

L'Amitié selon ARISTOTE

-ETHIQUE ET POLITIQUE-

Marcel LAMY

Un animal politique

La philia en réseau

Introduction

L'AMITIE DANS LES ETHIQUES

- A . L'AMITIE COMME L'ETRE ,SE DIT EN PLUSIEURS SENS
- B . LES AMITIES ENTRE INEGAUX
- C . L'AMITIE ENTRE HOMMES VERTUEUX
 - I . L'amitié avec soi même . Les deux égoïsmes
 - II . Alter ego .
- D . L'HOMME AUTARCIQUE A BESOIN D'UN AMI
 - I . Examen et solution dialectiques
 - II . Solution « physique » par la cause

L'AMITIE DANS LA POLITIQUE

- A . L'AMITIE POLITIQUE CHEZ PLATON ET ARISTOTE
- B . LE POUVOIR POLITIQUE
 - I . Délibérer ensemble
 - II . Le pouvoir des lois.
- C . LES CONFLITS ET LEUR SOLUTION
 - I . Riches et pauvres
 - II . Les trois formes du "juste milieu"
 - 1. La constitution moyenne
 - 2. Le juste mélange
 - 3. L'acceptable et la mesure.
- D .LA VERTU ET LA NECESSITE :LES EXCLUS DE LA CITE
 - I . Les esclaves
 - II .Les travailleurs libres.

Pour une brève présentation de l'*Ethique* et de la *Politique* d'Aristote, j'ai cherché une notion qui permette de les saisir ensemble et de les éclairer l'une par l'autre .Il m'a semblé que c'était le cas de l'amitié.

Nous partirons de deux thèses communes à l'*Ethique* et à la *Politique* :

- 1) l'homme est un animal politique
- 2) l'amitié est le lien de toute communauté humaine.

Au début de l'*Histoire des animaux* (I,1, 487 b-488-a) , Aristote propose un classement dichotomique des animaux selon leurs manières de vivre et d'agir .Certains sont solitaires (*monadika*,) ,d'autres vivent en troupes (*agelaia*).L'homme appartient à ces deux classes à la fois .Sont politiques ceux qui , vivant en troupes , sont capables d'agir tous ensemble dans un but unique .Parmi ceux ci , les uns sont soumis à un chef , comme les grues et les abeilles , les autres sont *anarcha* , sans chef.

Selon la *Politique* (I , 2, 1353 a) , l'homme est encore plus « politique » que les abeilles, car, seul des animaux , il possède le langage (*logos*).Les autres animaux communiquent douleur et plaisir par la voix (*phônè*). Mais la nature qui ne fait rien en vain , a donné à l'homme le langage pour exprimer l'utile et le nuisible et , par suite , une perception consciente (*aisthèsis*) du juste et de l'injuste , du bien et du mal , bases de l'éthique comme de la politique .La première traite des mœurs (*èthè*), la seconde des constitutions (*politeiai*) toutes deux ayant la même fin , le bien propre à l'homme et qui se suffit à soi comme fin ultime de toutes les actions. « Or , par ce qui se suffit à soi même , nous entendons non pas ce qui suffit à un homme vivant en solitaire , mais aussi à ses parents , ses enfants , sa femme , ses amis et ses concitoyens en

général , puisque l'homme est par nature un être politique « (E.N, I,5,1097 b).

Aristote reconnaît toutefois que certains hommes font exception et sont « *apolis* ». (*Pol. I, 2,1353 a*). Les uns sont des êtres dégradés , des bêtes avides de guerre et insociables .Les autres sont des solitaires tellement supérieurs par leur vertu qu'ils se suffisent à eux- mêmes comme des dieux parmi les hommes . Aristote ne croit guère aux privilèges de l'homme divin : l'homme autarcique ne saurait vivre solitaire et se passer d'amis (*E.N,IX, 9*) et l'homme royal ne saurait gouverner seul sans lois .(*Pol. III, 15-16*)

« L'amitié semble former le lien des cités et les législateurs semblent y attacher plus de prix qu'à la justice elle-même « . (*E.N ,VIII ,1, 1155a*) Dans la cite grecque , chacun est placé dans tout un réseau d' »amitiés « .

En effet, « *philia* « , que nous traduisons par « amitié « , désigne des « appartenances » : à une famille ou maisonnée (*oikos*), à des collectivités statutaires (*phratryes*)ou formées librement pour s'entraider , se distraire étudier ensemble , et enfin , par excellence , à la communauté politique dotée d'une constitution , la cité.

« L'homme est un animal non seulement politique mais économique « .(*E.E.VII , 10,1242 a*) La famille est une amitié. Outre les parents par le sang et par alliance , l'*oikos* s'étend à une clientèle,plus ou moins nombreuse selon le rang du chef de famille, et aux serviteurs .Elle est un réseau de pouvoirs , de statuts , de droits et d'obligations qu'étudie Aristote en *E.N.VIII,12* et où il cherche le modèle des constitutions politiques. Le chef de famille exerce un pouvoir royal sur ses enfants , aristocratique sur son épouse et despotique sur ses esclaves. A chaque forme de pouvoir correspond une » amitié «(*E.N.VIII,13*) : amitié de supériorité et de bienfaisance pour le roi , amitié vertueuse entre époux , camaraderie entre frères. Il n'y a pas d'amitié entre le maître et l'esclave considéré comme outil animé , encore qu'elle soit possible si on le considère simplement comme homme. Aristote tient toutes ces relations de pouvoir pour naturelles(*Pol. I, 13*), l'erreur étant de les confondre , soit en les ramenant à un pouvoir –science comme Socrate , soit en les absorbant dans le despotisme comme les barbares .Toutefois , au moins dans la Grèce archaïque , ces « amitiés « désignent des attitudes obligatoires sanctionnées par des interdits. Aristote (*Poétique , XIV , 1453 b,14-31*) montre que le pathos tragique-terreur et pitié- naît de l'irruption de la violence dans les « alliances » : frère contre frère , fils contre père , mère contre fils ou fils contre mère. Dans la tragédie de Sophocle , Œdipe « accomplit l'acte effrayant sans savoir qui en est la victime et ce n'est qu'ensuite qu'il reconnaît la *philia* ».L'amitié est ici une relation objective qu'on n'a pas choisie librement et qu'on ne saurait rompre. Ceux qui lui font violence , même involontairement, sont précipités dans le malheur.

Occupent une place intermédiaire , les phratryes qui regroupent des familles pour des sacrifices et des repas rituels. A Sparte , des repas en commun rassemblent tous les citoyens , riches et pauvres , institution que louent Platon et Aristote. Les jeunes forment des associations de camarades (hétaires). Les citoyens s'assemblent selon leurs goûts en amicales , en cercles littéraires ou philosophiques .La vie intellectuelle de la cité est faites de toutes ces amitiés fondées sur un choix libre.

La communauté par excellence est la communauté politique., la cité , qui intègre toutes les autres comme les parties d'un tout. Elle n'est pas seulement un fait de nature , elle repose sur un libre choix de vivre ensemble qui est la forme supérieure de l'amitié. (*Pol. III, 9, 1280 b-1281 a*) " La cite est la communauté de la vie heureuse" . Sa fin est une vie parfaite et autarcique , une vie noble faite de belles actions , non un simple « vivre ensemble « (*suzên*). Il ne faut pas confondre la fin de la vie et les « nécessités « de la vie .Ceux qui ont cherché l'origine de la cité dans le besoin de s'assembler pour se défendre ou échanger n'ont vu dans la cité qu'un moyen. La première cité de Platon en est l'exemple. « Un homme prend un autre homme avec lui en vue de tel besoin , puis un autre en vue de tel autre besoin et la multiplicité des besoins assemble en un même lieu plusieurs hommes qui s'associent pour s'entraider . »(*Rép. II ,369 bc*)

En insistant sur le libre choix de vivre ensemble en vue du bonheur , Aristote veut bien marquer la différence qui sépare la *philia* politique des liens d'appartenance involontaire à l'*oikos* et des buts limités que se fixent les associations. « La communauté politique n'a pas pour fin un avantage présent , mais ce qui est utile à la vie tout entière . » (*E.N .VIII, 11,1160 a*) C'est aussi le libre choix qui fait prévaloir dans la cité cette forme d'amitié qu'est la concorde . La concorde (*homonoia*) n'est pas une simple conformité d'opinion(*homodoxia*), mais un agir ensemble « quand les citoyens sont unanimes sur ce qui est avantageux,choisissent librement la même ligne de conduite et exécutent les décisions prises en commun . »(*E.N. IX , 6 1167 a*) Telle est l'amitié politique : elle fait la différence entre une cité et un vol de grues qui suivent leur chef.

