est celui qui ne peut pas se présenter à cette activité et qui ne peut pas s'y maintenir.

En ce qui concerne la fonction de l'homme dans laquelle réside le bonheur humain, il s'ensuit, alors, qu'elle ne peut être accomplie qu'en se maintenant dans cette sorte d'*ἐνέργεια* que sont les actions vertueuses. Les moyens que l'homme de bien emploie pour l'accomplissement de cette fonction sont en même temps et déjà son propre accomplissement.

<sup>88</sup> Pol., 1323b32 et 1325a21; Eth. Nic., 1098b21.

<sup>89</sup> Eth. Nic., 1099a1-4.

**CONCLUSION : La définition du vrai homme politique selon la  
fonction [ἔργον] de l'homme en tant que tel**

On peut mieux comprendre maintenant la définition du citoyen dans une Etat idéal - définition donnée en 1284a2 de la *Politique* : « *Dans l'Etat idéal, est citoyen celui qui a la capacité et la volonté réfléchie d'obéir et de commander en vue d'une vie conforme à la vertu* [πρὸς δὲ τὴν ἀρίστην ὁ δυνάμενος καὶ προαιρούμενος ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν πρὸς τὸν βίον τὸν κατ' ἀρετὴν.]. »

Rappelons que dans le premier livre de la *Politique* Aristote affirme qu'une manière de vie est action [ὁ δὲ βίος πρᾶξις ἐστίν, *Pol.*, 1254a7] ; et si elle l'est, on peut soutenir qu'une vie conforme à la vertu consisterait en les actions selon la vertu ; pour le dire autrement, une vie pareille consisterait en les actions nobles. Selon la définition donnée ci-dessus, un citoyen dans un Etat idéal sera, alors, celui qui participe à la vie politique de la cité en vue des actions nobles provenant de la vertu.

Si cette interprétation est acceptable, il en suivra que, selon l'*Ethique à Eudème*, le citoyen d'un Etat idéal sera un « vrai » homme politique menant une vie proprement politique parce que la vie politique veut porter aux belles actions [τὰς πράξεις τὰς καλὰς], c'est-à-dire aux actions découlant de la vertu [εἰσὶν αἱ ἀπὸ τῆς ἀρετῆς] [1215a3]. Pour Aristote, un *vrai* homme politique est celui qui choisit les actions nobles pour elles-mêmes : « *[Parmi les gens] quelques-uns les [belles actions] choisiraient-ils non seulement en vue de la gloire mais quand bien même ils n'en devraient tirer aucun renom. Cependant la plupart des hommes politiques ne méritent sans doute pas cette appellation, car ils ne sont pas vraiment des politiques* [οὐ γὰρ εἰσὶ πολιτικοὶ κατὰ τὴν ἀλήθειαν] : *le politique est celui qui choisit les belles actions pour elles-mêmes* [ὁ μὲν γὰρ πολιτικὸς τῶν καλῶν ἐστὶ πράξεων προαιρετικὸς αὐτῶν χάριν] *alors que la plupart des hommes embrassent cette vie pour l'argent et le profit.* » [*Eth. Eud.*, 1216a22-26].

Si c'est le citoyen de la cité idéale qui est un vrai homme politique, on peut dire, selon la constatation d'Aristote d'après laquelle le citoyen de la cité idéale sera

un homme de bien [σπουδαῖος ἀνὴρ], qu'aux yeux d'Aristote un vrai homme politique, ce n'est qu'un homme de bien.

Or, on a montré que définir l'homme politique comme un « σπουδαῖος », cela revient à le définir en fonction de la fonction [ἔργον] de l'homme en tant que tel.

Qui est un homme de bien [σπουδαῖος]? On a vu que chez Aristote, pour tout ce qui a quelque fonction à accomplir, et en tout domaine, le « σπουδαῖος » se définit par la performance ou l'exercice *bien* [εὖ] de cette fonction. Par exemple, un joueur de flute est celui qui joue de flute ; et un joueur σπουδαῖος est celui qui en joue *bien*. La même fonction appartenant à une chose est aussi celui du « σπουδαῖος »; mais celui-ci se distingue en fonction de l'excellence de sa performance ou par la performance *bien* de la fonction. De même pour l'homme : l'homme de bien est celui qui performe bien la fonction propre d'homme qu'est l'activité [ἐνέργεια] de l'âme selon la raison [λόγος] [*Eth. Nic.*, 1098a7]. Pour Aristote, la fonction de l'homme réside dans la vie pratique de la partie rationnelle de l'âme [*Eth. Nic.*, 1098a4].

