

Université de Montréal

**Le loisir chez Aristote :
étude sur les vertus du loisir dans la *Politique* et l'*Éthique à Nicomaque***

**par
Catherine Guindon**

**Département de philosophie
Faculté des arts et sciences**

**Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maître ès Arts
en philosophie, option « philosophie au collège »**

Décembre, 2004

© Catherine Guindon, 2004



B

29

U54

2005

v. 003

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

**Université de Montréal
Faculté des études supérieures**

Ce mémoire intitulé :

**Le loisir chez Aristote :
étude sur les vertus du loisir dans la *Politique* et l'*Éthique à Nicomaque***

présenté par :

Catherine Guindon

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

...  ..

président-rapporteur

**M. Richard Bodéüs
directeur de recherche**



.....
membre du jury

Résumé

Notre travail veut résoudre deux problèmes relatifs à la conception aristotélicienne du loisir exposée principalement en *P*, VII, VIII et *EN*, X, 7. La première difficulté consiste en ceci que les vertus morales semblent partagées tantôt par tous les hommes, qu'ils jouissent de loisir ou pas, tantôt exclusivement par ceux qui bénéficient de loisir. Le second problème réside dans le fait que les nobles loisirs ne sont pas partout les mêmes dans la *P* et dans l'*EN*. Ici, le loisir ne semble renvoyer qu'à l'exercice de la sagesse, là, il peut consister non seulement en la méditation mais aussi en l'appréciation de belles œuvres artistiques et les activités politiques des citoyens. Ces deux problèmes donnent à penser que le mot σχολή connaît un éclatement de signification pouvant s'expliquer par une évolution de la pensée du philosophe. Nous croyons qu'il n'en est rien. Nous faisons l'économie de toute hypothèse génétique et tentons de prouver en première partie l'existence d'une définition univoque du noble loisir pour Aristote. Il s'agit d'une activité vertueuse accomplie pour elle-même. D'autre part, les divergences quant à la nature des activités de loisir s'expliquent par une hiérarchie des activités de loisir selon laquelle plus une vertu est inutile et exercée pour elle-même, plus elle est noble. Cette classification est développée au fil de la deuxième partie de notre mémoire (il y est question de *P*, VII), la troisième (où est traité le premier problème) et la quatrième (portant sur la seconde difficulté).

Mots clefs : Philosophie grecque, politique, éthique, *scholè*, travail, esclave, guerre, sagacité, sagesse.

Abstract

Our work seeks to solve two problems concerning Aristotle's conception of leisure, which is primarily stated in *P*, VII, VIII and *EN*, X, 7. The first problem lies in the fact that moral virtues sometimes seem to be shared by all men, whether they enjoy leisure or not, and sometimes exclusively by those who do enjoy it. The second problem consists in the fact that noble leisures are not always the same when they are listed in *P* and *EN*. Here it is meditation, while somewhere else it is also enjoyment of beautiful works of art and citizens' political activities. These two problems can lead us to believe that the word σχολή's meaning is split among several concepts and that this multitude is due to an evolution of Aristotle's thought. We firmly believe that it is not the case. Doing away with any genetic hypothesis, we prove in the first part of this work the existence of a univocal definition of noble leisure: it is any virtuous activity accomplished strictly for itself. On the other hand, differences about leisure activities' nature are due to a hierarchy of leisure activities, according to which the more useless and done for itself a virtue is, the nobler it is. This classification is developed in our essay's second part, where we discuss *P*, VII, third part, about the first problem, and fourth part, where the second problem is analyzed.

Keywords : Greek philosophy, politics, ethics, *scholè*, work, slave, war, sagacity, wisdom.

Table des matières

Introduction.....	1
1. Le loisir : une activité vertueuse déchargée de toute utilité.....	7
2. Les vertus pour le loisir du noble citoyen.....	19
3. Les vertus du commandant et celles du commandé.....	41
4. Les vertus pour le loisir du sage.....	58
Conclusion.....	71
Bibliographie.....	78

Liste des sigles

EE : Éthique à Eudème

EN : Éthique à Nicomaque

Mét : Métaphysique

P : Politique

À Pauline, ma grand-mère,
qui aurait aimé poursuivre de longues études.