A chaque forme de constitution correcte , royauté , aristocratie , démocratie , correspond une forme spécifique d'amitié entre gouvernants et gouvernés , à proportion de ce qu'ils ont en commun. C'est donc dans la démocratie où tous les citoyens commandent à tour de rôle sur un pied d'égalité que l'amitié a la plus grande place .(*E.N.VIII, 13*)

La contre épreuve , c'est la tyrannie où l'amitié est nulle ou faible car il n'y a rien de commun entre un

maître et ses esclaves. Le tyran s'emploie à détruire tout le réseau d'amitiés sur lequel repose la cité. Il subvertit les rapports de pouvoir qui structurent l'*oikos*, il supprime les repas en commun et les associations qui permettent aux citoyens de se connaître et d'avoir confiance les uns dans les autres, il place partout des espions, attise les rivalités. Une cité sans amitié n'est qu'un agrégat d'individus avilis et réduits à l'impuissance sous le regard d'un despote qui se défie même de ses amis. (*Pol.* V, 11).

L'AMITIE DANS LES ETHIQUES

Références :

- Ethique à Nicomaque* (E.N.), VIII-IX
- Ethique à Eudème* (E.E), VII
- Magna Moralia* (M.M), II , 11-17
- Rhétorique* (Rhétor) II , 4, 7 et 8

A . L'amitié comme l'être, se dit en plusieurs sens .

L'objet de l'éthique, ce sont les choses humaines (*ta anthrôpika*) et qui se rapportent aux mœurs (*ta êthè*) et aux passions (*ta pathè*). (*E.N. VIII, 2, 1155 b*) C'est le cas de l'amitié qui est une vertu, ou du moins, s'accompagne de vertu, et est ce qu'il y a de plus nécessaire pour vivre.

L'éthique laissera donc de côté les théories des physiciens présocratiques sur l'amitié cosmique entre éléments semblables ou contraires, mais aussi les amitiés involontaires liées à une « appartenance ». L'amitié par excellence repose sur le choix libre et réciproque de deux hommes égaux en vertu qui décident de passer leur vie ensemble. Aimer, c'est « être en acte » (*energein*). L'amitié se range parmi les activités « immanentes » qui se suffisent à elles-mêmes et ont leur fin en elles-mêmes et non hors d'elles-mêmes, dans leur propre exercice et non dans un bien qu'elles s'efforceraient d'atteindre. Qui aime sait qu'il aime et se réjouit d'aimer. « L'amitié en acte est un choix réciproque, accompagné de plaisir ... acte qui n'est pas extérieur, mais intérieur à celui qui aime. » (*E.E. VII, 2, 1237 a*)

Cette thèse se comprendra mieux si on l'oppose à celle de Platon, dans le *Lysis*, dialogue aporétique sur l'amitié et dans l'éloge d'Erôs que prononce Socrate dans *le Banquet*. « Le désir est la cause de l'amitié. Or, ce qui désire a le désir de ce qui lui manque. Donc, ce qui manque de quelque chose est ami de ce qui lui manque. » (*Lysis*, 221 d e) D'où cette conséquence : celui qui se suffit à soi et ne manque de rien n'a pas besoin d'ami. *Erôs*, *philia*, *épithumia* sont tenus pour équivalents en *Lysis* 221 e 4. Aristote lui-même, objectera-t-on, dit que Dieu, premier moteur, acte pur et par conséquent immobile, « meut toutes choses comme objet d'amour. » (*kinei hôs érômenon*, *Métaphysique XII, 7 1072 b 4-5*) Mais ce qui se meut comme porté par l'erôs, c'est l'être en puissance. Or aimer, c'est être en acte.

Mais à côté de l'amitié vertueuse, il en est d'autres, fondées sur l'utilité et sur le plaisir. Comme le dit Socrate (*Lysis* 217 a), le malade n'aime pas le médecin pour lui-même, mais à cause de sa maladie. Aristote traduit : il aime par essence son bien propre, la santé, et le médecin par accident. Il en est de même pour l'amitié fondée sur le plaisir : l'être aimé n'est pas aimé pour lui-même, « en tant qu'il est précisément celui qu'il est », mais pour le plaisir qu'il procure. C'est pourquoi de telles amitiés sont instables, se nouent et se dénouent au gré des intérêts et des goûts. L'amitié fondée sur l'utilité est la plus sujette aux litiges : elle exige l'égalité des avantages donnés et reçus et chacun croit avoir moins que son dû dans ces contrats mercantiles. (*E.N. VIII, 15 et IX, 1*).

Il y a donc trois espèces d'amitié ou plutôt, faute d'un genre commun, l'amitié, comme l'être, se dit en plusieurs sens, mais par référence à un sens premier et souverain (*prôtôs kai kuriôs*. *E.N. VII I, 5 1157 a 30*) : l'amitié entre hommes vertueux (*E.E VIII, 2, 1236 a 7-29*). En matière d'éthique, l'homme vertueux est mesure : l'amitié première est, par surcroît, plaisante et utile absolument (*haplôs*), les autres ne l'étant que par ressemblance. (*E.N. VIII, 5, 1157 a 30*)

B. Les amitiés entre inégaux .

L'amitié est-elle possible entre inégaux ? S'il s'agit de l'amitié première qui réclame l'égalité, la réciprocité (*antiphilêsis*) et le choix libre d'une personne pour elle-même, il semble que ce soit impossible. Souhaiter à son ami d'être un dieu, c'est souhaiter qu'il ne soit plus un ami. (*E.N. VIII, 9, 1159 a*) Il en est autrement de l'amitié fondée sur l'utilité : « le pauvre est l'ami du riche par nécessité, le faible du fort pour en obtenir du secours. » (*Lysis*, 215 d e) Mais elle ne saurait être réciproque. « Il serait ridicule de reprocher à la divinité de ne pas aimer en retour de la façon même dont elle est aimée ou, pour le gouverné, de faire des reproches au gouvernant, car c'est le propre du chef d'être aimé, non d'aimer ou d'être aimé d'une autre façon » (*E.E. VII, 3, 1238 b*). Mais de quelle façon ? Il convient de distinguer la justice et l'amitié. Selon la justice, l'égalité au sens premier est proportionnelle au mérite et l'égalité arithmétique est seconde.

Dans l'amitié, c'est l'inverse. Dans une amitié qui serait proportionnelle au mérite, l'inférieur recevrait peu, le supérieur beaucoup. Le seul moyen de rétablir l'égalité arithmétique est d'échanger honneurs contre bienfaits. C'est pourquoi ceux qui recherchent les honneurs souhaitent être aimés plutôt qu'aimer.

Pourtant, c'est dans une amitié de supériorité que va se révéler ce qui est le cœur même de toute amitié véritable : sa gratuité. « Aimer est un acte, être aimé un accident, car il est possible d'être aimé sans le savoir, mais non d'aimer sans le savoir. L'amitié, c'est aimer plutôt qu'être aimé. » (*E.E VII, 4, 1239 a*) Tout acte s'accompagne de conscience et, en tant qu'il se suffit à soi, de plaisir. « Aimer, c'est se réjouir, mais non pas être aimé. » (*E.E VII, 2, 1237 a*) La réciprocité peut être absente ou faible, dès lors qu'aimer, c'est créer l'objet même de l'amour : un autre soi-même séparé. La réciprocité peut être absente. Ce qui le montre bien, c'est la joie que les mères ressentent à aimer leurs enfants. Elles consentent même à s'en séparer pour les confier à une nourrice si cela est nécessaire à la santé de l'enfant. Elles renoncent à être aimées en retour s'il leur faut, comme Andromaque du poète Antiphon, accepter que leur enfant soit adopté par une autre et ignore à jamais qui est sa mère. (*E.N. VIII, 9, E.E VII, 4*).

Aristote s'attache à expliquer pourquoi les parents (les mères plus que les pères) et les bienfaiteurs aiment davantage leurs enfants ou leurs obligés qu'ils n'en sont aimés en retour. La raison en est qu'aimer et créer sont des actes, être aimé et être créé, des passivités. (*E.N.IX, 7*)

Les parents (*E.N.VIII, 14*) aiment leur enfant comme quelque chose d'eux-mêmes (*héautôn ti*), une création d'eux-mêmes (*poièma .M.M. II, 12, 1211 b 34-35*), alors que l'enfant les aime comme ceux dont il procède (*ap'ékeinôn ti*). Or, il y a une communauté plus étroite entre le principe qui engendre et l'être engendré qu'entre celui-ci et sa cause productrice. Ce qu'on a engendré, on le connaît comme sien et c'est pourquoi les parents aiment leurs enfants comme eux-mêmes, car les êtres qui procèdent d'eux sont comme d'autres eux-mêmes du fait qu'ils sont séparés (*hétéroi autoi tô kekhôrithai*). Telle est la genèse de l'alter ego.