On a vu que la vertu humaine se définit, à son tour, par la performance « σπουδαῖος » ou bonne [εὖ] de cette fonction. Selon Aristote, l'excellence ou la vertu de l'homme n'est rien d'autre chose qu'une disposition par laquelle un homme devient bon et par laquelle aussi son œuvre propre est rendue bonne [*Eth. Nic.*, 1106a22].

Or il faut noter que cette définition de la fonction de l'homme comme l'activité de l'âme selon la raison laisse place aussi bien aux vertus éthiques qu'aux vertus dianoétiques.

Rappelons que lorsqu'il évalue la prétention de la multitude à la souveraineté dans la conduite de la vie politique de la cité, il apprécie deux mérites qu'il considère comme essentielles pour la bien exécution des fonctions politiques : l'aptitude à bien délibérer en ce qui regarde les cas particuliers [περὶ τῶν καθ' ἕκαστα] et l'aptitude à maîtriser ses passions [voir *Pol.*, 1286a24-35]. Ces deux aptitudes proviennent, en effet, des vertus éthiques (dans le cas de la maîtrise des passions) et des vertus dianoétiques (dans le cas de la délibération par rapport aux cas particuliers) parce que, d'après Aristote, l'objet principal des vertus éthiques, c'est les émotions et les actions répondant à ces émotions, alors que les vertus dianoétiques comme la prudence [φρόνησις] et l'intelligence [σύνεσις] ont pour l'objet principal les cas particuliers sur lesquelles on délibère. On sait que pour

Aristote ces deux sortes de vertu sont les traits pertinents d'un homme politique : pour que la justice (comprise comme vigilance vers l'intérêt général de la communauté) puisse être préservée, être capable de « dominer ses passions » [*Pol.*, 1309b13] a une importance particulière, tandis que la délibération par rapport aux cas particuliers est la fonction de l'intelligence politique [*Pol.*, 1291a29] et celle de la prudence (politique) [*Eth. Nic.*, 1141b23-30].

Ajoutons une dernière précision à ces précédentes : à coté de la loi qui est « une raison libre de désir » [*Pol.*, 1287a33], pour Aristote, le domaine propre à l'homme dans la vie politique de la cité, c'est le domaine des cas particuliers [*Pol.*, 1287a1-1287b35]. Ce qui explique l'importance qu'Aristote accorde aux vertus éthiques et dianoétiques dans la conduite de la vie politique.

Comme les actions de l'homme politique dans une cité idéale doivent être en conformité avec la vertu [κατ' ἀρετήν] et prudentes, elles doivent naître de l'exercice de ces vertus éthiques et dianoétiques. Or, dans la mesure où l'exercice de ces vertus correspond à l'exercice de la fonction de l'homme, il en résulte qu'un vrai homme politique est celui qui exerce *bien* la fonction de l'homme en tant que tel. Dans le domaine politique, exercer la vertu revient à l'exercice de la fonction de l'homme.

Quand au bonheur humain, la fin ultime de la communauté politique qu'est la cité, Aristote constate que l'accomplissement de cette fin dépend de la manifestation de la vertu, qui n'est qu'une disposition de l'âme, dans les actions provenant de la vertu, c'est-à-dire, dans les actions nobles. Pour le dire autrement, il dépend de l'exercice actif [ἐνεργεῖν] de la vertu. Selon lui, «*pour la vertu en activité, [être inactif] est une chose impossible, car celui dont l'activité est conforme à la vertu agira nécessairement et agira bien* [τὴν δ' ἐνεργεῖαν οὐχ οἷόν [ἐξηρηγηκότι] τε: πράξει γὰρ ἐξ ἀνάγκης, καὶ εὖ πράξει]» [*Eth. Nic.*, 1099a2-3]. C'est pourquoi, en 1325a33 de la *Politique*, il affirme que « le bonheur est action [ ἡ γὰρ εὐδαιμονία πράξις ἐστίν]» En effet, dire que le bonheur consiste en les actions revient à dire qu'il consiste en la révélation de cette disposition qu'est la vertu dans activité [ἐνέργεια] [*Eth. Nic.*, 1098a34] ; et c'est pourquoi Aristote affirme d'ailleurs qu'il classifie le bonheur comme « une certaine activité [ἐνέργειάν τινα] » [*Eth. Nic.*, 1176b1].