Remerciements

J'aimerais remercier mon directeur de recherche dont les judicieux conseils ont orienté mes recherches. L'ardeur au travail et la rigueur avec laquelle il aborde les textes d'Aristote sont chez lui deux grandes qualités. Merci à Christophe Chénier, Myriam Deschênes, Jean-François Ouimette et Constance Couture, qui m'ont fait l'amitié de se partager la révision linguistique de ce travail. Je suis aussi redevable à tous mes proches, pour leurs encouragements et leur compréhension à mon égard alors que je travaillais à cette recherche. Je remercie enfin le *Fonds de recherche sur la société et la culture* qui, en me libérant de toute contrainte matérielle, m'a donné le loisir de me consacrer à la présente étude.

Introduction

Le concept de σχολή, terme traduit le plus souvent par « loisir », est une notion de première importance parce que intimement liée au bonheur et ce, autant dans l'*Éthique à Nicomaque* que dans la *Politique*, les deux principaux traités qui abordent la problématique du loisir. En effet, dans l'*Éthique*, Aristote affirme au sujet du bonheur qu'il « semble impliquer le loisir » (δοκεῖ ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι).¹ De même dans la *Politique* : « La vie de loisir comporte en elle-même, de l'avis général, le plaisir, le bonheur et la vie parfaitement heureuse. » (Τὸ δὲ σχολάζειν ἔχειν αὐτὸ δοκεῖ τὴν ἡδονὴν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν καὶ τὸ ζῆν μακαρίως.)²

Par ailleurs, il existe des tensions importantes entre les différents passages traitant de la notion de loisir. Nous avons rattaché ces difficultés, soulevées pour certaines par des commentateurs modernes, à deux grands problèmes que nous allons traiter dans cette étude. Le premier a été peu abordé dans la littérature jusqu'à nos jours. À l'intérieur même de la *Politique*, certaines vertus ou excellences (ἀρεταί) semblent tantôt partagées par tous les hommes, qu'ils jouissent de loisir ou pas, tantôt exclusivement possédées par ceux qui bénéficient du loisir. En effet, dans le livre I, les êtres naturellement serviles, qui n'ont pas de loisir, sont dits aptes à pratiquer les vertus morales comme le font les hommes libres par nature disposant de loisir. Or, dans les deux derniers livres de la *Politique*, il n'y a que ceux-ci qui puissent faire preuve de vertu afin d'occuper dignement leur temps de loisir.

¹ *EN*, X, 7, 1177 b 4. La traduction de l'*Éthique* utilisée dans notre travail est celle de R. Bodéüs (2004).

Le second problème entourant la notion de loisir met en jeu le dernier livre de l'*Éthique à Nicomaque* et a été davantage examiné dans la littérature secondaire. La difficulté réside dans le fait que les vertus du loisir dans la *Politique* ne sont pas les mêmes que dans l'*Éthique à Nicomaque*. La philosophie, discipline dont la vertu la plus éminente est une excellence de l'âme rationnelle intellectuelle appelée « sagesse » (ἡ σοφία), y apparaît comme étant la seule activité de loisir. Pour sa part, l'activité politique, qui implique la vertu de la raison pratique appelée « sagacité » (ἡ φρόνησις), « exclut le loisir » (ἄσχολος).³ Il en va tout autrement dans la *Politique* : il n'y a pas que le sage qui puisse avoir du loisir mais aussi tout citoyen s'adonnant à l'activité politique. En effet, non seulement la sagesse mais aussi la sagacité semblent tout à fait dignes de constituer des vertus du loisir.