Il en est de même des bienfaiteurs (*E.N.IX, 7*) et des artistes. Les premiers aiment leurs obligés plus qu'ils n'en sont aimés, les seconds aiment leurs œuvres comme si elles étaient leurs enfants, davantage que leurs œuvres ne les aimeraient si, telle la Galatée de Pygmalion, elles venaient à s'animer. Aristote en recherche la cause dans la nature même des choses. Chacun aime l'existence (*to einai*). Exister, c'est être en acte, vivre et agir. Or, l'œuvre est le producteur en acte et c'est parce qu'il aime l'existence que le producteur aime son œuvre. Dans le processus de la production, le producteur s'actualise dans l'œuvre qui surgit de son effort créateur. Son œuvre est comme son enfant : un autre lui-même. C'est aussi pourquoi il l'aime à raison même de l'effort qu'elle lui a coûté. « Si la mère a pour son enfant un amour plus grand que celui du père, c'est qu'elle a peiné davantage pour le mettre au monde. » L'enfant aime moins : naître ne lui a rien coûté.

Dans les amitiés entre inégaux, l'aimé n'aime pas en retour, ou peu, ou d'une autre façon, mais pour deux raisons opposées. « Celui qui aime les honneurs (*philotimos*) a plaisir à être aimé plutôt qu'à aimer. Celui qui aime le plaisir d'aimer plutôt que d'être aimé est affectueux (*philêtikos E.E VII, 4, 1239 a 27*). Dans l'ordre de l'éros, ce qui est divin, c'est d'être aimé, non d'aimer. A l'opposé, l'amour de la mère pour son enfant, du bienfaiteur et de l'artiste pour leur « *poièma* » s'accompagne de conscience et de joie. Comme acte, il est pure gratuité. Pour le désigner, Aristote emploie en IX, 7 le verbe *agapaô* : chérir comme son enfant, ou même *hyperagapaô* (*1168 a 1*).

C . L'amitié première entre hommes vertueux

Il n'en reste pas moins que l'amitié première est l'objet principal de son enquête.

- L'amitié première est celle de deux hommes semblables en vertu, car les actions d'un homme vertueux sont identiques (*autai*) ou semblables (*homoiai*) à celles d'un autre homme vertueux. (*E.N.VIII,4,1156 b*)

- Elle est réciproque : chacun des deux amis, en même temps, aime son propre bien et rend exactement à l'autre ce qu'il en reçoit : l'amitié réalise l'égalité parfaite, au sens arithmétique. (*E.N.VIII, 7, 1157 b*)

- Elle exige de vivre ensemble (*suzên*) en formant une communauté durable. « Il n'y a pas d'ami sans épreuve ni d'ami d'un seul jour, il faut du temps. » (*E.E.VII, 2, 1238 a*) Il en est comme de la vertu, produit de l'habitude, qui exige elle-aussi de l'expérience et du temps.

Aristote se propose d'établir une double thèse au sujet de l'amitié première (*E.N.IX, 4 et 8*)

1- Les sentiments amicaux (*ta philika*) se rencontrent par excellence dans l'amitié de l'homme vertueux à l'égard de lui-même (*pros héauton*)

2- A partir de cette relation à soi, les sentiments amicaux s'étendent à la relation avec les amis (*pros tous philous*).

I . L'amitié avec soi-même. Les deux égoïsmes.

Quels sont ces sentiments qui définissent l'amitié ou plutôt ces marques auxquelles on la reconnaît ? (*Rhetor .II, 4,1232 a*).

- Souhaiter et faire du bien à quelqu'un pour lui même
 - lui souhaiter d'exister et de vivre , par amour pour lui , comme le font les mères et non comme les esclaves qui souhaitent la santé à leur maître , de peur que la maladie n'aigrisse son caractère
 - Passer sa vie avec lui en partageant ses goûts.
 - Souffrir avec lui , se réjouir avec lui , comme le font les mères.(*E.N. 1166 a*)

On notera que le paradigme de l'amour maternel apparaît deux fois .Quant à la préposition *sun* , Aristote s'en sert pour former tous les composés : faire ensemble de la philosophie , de la gymnastique , des parties de chasse ou de jeu de dés, des banquets , des fêtes , énumération inépuisable de toutes les variantes de la vie en communauté – *koinônia*- entre égaux.

La première thèse est que l'amitié de l'homme vertueux avec lui même est le modèle même de l'amitié et en présente toutes les marques au plus haut degré. (*E.N.IX, 4*) Mais peut on être ami de soi même ? Si aimer et être aimé s'opposent comme activité et passivité , comment un seul et même sujet peut il en même temps se donner et recevoir les mêmes marques d'amitié ? On sait que Platon avait posé et résolu cette aporie. (*Républ.IV, 436 b sqq*) Si aimer et être aimé exigent deux sujets distincts , il suffit que chaque homme soit double , formé d'une partie irrationnelle et d'une partie rationnelle. Il n'y a donc pas à proprement parler d'amitié entre un homme et lui même , mais entre deux parties de lui-même dont l'une , la raison ou l'intellect , est par excellence son être même .C'est par elle que l'homme se distingue des autres animaux qui ne sont que désir irrationnel et de l'enfant avant l'âge de raison. « Le cheval n'est pas en désaccord avec lui même , il n'est donc pas un ami pour lui même » .(*E.E.VII, 6, 1240 b 31*) Seul l'homme peut être en accord ou en désaccord avec lui même , ami ou ennemi de lui même. Etre ami de soi même , c'est agir par amour de la raison, puisqu'elle est notre être même.

Ceci posé, il est aisé de montrer que toutes les marques de l'amitié parfaite se rencontrent dans la relation de l'homme vertueux avec soi. A l'opposé , l'homme déréglé et le méchant sont en perpétuel conflit avec eux-mêmes, se fuient eux-mêmes. Au terme , par haine de soi , un homme peut vouloir se détruire.

Il reste à écarter une objection : la thèse ne fait-elle pas de l'homme vertueux un parfait égoïste ? Aristote formule l'aporie : que faut-il aimer avant tout , soi-même ou quelqu'un d'autre ? La solution consiste à exposer les arguments de part et d'autre , à déterminer leur part de vérité , puis à conclure .(*E.N. IX ,8*)

D'un côté , on blâme l'égoïsme – la *philautia*-. Le méchant n'agit que dans son propre intérêt , alors que l'homme de bien agit noblement et fait passer l'intérêt de son ami avant le sien propre.

D'un autre côté , on pense que chacun est à lui même son meilleur ami et doit s'aimer lui-même par dessus tout

Le différend provient de ce qu'on désigne du même nom d'égoïsme deux choses opposées. On a raison de blâmer celui qui , obéissant à la partie irrationnelle de lui-même , s'attribue la plus large part des biens et des plaisirs du corps . Mais celui qui se complaît dans l'intellect , dans cette partie qui est véritablement lui-même, est à la fois parfait égoïste et parfait ami. Qui se sacrifie pour son ami a choisi la meilleure part , la conduite la plus noble. Il n'y a donc pas lieu d'opposer égoïsme et altruisme , il y a seulement un égoïsme vil et un égoïsme noble qui n'ont en commun que le nom, par une homonymie cachée.

Conclusion : c'est un devoir pour l'homme vertueux de s'aimer lui-même.

II . Alter ego

Nous sommes maintenant à même de comprendre la seconde thèse dont Aristote propose deux formulations de portée différente :

1 . « Les marques d'amitié (*ta philika*) à l'égard des amis (*pros philous*) semblent provenir (*ek*) de celles qu'on ressent à l'égard de soi-même (*pros héauton*) ». (*E.N.IX.,4,1166 a*) « C'est en partant de soi-même (*ap'autou*) que toutes les marques d'amitié s'étendent aussi à l'égard des autres. » (*E.N.IX, 8,1168 b*) Il n'y a pas transfert , car l'amitié avec soi-même reste l'amitié par excellence . Les marques d'amitié qui ont le moi pour objet premier s'étendent à un autre objet par une sorte de procession (*ek*) ou de génération (*apo*).En effet , ces mêmes prépositions servent à expliquer l'amour des parents (et principalement des mères) pour leurs enfants.(*E.N.VIII, 14, 1161 b*). Mais alors que cet amour implique la supériorité de la cause productrice sur le produit (*poièma*) en qui elle reconnaît son acte , l'amitié entre hommes vertueux est parfaite égalité. Il n'y a pas création d'un être , c'est naturellement que les marques d'amitié s'étendent du semblable au semblable ou , si l'on préfère , que l'altérité interne nécessaire à l'amitié pour soi-même se prolonge en altérité externe entre deux amis à la fois distincts et semblables

2 . « L'homme de bien est à l'égard de son ami (*pros ton philon*) comme il est à l'égard de lui –même, car un ami est un autre soi-même . « (*allos* ou *hétéros autos* . *E.N.IX , 4, 1166 a et IX , 9, 1170 b*) Il s'agit cette fois d'une similitude (*hosper*), sans identité , entre deux relations (*pros*) dont l'une sert de modèle à l'autre. Or soi-même (*autos*) se dit au singulier . On ne choisit donc pas simplement un ami pour lui-même et non pour autre chose –utilité ou plaisir- mais surtout pour lui-même dans sa singularité . « On ne peut être un ami pour plusieurs personnes dans l'amitié parfaite , pas plus qu'on ne peut être amoureux passionné de plusieurs en même temps. »(*E.N.VIII, 7, 1158 a*) Les amitiés légendaires sont des couples inséparables :

Achille et Patrocle, Oreste et Pylade , Hercule et Philoctète. « Voici un autre Hercule » (*M.M. II, 15,1213 a*) Une telle amitié s'étend à la vie entière : penser et agir ensemble , « ne faire qu'une seule âme » .