Or on a montré que selon Aristote le bonheur est au nombre des activités qui ne visent rien au-delà d'eux-mêmes. Dans le cas de ce genre d'activité, l'exercice de l'activité ne vise aucun œuvre [ἔργον] distinct de l'activité [ἐνέργεια]; ou autrement

dit, l'œuvre propre de ces activités n'est que leurs propres exercices. Il ensuit que les actions nobles sur lesquelles le vrai homme politique porte ne sont que les activités manifestant la fonction [ἔργον] (ou l'œuvre) de l'homme dans leurs simples états d'activité [ἐνέργεια]. Ce qui est visé dans les actions de l'homme politique, ce n'est que l'exercice actif et vertueux de la fonction de l'homme.

## BIBLIOGRAPHIE

### A- ŒUVRES CITES OU CONSULTES D'ARISTOTE

- De l'âme*, trad. par J. Tricot, Paris : J. Vrin, 1995.  
*La Politique*, trad. par J. Tricot, Paris : J. Vrin, 1995.  
*L'Éthique à Eudème*, trad. par Vianney Décarie, Paris. J. Vrin, 1997.  
*L'Éthique à Nicomaque*, trad. par J. Tricot, Paris : J. Vrin, 1994.  
*Métaphysique, Tome I- Tome II*, trad par J. Tricot, Paris : J. Vrin, 1974.  
*Organon : Catégories, De l'interprétation*, trad. par J. Tricot, Paris. J Vrin, 1997.  
*Organon : les topiques*, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris. J. Vrin, 1997.  
*Rhétorique*, trad. par Jean Voilquin, Paris : Garnier frères, 1944.

### B- ARTICLES CITES OU CONSULTES

- Alfonso GOMEZ-LOBO, « The Ergon Inference », *Phronesis*, 34, 1989, p. 170-184 .
- Antoine LEANDRI, « L'aporie de la souveraineté », in *Aristote Politique. Etudes Sur la Politique d'Aristote*, Paris: PUF, 1993, p. 315-329.
- A. W. H. ADKINS, "The connection between Aristotle's Ethics and Politics", *Political Theory*, Vol. 12, No. 1 (Feb., 1984), 29-49.
- Deborah ACHTENBERG, « The role of the *ergon* argument in Aristotle's Nicomachean Ethics », *Ancient Philosophy*, IX, 1989, p. 37-47.
- Eric BROWN, "Aristotle on the Choice of Lives: Two concepts of Self-Sufficiency", in *Quel choix de vie? Études sur les rapports entre theôria et praxis chez Aristote*, ed. Pierre Destrée (Louvain: Peeters, forthcoming).
- Gilbert Romeyer DHERBEY, « Éthique et effectivité chez Aristote », in *L'excellence de la vie*, p. 1-13.
- Gwenaëlle AUBRY, « *Dunamis* et *energeia* dans l'éthique aristotélicienne : l'éthique du démonique », in *L'excellence de la vie. Sur l'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote*, Paris : J. Vrin, 2002, p. 75-94 .
- Jean-Baptiste GOURINAT, "Délibération et choix dans l'éthique aristotélicienne", in *L'excellence de la vie. Sur l'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote*, Paris : J. Vrin, 2002, p. 95-124.
- Jean-Louis LABARRIÈRE, « Zoon Politikon et Zoa Politika : D'une prétendue métaphore chez Aristote », *Revue épokhé* 6, *L'animal Politique*, ed. Miguel Abensour & Etienne Tassin, Grenoble : Jérôme Million, 1996, p.g. 11-33.

Jennifer WHITING, « Aristotle's function argument : a defense », *Ancient Philosophy*, VIII, 1988, p. 33-48.

Michel NARCY, « Aristote devant les objections de Socrate à la démocratie (*Politique* III, 4 et 11) », in *Aristote Politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, Paris: PUF, 1993, p. 265-288.

Pierre DESTRÉE, « Comment démontrer le propre de l'homme ? Pour une lecture 'dialectique' de *EN*, I, 6 » in *L'excellence de la vie*, p. 39-61 .

Pierre-Marie MOREL, « Action humaine et action naturelle chez Aristote », *Philosophie. Aristote. Ontologie de l'action et savoir pratique*. Numéro 73, mars 2002, p. 36-57.

### **C- LES AUTRES ŒUVRES CONSULTES ET CITES**

A. H. M. JONES, *Athenian Democracy*, Oxford: Blackwell, 1960.

Francis Wolff, *Aristote et la politique*, Paris: PUF, 1991.

Pierre AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris: PUF, 1963