On constatera que ces deux problèmes mettent en jeu ce qu'Aristote appelle les « vertus qui se rapportent au loisir » (τὰς εἰς τὴν σχολὴν ἀρετὰς),⁴ vertus qu'il est essentiel de posséder car elles permettent de cultiver noblement celui-ci. Une étude plus approfondie des vertus associées au loisir permettra, espérons-nous, de résoudre ces difficultés. Nous tenterons, dans le présent travail, de surmonter autant qu'il est possible les difficultés entourant l'exercice des vertus du loisir en démontrant que la définition de ce que doit être le loisir pour Aristote ne supporte,

² *P*, VIII, 3, 1338 a 1-3. Tout au long de notre travail, nous nous inspirerons de la traduction de la *Politique* de J. Aubonnet (1986). Cependant, nous nous permettrons à l'occasion d'y apporter de légères modifications.

³ *EN*, X, 7, 1177 b 12.

en vérité, aucune ambiguïté dans les passages où il en est question. Effectivement, bien qu'elle ne soit pas formulée en termes clairs par le philosophe, on peut dégager à partir des principaux passages où il en est question une définition parfaitement univoque du noble loisir pour Aristote. En ce sens, le loisir ne se dit pas, comme c'est le cas pour l'être ou le bien par exemple, selon des acceptations multiples, mais il doit consister en une activité accomplie pour elle-même et non pas en vue de biens extérieurs à elle. De plus, nous verrons que, selon l'opinion du Stagirite, les activités de loisir ne doivent consister en rien d'autre qu'une pratique de la vertu, quelle qu'elle soit.

Par ailleurs, si la notion de loisir implique toujours de manière explicite ou sous-entendue cette définition primordiale et parfaitement univoque, il faut encore expliquer pourquoi les activités de loisir ne sont pas partout les mêmes dans les traités du Stagirite. Nous croyons possible de résoudre cette difficulté grâce à une classification des loisirs, qui serait proposée tacitement par Aristote. W. Kullmann affirme l'existence d'une « scala otii » dans la philosophie aristotélicienne. Aussi tente-t-il de classer les activités de loisir proposées dans divers passages de *EN* et *P*. Cependant, le critère utilisé à cette fin n'est pas clair : parfois il s'agit du critère d'utilité (servant l'analyse de *EN*, X, 7), tantôt du contexte dans lequel le loisir est envisagé (c'est-à-dire le point de vue idéaliste de *P*, VII et VIII et le contexte plus « empiriste » des livres centraux de *P*, qui traitent des diverses constitutions qui existent réellement ou ont déjà existé).⁵ Pour notre part, nous n'utiliserons qu'un

⁴ *P*, VII, 15, 1334 a 14.

⁵ W. Kullmann, 1996, p. 109-112.

seul critère pour justifier la classification des loisirs qui se trouve de manière implicite dans les textes d'Aristote. Proposer plus d'un critère impliquerait l'existence de plus d'une classification! Notre recherche propose plutôt de démontrer que certains loisirs s'avèrent plus nobles que d'autres selon que les vertus impliquées seront plus ou moins à elles-mêmes leur propre fin. Effectivement, une activité constituera un loisir d'autant plus noble que la vertu qu'elle mettra en œuvre est inutile et, plus généralement, une fin en soi.⁶ Inversement, plus une vertu s'avèrera nécessaire et poursuivie en vue d'autre chose, moins l'activité de loisir correspondante sera noble et belle. Ainsi, nous tenterons de démontrer qu'Aristote détermine la nature des loisirs en fonction du niveau de l'échelle de noblesse choisi : le philosophe ne considèrera parfois que les activités les plus inutiles, et d'autres fois il y intégrera des activités plus utiles. De cette façon, cette classification des loisirs pourra, espérons-nous, expliquer pourquoi les activités de loisir ne sont pas partout les mêmes dans la *Politique* et l'*Éthique*.