C'est ici qu'il convient de rappeler que les parents aiment leurs enfants « comme d'autres eux-mêmes, autres du fait qu'ils sont séparés (*tô kekhôrithai .E.N.VIII, 14, 1161 b 28*) . « Un ami est un soi-même séparé » (*E.E.VII, 12,1245 a 35*). Cette séparation est la condition de possibilité de toute amitié véritable : elle préserve l'altérité de l'autre et sa pleine liberté dans le choix réciproque de vivre ensemble sans souhaiter se fondre l'un dans l'autre.

Dans *le Banquet* , le poète Aristophane veut dévoiler par un mythe la nature cachée de l'érôs et son souhait le plus profond . A l'origine , l'être humain était un , avant d'être séparé (*chôrizesthai :Banquet ,192, c 2*) sectionné en deux moitiés qui , depuis lors , cherchent à se réunir . » C'est depuis ce temps lointain qu'au cœur des hommes est implanté l'amour qui tend de deux à ne faire qu'un seul , rassemblant ainsi notre nature première » (*Le Banquet , 191, c-d*) Erôs n'est qu'un autre nom de la nostalgie de l'Un :guérir la blessure de la séparation .Mais , dit Aristote dans la *Politique* (*II, 5, 1263 b*) , » c'est comme si d'une symphonie on voulait faire un unisson . » L'unité absolue supprime l'amitié qui est communauté , unité de deux singularités . C'est l'irréductible altérité qui rend possible le « vivre ensemble » de deux libertés et en fait une « *sumphônia* »chaleureuse.

D- L'homme autarcique a besoin d'un ami.

Avoir besoin d'amis , cela va de soi pour les amitiés fondées sur l'utilité : le besoin vient de ce qu'on ne se suffit pas à soi. Mais qu'en est il de l'homme qui se suffit à soi , de l'homme parfaitement heureux ? La réponse met en jeu la nature même de l'amitié première : est elle un besoin qui n'apparaît dans toute sa pureté , sa radicalité , que lorsque tous les autres besoins sont satisfaits ? (*E.N.IX, 9 ;E.E. VII, 12 ; M.M II, 15*)

L'Ethique à Nicomaque (*IX, 9*) offre un exemple canonique de la méthode aristotélicienne en éthique. La méthode dialectique , exposée dans *les Topiques* (*I, 11*) sert à examiner une question qui fait l'objet d'opinions contraires de force apparemment égale. L'enquête consiste à exposer l'aporie , puis à la résoudre en proposant une solution argumentée . La question débattue est : l'homme heureux qui se suffit à soi a-t-il ou non besoin d'amis ?

La méthode scientifique s'appuie directement sur la nature des choses mêmes. Elle consiste à rechercher la cause , le « *dioti* » , c'est à dire le moyen terme qui explique pourquoi , dans la conclusion ,le prédicat appartient au sujet. Un ami vertueux est-il naturellement désirable pour l'homme vertueux ?

I . Examen et solution dialectiques :

La thèse , proposition paradoxale , est extraite du *Lysis* (*215 a b*) de Platon , où elle est discutée et rejetée par Socrate . « Le bon , en tant que bon , ne se suffit-il pas à lui-même ? Or , celui qui se suffit à lui-même n'a besoin de rien et ne saurait recevoir du dehors aucune satisfaction. On ne saurait aimer ce qui ne donne aucune satisfaction. Donc , chacun d'eux se suffit à soi , fût-il isolé . »

Cette thèse est étrange , absurde au regard de l'opinion , pour trois raisons : avoir des amis passe pour un grand bien , l'homme heureux a besoin d'amis pour répandre sur eux ses bienfaits , l'homme est par nature un être politique , non un solitaire.

Après l'exposé des opinions opposées commence l'examen , qui fait la part du vrai et du faux.

1. La thèse n'est vraie que pour l'amitié fondée sur l'intérêt et le plaisir.
2. Comme thèse générale , sa fausseté ressort de deux arguments :
 - Le bonheur n'est pas un acquis mais une activité (*energéia*) .Pour l'homme de bien , son activité est plaisante par elle-même , car elle est vertueuse et elle est la sienne . Or , nous pouvons contempler les autres mieux que nous-mêmes et leurs actions mieux que les nôtres . Les actions d'un ami vertueux étant semblables aux nôtres et plaisantes pour les mêmes raisons , nous les contemplons mieux. Donc , nous avons besoin d'un ami,

- Il est difficile à un solitaire d'être continuellement en acte par ses propres forces. Ce sera plus facile en compagnie d'un ami et en rapport avec lui .

Dans *l'Ethique à Eudème* (*VII, 12*) et la *Grande Morale* (*M.M. II, 15*), la thèse discutée confond autarcie humaine et autarcie divine. « Dieu n'a pas besoin d'ami et cela vaut aussi pour l'homme qui lui ressemble . » (*E.E.1245 b 15*) La solitude sied au sage. La *Grande Morale* développe l'argument un peu différemment . Si Dieu possède tous les biens et est autarcique , à quoi s'emploie-t-il ? A contempler. Mais s'il contemple un objet différent de lui , cet objet doit être meilleur que lui , ce qui est absurde . Donc , il se contemple lui-même . De même, l'occupation du sage sera de se connaître lui-même en se contemplant (*M.M.1212 b 38, sqq.*).

Aristote avance deux objections :

1. Toute activité humaine , vivre , agir , sentir , connaître , s'accompagne de conscience .Mais on ne se perçoit soi-même qu'en percevant une couleur , on ne se connaît soi-même qu'en connaissant quelque chose d'autre que soi. On ne peut séparer la connaissance de soi humaine de sa référence à un objet différent d'elle. Elle n'est pas autosuffisante .(E.E.,1244,b 30)
2. Vouloir se connaître soi-même directement , c'est s'exposer aux illusions . « De même que , lorsque nous voulons contempler notre propre visage , nous nous regardons dans un miroir , de même , lorsque nous voulons nous connaître nous-mêmes , nous le faisons en nous regardant dans un ami . Car un ami est un autre soi-même ».(M.M.1213 a 20 sqq.)
3. Cette argumentation suppose que , pour l'homme autarcique , un seul besoin subsiste : se connaître soi-même. C'est par ce biais qu'apparaît le besoin d'un ami , s'il est vrai qu'on ne peut se contempler que dans un alter ego , à la fois autre , donc connaissable , et semblable , à notre image. Mais cette médiation de soi à soi n'est pas une véritable communauté.

II . Solution « physique » par la cause .

La thèse à prouver : » un homme heureux a besoin d'amis » concerne l'amitié première , entre hommes vertueux .Quand tous les besoins sont satisfaits et qu'on ne manque de rien, c'est alors que surgit dans sa radicalité le besoin d'un ami pour former avec lui une communauté vertueuse.

Aimer , c'est » souhaiter « l'existence (*einai*) et la vie de son ami pour lui-même .Or , l'objet du souhait (*boulêsis*) , c'est le bien réel , tel qu'il apparaît à l'homme vertueux qui est ici mesure.(E.N.III, 6). Il faut donc que l'existence d'un ami soit un bien réel , digne d'être choisi (*airetos*, qu'il est périlleux de traduire par « désirable ») .

La preuve est un enchaînement de syllogismes qui comporte un »moyen « central , un pivot indiquant la cause souveraine .On notera une progression : puissance , acte, conscience , plaisir. Tout acte , en tant qu'acte , s'accompagne de la conscience d'agir . Si l'activité est parfaite et se poursuit sans entraves , le plaisir vient la couronner comme par surcroît . (E.N.X, 4) Je n'indiquerai que les principales articulations :

La vie humaine est puissance de sentir et de penser . Toute puissance renvoie à l'acte :vivre , au sens propre , c'est sentir et penser en acte . Tout acte en tant qu'acte est déterminé et , à ce titre , est un bien et , pour l'homme vertueux , un bien réel. Pour lui , la vie est au plus haut degré digne d'être choisie.

Or , il n'y a pas d'activité , sentir , penser et donc vivre , sans conscience de cette activité . Avoir conscience qu'on vit est plaisir par soi , car c'est avoir conscience de posséder un bien. Pour l'homme vertueux qui possède un bien réel , cette conscience est joie.

Or , et voici le pivot , l'homme vertueux est à l'égard de son ami comme il est à l'égard de lui-même, car son ami est un autre lui-même.

Si l'existence de l'homme vertueux est pour lui digne d'être choisie , l'existence de son ami l'est autant ou à peu près. Ce qui rend son existence digne d'être choisie , c'est la conscience qu'il a d'être bon et cette conscience même est plaisir .Il doit donc partager aussi la conscience que son ami a de sa propre existence (*sunaisthanesthai* : être en communauté de conscience) et , pour cela , vivre avec lui (*suzên*)dans une communauté d'entretiens et de pensée , comme il sied à des hommes .

Conclusion : l'existence d'un ami fait partie des choses dignes d'être choisies et dont on manque lorsqu'on ne les possède pas. Donc, un homme heureux a besoin d'un ami vertueux . "Vivre ensemble comme il sied à des hommes et non comme des bestiaux qui paissent en un même lieu". Ce qui nous mène à la *Politique* .

L'AMITIE DANS LA POLITIQUE

A . L'amitié politique chez Platon et Aristote.

Au début du Livre II de *la Politique*, Aristote , selon son habitude, commence par examiner ce que d'autres ont écrit avant lui sur la question et d'abord , Platon dans *la République* . La cité est une communauté , une *koînônia* , liée par l'amitié. Mais faut-il en conclure , comme Platon , que « le plus grand bien pour la cité est ce qui l'unit et la rend une « ?(*Rép.V, 462 ab*) Pour devenir un , de multiple qu'on était , il faut ôter tout ce qui divise et sépare . Or , ce qui divise , c'est l'*idiôsis* (462b de *idion* , ce qu'on possède en propre).Du proverbe « Entre amis , tout est commun »(*panti koina ta philôn* 449 c) , Platon déduit que , parmi les gardiens de la Cité, chacun doit dire en même temps , du même objet et sous le même rapport : « ceci est à moi, ceci n'est pas à moi », qu'il s'agisse des femmes , des enfants , des biens , des plaisirs et des peines. « Ils n'ont rien en propre que leur corps , tout le reste leur est commun . »(464 d) Ainsi , l'Etat le mieux gouverné sera celui qui se rapproche le plus d'un unique individu .(462 cd)

La critique d'Aristote s'appuie sur sa théorie de l'amitié.

- 1 . Le « communisme platonicien » semble inspiré par la « philanthropie » :il en résulte en apparence une

merveilleuse amitié de tous envers tous .Mais la communauté des femmes et des enfants ne dilue-t-elle pas cette amitié ? Chaque enfant donnera le nom de père à chaque homme d'une même classe d'âge et lui témoignera , par sa conduite ,le même respect et la même soumission qu'on doit à un père (*Rép.V, 463 c-e*).Il en sera de même pour chaque « père » à l'égard de chaque « fils ».Aristote n'en croit rien. Posséder quelque chose en propre , loin de séparer , est la condition de l'amitié qui unit. L'amitié première , celle de chaque homme avec lui-même, s'étend à *l'alter ego*. Le père aime son fils comme cet être singulier qui procède de lui, un lui-même séparé . L'amour de soi n'est pas l'égoïsme qui divise , mais l'origine de toutes nos affections. « Les deux sources principales de la sollicitude et de l'amitié sont ce qu'on possède en propre (*to idion*) et ce qu'on hérite comme son enfant (*to agapèton*) ».(*1262 b*) Qui plus est , Platon fait disparaître les « amitiés » fondées sur la parenté , les alliances , les appartenances , tout le tissu de la communauté politique. « Mieux vaut être le cousin de quelqu'un que son fils à la mode platonicienne ».(*1262 a*)

2 . Il en est de même de la propriété . On prend peu de soin de ce qui appartient à tous et tout mettre en commun suscite bien des litiges . Mieux vaut distinguer propriété (*ktèsis*) et usage (*chrèsis*).Selon la véritable amitié , le proverbe « entre amis tout est commun »exige seulement que chacun , tout en conservant la pleine propriété de ses biens , mette certains d'entre eux au service de ses amis et jouisse des autres en commun avec eux. Ainsi est préservée la vertu de libéralité et le plaisir de secourir ses amis .(*1263a b*).Au nom de sa théorie de l'amitié , Aristote peut donner un statut et un droit au « privé » , non au sens de l'individualisme possessif , mais comme condition de possibilité de la *philia* , lien de la communauté politique.

3 . L'erreur de Platon , d'après Aristote, est de vouloir unifier à l'excès la cité en supprimant tout ce qui sépare les individus pour aboutir à une union de fusion, comme celle que souhaitent les amants dans le discours d'Aristophane.(*1262 b*) C'est méconnaître que l'amitié se fonde sur une irréductible altérité. La cité est formée de parties spécifiquement distinctes : gouvernants et gouvernés , riches et pauvres, ce qui explique la diversité des constitutions . Tout ce qui est nécessaire à l'existence matérielle de la cité, par exemple les travailleurs manuels ,n'est pas pour autant partie de la cité.(*VII, 8*) Par contre , sont par excellence parties de la cité la classe qui combat , celle qui délibère et celle qui juge (*VII, 9,1329 a*). On objectera que Platon compose sa cité de trois classes distinctes : gouvernants, gardiens , laboureurs et artisans et que son « communisme » ne s'applique qu'aux gardiens . Toutefois , la règle d'unité s'applique à tous : « un seul homme à une seule tâche, afin que chacun reste un et que la cité tout entière reste une . » (*Rép. IV, 423 d*) L'unité a sa source dans un principe métapolitique , l'Idée du Bien . C'est ce modèle que refuse Aristote : la cité est une unité de composition (*sunthésis*) et la forme de cette composition est la constitution . (*III, 3, 1276 b 1-13*) C'est une forme immanente , comme l'âme.

B . Le pouvoir politique

Aristote soutient que c'est par nature que la plupart des êtres commandent et obéissent . Le pouvoir se dit en plusieurs sens , irréductibles les uns aux autres : pouvoir despotique de l'homme libre sur l'esclave, domestique du mari sur la femme et du père sur les enfants , politique entre citoyens égaux . (*I, 13*) Dans une cité composée d'égaux , chaque citoyen commande et obéit à tour de rôle, selon un ordre (*taxis*) qui est une loi. C'est la constitution (*politèia*) qui fixe cet ordre pour les diverses magistratures (*archai*) et détermine quel est , dans chaque cité , le pouvoir souverain (*kurion*). (*III, 6,1278 b*)

Tous les habitants d'une cité ne sont pas citoyens : les femmes, les enfants , les étrangers et , bien sûr, les esclaves. Selon les constitutions , les artisans et les travailleurs manuels sont admis ou non , un cens plus ou moins élevé peut être exigé pour accéder aux fonctions politiques. Est citoyen au sens plein celui qui peut participer aux trois instances du pouvoir politique :

1. L'assemblée des citoyens est le souverain qui délibère et décide des affaires communes : guerre et paix , alliances , reddition des comptes des magistrats , et qui fait les lois.
2. Les tribunaux formés de citoyens jugent , délibèrent et décident selon les lois ou , à défaut, « selon leur appréciation la plus juste », en équité.
3. Les magistrats délibèrent sur des matières déterminées , avec pouvoir de décider et de donner des ordres , en tant que "gardiens et ministres des lois".

Le pouvoir politique appartient, pour l'essentiel , à des assemblées de citoyens qui délibèrent et décident tous ensemble ou à tour de rôle à des magistrats . Tantôt commandant , tantôt obéissant , le citoyen demeure sous l'autorité des lois , ce qui exclut le pouvoir d'un seul homme et , surtout , le pouvoir qui ne se soumet pas aux lois et gouverne par décrets .

A cette conception du pouvoir politique s'opposent deux thèses platoniciennes :

1 . Gouverner est une science qui exige une formation longue et difficile , ce n'est pas l'affaire du premier venu. Dans une assemblée de citoyens ignorants , le pouvoir appartient à ceux qui , comme l'orateur Gorgias , possèdent le pouvoir de persuader et de paraître, sans connaître les choses mêmes, plus savants que ceux qui savent.

2 . Ce qui vaut le mieux , ce n'est pas de donner le pouvoir aux lois , mais à l'Homme royal doué de prudence .(*Pol.* 294 a) La loi écrite ne voit les choses qu'en gros et en général , elle ne saurait fournir , dans chaque cas individuel la règle précise qui convient , à la différence de l'Homme royal qui pose sa propre science comme loi. (297 a) La loi n'est qu'un pis-aller , une seconde ressource en l'absence de l'Homme royal.