C'est donc en utilisant comme point d'ancrage les vertus du loisir que nous analyserons les angles sous lesquels Aristote aborde la notion de loisir. Notre étude s'amorcera par une brève mise au point ayant pour but de préciser davantage les éléments qui sont, selon nous, constitutifs de la définition aristotélicienne univoque du loisir. Puis, il sera question des deux derniers livres de la *Politique* dans lesquels Aristote s'intéresse aux vertus qu'il convient au citoyen de la Cité idéale de

⁶ Nous disons « plus généralement » puisque, comme nous le verrons, certaines activités peuvent être sans utilité tout en étant finalisées en dehors de la pratique vertueuse en elle-même. C'est le cas de l'exercice d'un instrument de musique, notamment. Par ailleurs, une activité trouvant sa fin en elle-même est *de facto* inutile.

posséder afin de faire un noble usage de la σχολή. Ensuite, nous nous pencherons sur le premier livre du même traité, dans lequel il est question des vertus des êtres commandés par nature et des êtres se trouvant naturellement aptes à commander ces derniers. Enfin, nous éclairerons les propos du livre X de l'*Éthique à Nicomaque* concernant les vertus du loisir du sage.

Première partie

Le loisir : une activité vertueuse déchargée de toute utilité

Chacun des emplois par Aristote du mot σχολή laisse transparaître implicitement ou explicitement l'idée selon laquelle il faut se décharger de toute occupation utile ou nécessaire pour bénéficier de loisir. Par exemple, Aristote, en historien, affirmera dans la *Métaphysique* que les sciences, n'étant pas poursuivies pour quelque nécessité, sont nées dans les sociétés où régnait un certain loisir. C'est le cas de l'Égypte, dont la caste sacerdotale a inventé les mathématiques parce qu'elle jouissait de grands loisirs.⁷ En ce sens, σχολή et ἀσχολία sont en position antinomique. Le terme « ἀσχολία » est traduit le plus souvent par « occupation » ou « travail ». En vérité, ce mot désigne un plus vaste champ d'activités que celles qui sont circonscrites par le terme « travail » en français pour désigner les professions et les métiers rémunérés.⁸ Il s'agit plus généralement de toutes les activités nécessaires ou, à tout le moins, utiles à la vie, et qui sont donc poursuivies pour autre chose que la pratique de ces activités mêmes.

Parce qu'il faut s'être libéré de toute contrainte pour s'y adonner, le loisir suppose une aisance minimale : « ...il est bien impossible d'avoir droit au loisir, quand on n'a pas de revenus. » (...τὸ δὲ ἐξεῖναι σχολάζειν ἀδύνατον μὴ προσόδων οὐσῶν.)⁹ Il s'agit là d'une leçon que les tyrans ont bien comprise puisqu'un procédé visant à assurer leur pouvoir consistait à appauvrir leurs sujets pour qu'ils n'aient aucun loisir et ne puissent ainsi conspirer contre eux.¹⁰ Aristote affirme aussi que font partie du peuple ceux qui n'ont pas de loisir parce qu'ils ne

⁷ *Mét.*, A, 1, 981 b 20-24, traduction de J. Tricot, 1991.

⁸ S. Grazia, 1962, p. 14-15. Faute d'une meilleure traduction, nous emploierons le terme « travail » pour désigner l'ἀσχολία.

⁹ *P.*, IV, 6, 1292 b 32-33.

possèdent pas assez de biens.¹¹ Plus chanceux, les peuples nomades bénéficient de loisir parce qu'ils trouvent de la nourriture facilement.¹² Par ailleurs, parmi ceux qui réussissent à assurer leurs besoins primordiaux, certains ne parviennent pas à se détacher de leurs occupations contraires au loisir. Par exemple, Aristote affirme au sujet de la classe agricole que lorsque celle-ci est dite souveraine selon la constitution, elle laisse les lois gouverner à sa place. En effet, bien qu'ils soient raisonnablement aisés, les cultivateurs sont occupés par le travail de la terre à un point tel qu'ils n'ont pas le loisir de gouverner avec application.¹³ Les sujets des tyrans sont dans une situation similaire aux travailleurs de la terre : le philosophe remarque que les despotes prennent soin d'occuper leurs sujets par les activités militaires afin qu'ils n'aient pas de loisir.¹⁴ D'ailleurs, selon Aristote, les tyrannies naissaient plus facilement à une époque antérieure, lorsque le peuple vivait à la campagne et qu'il s'y trouvait occupé par ses travaux.¹⁵