Nous examinerons la réponse d'Aristote à ces deux arguments, particulièrement en *Pol.* III, 15-16 où sa critique de la monarchie vise surtout Platon .

I . Délibérer ensemble :

A la différence du personnage royal qui décide seul pour tous au nom de la science , la délibération est une procédure de décision collective essentielle au pouvoir politique . Aristote s'appuie sur Homère (*Illiade*, X, 224 sqq;) pour énoncer le « principe d'amitié » . « Quand deux vont de compagnie , si ce n'est l'un ,c'est l'autre qui voit l'avantage à saisir . S'il est vrai qu'on voit quand on est seul , on voit trop court et l'habileté est mince". Aristote commente : deux hommes bons sont meilleurs qu'un seul (*Polit.* III, 16, 1287 b), à deux , on est plus capable de penser et d'agir (*E.N.* VIII, 1,1155 a). La preuve en est que « nous nous faisons assister d'autres personnes pour délibérer sur les questions importantes , nous défiant de notre propre insuffisance à discerner ce qu'il faut faire. »(*E.N.*III, 5, 1112 b) Autre preuve , tirée cette fois d'un art que Platon jugeait exemplaire : « les médecins eux-mêmes, quand ils sont malades , appellent auprès d'eux d'autres médecins, dans l'idée qu'ils sont incapables de porter sur eux –mêmes un jugement vrai , parce qu'ils sont juges de leurs propres intérêts et influencés par leurs sentiments. (*Pol.*1287 a b) L'homme n'est pas fait pour être solitaire : la préposition *sun* sert à former tous les composés qui désignent l'exercice collectif des facultés humaines à leur plus haut niveau d'acuité et d'efficacité.

Sur quoi délibère-t-on ? Non sur des questions de mathématique ou d'astronomie , ni sur ce qui relève de l'accident , hasard ou fortune , mais sur les choses qui se produisent le plus souvent tout en comportant une part d'incertitude. Plus précisément , sur ce qui est de l'ordre de l'humain , ce qui dépend de nous et relève de l'action . On ne délibère pas sur les fins , mais sur les moyens pour parvenir à une décision réfléchie. (*E.N.*III,5) Ceci inclut le domaine de la politique.

Qui est apte à bien délibérer ? L'homme prudent (*E.N.*VI, 8) , le politique qui possède la double aptitude à saisir l'universel pour légiférer et les faits particuliers sur lesquels portent la délibération et l'action. La connaissance du particulier est affaire d'expérience (*E.N.* VI, 9), mais la prudence n'est pas la simple habileté, elle est une vertu qui rend apte à saisir la droite règle et à faire le choix correct . Vertu directive , elle n'appartient pas au premier venu . « La prudence est de toutes les vertus la seule qui soit propre à un gouvernant : pour un gouverné , sa vertu n'est pas prudence , mais opinion vraie . » (*Polit.*III, 4) S'il en est ainsi , il vaut mieux que les mêmes commandent toujours et on en revient à Platon . Mais si les citoyens sont égaux , il est juste que tous participent aux fonctions publiques et exercent le pouvoir à tour de rôle .(*Polit.* II, 2) A cette difficulté , Aristote apporte deux réponses :

1. Dans une cité bien gouvernée , les lois règnent et un magistrat est le gardien et le ministre des lois . (1287 a) « Il est essentiel que l'autorité de la loi s'étende à tout et que seuls les cas particuliers relèvent de la décision des magistrats et du corps des citoyens . » (*IV*, 4,1292 a). Or les lois sont l'œuvre du législateur , de l'homme prudent . Pour le simple citoyen , l'opinion vraie , c'est l'obéissance aux lois.

2. C'est alors qu'intervient le principe d'amitié . « La multitude composée d'individus qui , pris séparément , ne sont pas des gens de valeur , est néanmoins susceptible , une fois assemblée ,de se montrer supérieure à une petite élite , non pas individuellement, mais collectivement . » (*hós sumpantas*) (*Polit.* III, 11) Chacun possède une part de prudence et de leur union naît comme un seul homme aux multiples pieds , aux multiples mains , avec de multiples organes des sens et de même pour les facultés morales et intellectuelles. S'il s'agit de juger une œuvre , l'un juge une partie ,l'autre une autre et tous ensemble jugent bien du tout . De même , des citoyens réunis en assemblée jugent , délibèrent et décident sur des cas particuliers souvent mieux qu'un seul homme, quelle que soit sa valeur. (*III*, 15) Il est vrai que ceci appelle deux réserves . Seul l'homme prudent est capable de s'élever à l'universel pour faire œuvre de législateur et la concorde doit régner dans l'assemblée unie par l'amitié politique . C'est tout le contraire dans la démocratie extrême (*IV*, 4, 1292 a) : lorsque les lois ne règnent plus , le peuple devient un despote , être unique composé d'une multitude , qui décide de tout par décrets, flatté par les démagogues . La sévérité de Platon se justifie dans ce cas sans qu'on puisse en conclure : »l'ignorant doit obéir et le sage commander. » (*Lois*,III, 690 b)

II . Le pouvoir des lois :

Reste à répondre à la critique des lois écrites que fait Platon dans *le Politique* : l'Homme royal gouverne sans lois . C'est donc dans le cadre de son examen de la monarchie qu'Aristote pose la question : « Est il plus avantageux d'être gouverné par l'homme le meilleur ou par les lois les meilleures ? » (*Polit.* III,15 et 16). On observera que le personnage royal de Platon n'est pas l'homme le meilleur , mais le détenteur d'une

science fondée sur un principe métapolitique . Il exerce toutefois un pouvoir solitaire et , à ce titre , non politique.

Aristote reconnaît qu'à l'origine de la critique platonicienne , il y a ce fait indiscutable qu'il est impossible de régler par une loi des matières qui prêtent à délibération . (1287 b) Toute loi, en tant qu'énoncée universellement , est l'œuvre de la raison , ce qui lui confère une autorité supérieure à un décret sans portée générale et de nature despotique.(1292 a) Il n'en résulte pas qu'elle soit incapable de traiter chaque cas individuel avec exactitude , comme le soutient Platon . (*Politique.*, 295 a) Tout ce qui est individuel n'est pas pour autant singulier, seul en son genre . La plupart des cas individuels tombent sous la règle et la loi fournit la meilleure solution. Il existe toutefois des cas non prévus par la loi et , ce qui est plus grave , des cas où l'application littérale de la loi irait à l'encontre de la fin visée par le législateur , l'*orthos* .C'est alors qu'il convient que les juges délibèrent . Or , on ne délibère pas sur la fin , l'*orthos* , mais sur les moyens de l'atteindre. Il faut chercher « ce que le législateur aurait dit lui-même s'il avait été présent à ce moment et ce qu'il aurait porté dans sa loi s'il avait connu le cas en question. » (*E.N. V, 14,1137 b*) Bref , corriger l'omission ou redresser , ramener à l'*orthos* les conséquences injustes d'une interprétation littérale. Cet « *epanorthōma* »est l'équité , procédure pleinement rationnelle qui rend superflu l'homme royal. Le collectif y suffit , cet unique homme parfait qu'est une assemblée de citoyens délibérant ensemble pour appliquer intelligemment la loi , œuvre de la prudence du législateur.

Aristote en conclut la supériorité de la nomocratie sur le pouvoir solitaire. « Vouloir le règne de la loi , c'est vouloir le règne exclusif de Dieu et de la raison. Vouloir au contraire le règne d'un homme , c'est y ajouter celui d'une bête sauvage , car c'est ainsi qu'est le désir (*epithumia*) ,et la colère (*thumos*) fausse le jugement des gouvernants , fussent-ils les meilleurs des hommes. » (1287 a 28-32) Chacun a besoin du miroir d'un ami pour se connaître , car nos passions nous aveuglent.(*M.M. II, 15*) Un homme seul voit trop court et ne peut avoir l'œil sur tout . C'est pourquoi un roi se fait assister de magistrats et s'entoure de conseillers , ce qui permet à Aristote d'avancer un dernier argument ironique fondé implicitement sur le principe de rétorsion . »S'il est vrai qu'un ami est égal et semblable à son ami , il en résulte que le roi , en pensant que ses amis doivent gouverner avec lui , pense par là même que ceux qui sont égaux et semblables doivent tous pareillement gouverner. » (1287 b)

C. Les conflits et leur solution.

I . Riches et pauvres :

Après avoir parlé de l'amitié et de la concorde , il fait parler de la discorde. Dans toute cité , il y a une minorité de riches et une majorité de pauvres , d'où résulte une lutte naturelle pour le pouvoir . Les classes antagonistes se réfèrent au même principe : la justice distributive qui consiste dans l'égalité proportionnelle(*E.N.V, 6*). Les parts distribuées sont proportionnelles à la valeur des personnes , égales si les personnes sont égales en valeur , inégales si les personnes sont de valeur inégale. La thèse des démocrates est que tous les citoyens sont égaux en tant qu'ils sont tous des hommes libres . La thèse des oligarques est que les meilleurs , c'est à dire les plus riches , doivent avoir davantage. L 'erreur des uns et des autres vient de ce que chacun tient ses droits à gouverner pour absolus. « Les premiers croient que s'ils sont égaux sur quelque point , ils sont égaux en tout , les autres que s'ils sont supérieurs sur quelque point , ils sont supérieurs en tout. » (*III, 9, 1280 a ; V, 1, 1301 a-b*). De là vient que les constitutions les plus répandues sont la démocratie et l'oligarchie , qui comportent chacune plusieurs espèces , modérées ou extrêmes .

Ce conflit se radicalise si l'on suppose :

- que le pouvoir ne se partage pas : tout ou rien ;
- que le pouvoir s'exerce au seul profit de ceux qui le détiennent
- que le pouvoir des lois fait place au pouvoir des hommes , qu'il s'agisse de la majorité en démocratie ou d'un groupe restreint en oligarchie.

Un tel pouvoir n'est pas politique mais despotique . « Quel que soit celui des deux parties qui triomphe , il n'établit pas un gouvernement fondé sur le bien commun et l'égalité mais , pour prix de sa victoire , il s'assure la suprématie dans la cité...C 'est devenu une habitude de ne plus désirer l'égalité , mais de chercher à dominer et , si on est vaincu , de se soumettre au joug . » (*IV, 11, 1296 a-b*)

Les uns et les autres méconnaissent qu'une cité n'est ni une simple alliance défensive entre égaux , ni une société par actions où chacun reçoit au prorata de sa mise .La fin de la cité est une vie heureuse et noble et c'est à ceux qui possèdent la vertu politique que devrait revenir le pouvoir . (*III, 9, 1281 a*)

II . Les trois formes du « juste milieu » :

Aristote a voulu fonder une science du législateur capable d'apporter son aide aux constitutions existantes . Sans renoncer à proposer la constitution la meilleure absolument , il faut , en tenant compte des circonstances de fait , indiquer quelle est la meilleure pour un peuple donné , quelle est celle qui convient le mieux à la plupart des cités et enfin comment une constitution imparfaite peut néanmoins se maintenir et se doit corriger .(*IV, 1*)

Dans des circonstances de fait déterminées et qu'il n'a pas choisies, le législateur doit rechercher le « milieu » (*mésou*). On sait que la vertu éthique réside dans le milieu qui n'est pas la simple moyenne

arithmétique , mais le milieu relatif à un individu déterminé, ce qui n'est ni trop ni trop peu , un point d'excellence propre à chacun , le mieux qu'il puisse atteindre .(*E.N.II, 5*) C'est à l'homme prudent qu'il appartient de le fixer. De même , en politique , il s'agit de trouver pour une constitution qui peut être bien éloignée de la perfection un optimum qui lui permette de se maintenir dans les conflits et d'atteindre une excellence à sa mesure qui , à défaut de la réformer de fond en comble , la rende au moins supportable et durable.

1 . La constitution moyenne (*IV, 11*) :

Une constitution est une forme inscrite dans une matière . Il en est du politique et du social comme de l'âme et du corps . »N'importe quelle âme ne peut entrer dans n'importe quel corps, comme si l'art du charpentier pouvait entrer dans des flûtes. » (*De l'âme , I,3, 407 b*) Une bonne constitution ne peut survenir dans une cité où les uns possèdent d'immenses richesses et les autres rien. On n'y peut trouver qu'une constitution extrême. Il en est autrement s'il existe une classe moyenne (*mesoi*) nombreuse ou du moins suffisante à faire pencher la balance.

Au regard de la richesse , la classe moyenne se tient dans la moyenne arithmétique , mais à telle matière , telle forme . Comme dit le poète : « Le meilleur est dans la moyenne . » Une cité veut être composée le plus possible de citoyens égaux et semblables, unis par l'amitié . Or , il en est de même en éthique et en politique. Si la vie heureuse est la vie vertueuse menée sans entraves , et si la vertu est une moyenne (*mésotès*) , alors la vie la meilleure consiste dans une moyenne. On peut en conclure , par analogie , que la constitution moyenne est la meilleure , la plus propice à l'exercice de la vertu politique qui est entravé par la démesure des puissants et l'abjection des autres. La condition moyenne facilite la soumission à la raison , la mesure (*métrion*), le règne de la loi , la concorde et la stabilité de l'Etat . La preuve en est que les meilleurs législateurs sont issus de la classe moyenne : rechercher ce qui est juste , c'est rechercher le moyen terme , car la loi est *mésos* (*III, 16, 1287b*).

Il est possible qu'Aristote se souvienne ici du *Banquet* (*202 d sqq*).Eros , par sa nature d'intermédiaire (*metaxu*) entre richesse et pauvreté , est le lien qui unit le Tout à lui-même. Sans lui , les extrêmes ne communiqueraient pas . C'est ce rôle de médiateur que joue la classe moyenne.

Il en résulte que la meilleure constitution , non absolument , mais pour la plupart des cités , la plus facile à réaliser , est la constitution moyenne (*mésè politéia* , *1296 a 37*).Elle joue le rôle de modèle pour évaluer les autres constitutions , démocratie et oligarchie , qui comportent des espèces dont la meilleure est celle qui s'en rapproche le plus. C'est d'elle que le législateur doit s'inspirer pour redresser les déviations.

2- Le juste mélange (*IV, 8-9*) :

Un autre remède aux conflits est une constitution mixte , un mélange (*mixis*) d'oligarchie et de démocratie : la *Politéia* (république tempérée , gouvernement constitutionnel) . « C'est du mélange des contraires que naissent les autres choses ...Si aucun des deux contraires n'est réalisé de manière absolue, mais que le chaud contienne du froid et le froid du chaud , par le mélange qui fait disparaître les excès réciproques , on obtient un intermédiaire (*metaxu*) . » (*De la Génération et de la Corruption , II, 7, 334 b*) Le *metaxu* apparaît comme une forme de *mésos* où chaque extrême est présent sans se manifester comme tel

Il y a trois méthodes pour réussir ce mélange :

- mélanger des mesures empruntées à la démocratie et à l'oligarchie pour obtenir une moyenne commune :pour que tous les citoyens participent à l'assemblée , infliger une amende aux riches qui s'absentent et verser une indemnité aux pauvres pour les inciter à s'y rendre.
- Si l'on exige un cens pour être citoyen , prendre la moyenne arithmétique entre le plus bas exigé par la démocratie et le plus élevé exigé par l'oligarchie.
- Pour désigner les magistrats , combiner le tirage au sort démocratique avec l'élection oligarchique .On trouvera en *IV, 15* un tableau des combinaisons possibles.

Le mélange est parfait quand on peut dire de la même constitution qu'elle est démocratique ou oligarchique , le milieu étant alternativement l'opposé de chaque extrême. C'est le cas à Sparte dont Aristote critique par ailleurs la constitution.

3- L'acceptable (*échein hikanôs V, 9,1309 b 32*) et la mesure (*metriotès*)

Il n'est pas de constitution si mauvaise qu'on ne puisse redresser ou du moins faire durer en déterminant pour chacune la forme de *mesos* qui la rend acceptable . « Beaucoup de mesures qui semblent favorables au peuple sont la ruine des démocraties et beaucoup de mesures d'apparence oligarchique , la ruine des oligarchies. » (*V, 9,1309 b*).

Une constitution repose sur un principe de base (*hupothésis*) soustrait à la discussion . Il détermine à qui appartient le pouvoir souverain et c'est de lui que découlent les caractères propres à un régime et à ses institutions . Si , sans souci de modération , on pousse ce principe à ses dernières conséquences , on aboutit à une forme de tyrannie , à la confiscation du pouvoir par une majorité dans la démocratie ou par une minorité dans l'oligarchie , qui décident de tout sans se soucier des lois.

Or , de toutes les déviations , la pire est la tyrannie. « Un seul homme exerce un pouvoir sans contrôle sur tous les citoyens indistinctement et n'a en vue que son propre intérêt . Aucun homme libre ne supporte de son plein gré un tel pouvoir. » (*IV, 10, 1295 a*) On peut en dire autant des riches dans une démocratie extrême et du peuple dans une oligarchie autoritaire , la tyrannie étant un composé des deux . (*V, 10, 1310 b*)

Pour rendre un tel pouvoir supportable sans en modifier le principe de base , il faut conseiller à ceux qui l'exercent la modération (*métriotès*). Le meilleur exemple se trouve en *V, 11* où Aristote oppose deux manières de gouverner tyranniquement , l'une violente , l'autre modérée et rusée. Faisant figure d'administrateur et de roi , le tyran sera bon à demi , méchant à demi . Toute tyrannie , comme tout régime extrême , est une déviation et , à ce titre , foncièrement défectueuse. La modération ne la rend pas meilleure , mais seulement moins mauvaise. Il y a toutefois des degrés dans les régimes extrêmes : la démocratie est plus mesurée que l'oligarchie et , toutes deux , que la tyrannie. (*IV, 2, 1289 b*).

Sous ses différentes formes , le *meson* combat la démesure , l'*hubris* qui menace l'existence même de la cité . Aristote a retenu les leçons des tragiques grecs , Eschyle et Sophocle. L'*Orestie* d'Eschyle s'achève par le discours d'Athéna qui met fin au cycle des violences en instituant l'Aréopage : "Ni anarchie , ni despotisme" (*Euménides, v. 696*) La cité puise sa force dans l'amitié des hommes libres qui trouve son expression éthique et politique dans le *meson*.

D. La vertu et la nécessité : les exclus de la cité.

La fin de la cité , communauté du bien vivre , est la vertu , une vie parfaite , autarcique et heureuse (*III, 9, 1280 b-81 a*). Or , il est impossible de vivre et de bien vivre sans les choses nécessaires (*anankaia*). « Le nécessaire , c'est ce sans quoi il est impossible de vivre ou ce sans quoi on ne peut atteindre un bien ou éviter un mal . » (*Méta . V, 5, 1015 a 20 sqq. au sens a .et b .*)

Or l'activité politique , la pratique de la vertu , les soins de l'amitié , la culture de l'esprit exigent le loisir (*scholè*) , c'est -à -dire une activité qui a sa fin en elle-même, dans sa propre excellence . La vie de loisir comporte en elle-même le plaisir , le bonheur , la félicité de vivre une vie digne d'un homme libre , noble , libéral et tempérant, bon citoyen et homme de bien (*spoudaios anèr*). « Beaucoup de choses nécessaires à l'existence doivent être en notre possession pour pouvoir mener la vie de loisir. » (*VII, 15, 1334 a*) Il faut donc que d'autres s'en chargent . « L'inférieur existe toujours en vue du supérieur , les choses nécessaires et utiles en vue des choses nobles . » (*VII, 14, 1333 a*)

I . Les esclaves :

Rousseau a dit du peuple grec : « il était sans cesse assemblé sur la place ; des esclaves faisaient ses travaux ; sa grande affaire était sa liberté. » (*Du Contrat social , III, 15*) Il ajoute qu'il n'entend pas justifier par là l'esclavage ; il était nécessaire à la liberté des Anciens . En effet , Aristote condamne fermement les cités – et d'abord Sparte – dont la législation et l'éducation ont pour unique fin la guerre et la domination des cités voisines (*VII, 2 , 1324 b*), comme s'il y avait quelque noblesse à exercer le pouvoir absolu du maître (*VII, 3, 1325 a*) . Mais il tient l'esclavage pour la condition nécessaire de l'excellence même des fins éthiques et politiques de la vie de loisir. Cette conception d'essence aristocratique est exposée dans le tableau de la cité idéale (*VII-VIII*) , idéale au sens où , pour être réalisée , elle exige des conditions « conformes à nos vœux » , à la mesure de son excellence.

C'est dans le cadre de l'*oikos* , de la maisonnée , qu'Aristote traite de l'esclavage. La vie est action , activité immanente , en vue de bien vivre . L'esclave en est l'instrument animé , propriété du père de famille , serviteur plutôt que producteur . « Le pouvoir du maître concerne les tâches nécessaires que celui qui commande n'est pas obligé de savoir accomplir , mais pour lesquelles il doit se servir de l'esclave . Toute autre aptitude est servile , j'entends par là l'aptitude à accomplir des besognes domestiques. » (*III, 4, 1277 a*)

Est-on esclave par violence ou par nature ? A coté de l'argumentation dialectique du *Livre I* , Aristote s'appuie sur des données ethno-politiques. Les sujets des royautes barbares « supportent le pouvoir despotique sans se plaindre et les Asiatiques plus que les Européens . » (*III, 14, 1285 a*) On peut en conclure que « certains peuples sont destinés par nature à être gouvernés despotiquement et que cela leur est juste et avantageux . » (*III, 17, 1287 b*) Dans l'Etat idéal , c'est parmi les barbares qu'on recrutera des esclaves pour cultiver la terre . (*VII, 10, 1330 a*)

Tout idéal cosmopolitique est étranger à Aristote , mais il semble se rallier à l'opinion qu'il existe un droit naturel. « Considéré comme outil animé , on ne peut avoir d'amitié pour un esclave , mais seulement en tant qu'il appartient à l'espèce humaine (qu'il est un *anthrôpos*) car , de l'avis général , il existe une obligation mutuelle de tout homme à l'égard de tout homme , en tant qu'il est susceptible de participer à la loi et à la convention. » (*E.N. VIII, 13, 1161 b*)

II .Les travailleurs libres :

A la question de savoir si l'on peut accorder la citoyenneté et la participation à la vie politique aux gens de métier , artisans , travailleurs manuels salariés , laboureurs , marins, commerçants , Aristote répond par la négative. (*III, 5*) Il s'agit pourtant d'hommes libres qui possèdent la pleine citoyenneté dans la « démocratie extrême » et même dans les oligarchies s'ils sont assez riches pour payer le cens . Mais la cité idéale est une aristocratie , la seule constitution qui réponde à la fin véritable de la cité, la vertu , et à la véritable justice , celle qui est proportionnelle au mérite. Il ne suffit pas d'être nécessaire à la cité pour être citoyen.. « Comme dans les autres composés naturels , les éléments sans lesquels le tout n'existerait pas ne sont pas pour autant des parties du tout . » (*VII, 8, 1328 a*) Ce principe d'exclusion est la contrepartie du principe d'excellence : si on mêle l'utile au noble , on aura un composé de qualité inférieure.

Les occupations des gens de métier ne leur laissent aucun loisir pour pratiquer la vertu et exercer une activité politique . Quant à leur genre de vie , Aristote le qualifie de « vulgaire » (*banausos*). « On doit considérer comme vulgaires toute tâche , tout art , toute connaissance qui ont pour effet de rendre impropres à l'usage et à la pratique de la vertu le corps , l'âme ou l'intelligence des hommes libres , car ils privent la pensée de tout loisir et de toute noblesse . » (*VIII, 2, 1337 b*) Cette exclusion se marque dans l'espace même de la cité (*VII, 12*) . Une *agora* appelée place de la liberté entourée de temples et de gymnases sera réservée aux citoyens , interdite aux travailleurs manuels , aux laboureurs et aux marchands . Une autre *agora* servira de place du marché . « L'agora du haut sera destinée à la vie de loisir , l'autre aux *anankaia*. » (*1331 b*) Aristote reproche à Platon d'avoir , dans *la République* , fait deux cités d'une seule , opposées l'une à l'autre, une garnison de « gardiens » dans une «cité première » de laboureurs et d'artisans .(*II, 5, 1264 a*) Mais , dans sa cité idéale , les laboureurs et les artisans ne sont plus une partie de la cité , comme chez Platon , mais de simples auxiliaires sans statut , en marge de la cité .

Aristote distingue et hiérarchise . Ce qui est excellent se suffit à soi et sert de norme à ce qui est imparfait . Il en est de la cité idéale comme de l'amitié vertueuse, qu'il ne faut pas mêler à l'amitié utilitaire ou à celle qui se fonde sur le seul plaisir , sous peine de s'engager dans des litiges et des marchandages. L'un se plaint de n'être pas aimé en retour , l'autre de ne pas avoir reçu les cadeaux promis . On se croit bénéficiaire d'un don gratuit , mais le bienfaiteur réclame les intérêts . C'est aussi à l'éthique d'arbitrer ces conflits . (*E.N.IX, 1*) Il en est de même en politique. « Redresser une constitution imparfaite n'est pas un moindre travail que d'en bâtir une de toutes pièces. » (*IV, 1, 1289 a*) A défaut de la fonder , on peut imaginer une cité parfaite selon ses vœux . Mais « dire est affaire de souhait, réaliser affaire de chance » . (*VII, 12, 1331 b*) D'autant que la belle totalité , liée par l'amitié , où l'on délibère ensemble selon les lois les meilleures , exige qu'une majorité d'hommes soit rivée aux besoins nécessaires. Ou faut-il s'accommoder d'une « démocratie extrême » imparfaite et instable ? C'est aussi à l'art politique de travailler à la rendre supportable en lui donnant une perfection à sa mesure . « Quelle est la meilleure cité ? C'est cette question qui est l'affaire de la pensée et de la théorie politiques et non celle de savoir ce qui est désirable pour un individu . » (*VII, 2, 1324 a*).

Marcel LAMY

16 décembre 1999