Dans la langue grecque, le terme *σχολή* peut être employé de manière dépréciative. En effet, parmi les utilisations courantes du mot dans la littérature de la Grèce classique, certaines expriment une absence d'activité. En effet, A. Bailly¹⁶ estime qu'il s'agit parfois d'un concept exprimant l'inaction, l'oisiveté, la lenteur. P. Chantraine¹⁷ précise que, de façon moins péjorative, cela peut signifier encore le répit, la tranquillité, le temps libre. Cependant, toujours selon ce dernier, le loisir

¹⁰ *P*, V, 11, 1313 b 18-21.

¹¹ *P*, IV, 4, 1291 b 25-26.

¹² *P*, I, 8, 1256 a 31-32.

¹³ *P*, IV, 6, 1292 b 25-29. Voir aussi *P*, VI, 4, 1318 b 11-17.

¹⁴ *P*, V, 11, 1313 b 28-29.

¹⁵ *P*, V, 5, 1305 a 18-21.

¹⁶ Voir la notice « *σχολή* » de A. Bailly (2000).

peut aussi désigner l'occupation d'un homme libre ou ce qui mérite de l'occuper. En ce sens, selon Aristote, si le loisir est déchargé de toute utilité, il ne doit pas pour autant être synonyme d'inactivité. Au contraire, le loisir, pour être digne de l'homme libre, doit avoir un contenu positif : ce doit être une activité, ce qui ne nous étonnera pas si l'on sait que, pour Aristote, le bonheur, qui réside dans le loisir, consiste lui aussi dans une activité.¹⁸ En fait, l'étymologie du mot ἀσχολία révèle que, d'une certaine manière, c'est plutôt le travail qui est une notion négative dans son contenu en raison du préfixe privatif ἀ-. C'est littéralement « l'absence de loisir », c'est-à-dire une occupation dont la fin ne lui est pas inhérente et qui est poursuivie en vue d'autre chose. En vérité, aux yeux d'Aristote, c'est en vue du loisir que le travail doit s'orienter. Le loisir, pour sa part, doit être considéré comme une fin (τέλος) ultime puisque « ...chercher l'utile en tout ne sied pas aux grandes âmes, ni aux hommes libres. » (...τὸ δὲ ζητεῖν πανταχοῦ τὸ χρήσιμον ἥκιστα ὀρμόττει τοῖς μεγαλοψύχοις καὶ τοῖς ἐλευθέροις.)¹⁹ Le souverain bien appelé « bonheur » est, d'ailleurs, lui aussi une fin dernière, car on le choisit pour lui-même et non en vue d'autre chose.²⁰ En ce sens, le travail doit être poursuivi non

¹⁷ Voir la notice « σχολή » de P. Chantraine (1964).

¹⁸ Que le bonheur consiste dans une activité est précisé en *P*, VII, 3, 1325 a 31-32. Demont (1990, p. 20, 29, 280) précise qu'au cours des 5^e et 4^e s. se développe une nouvelle thématique de la σχολή : alors qu'elle était considérée jusque là comme le temps perdu, la vie oisive occupée à des futilités moralement condamnables, elle devient le temps pour bien agir, dégagé pour les activités importantes et supérieures qui font le privilège d'une élite. À titre d'exemple, Cyrus, dans la *Cyropédie* de Xénophon, hiérarchise les tâches à effectuer dans son empire afin de n'avoir affaire qu'aux hauts responsables ; ainsi peut-il jouir de loisir pour veiller à l'essentiel (VIII, 1, 13, traduction d'É. Chambry, 1932).

¹⁹ *P*, VIII, 3, 1338 b 2-4.

²⁰ Cette idée du bonheur comme bien final digne de choix en lui-même apparaît à maintes reprises en des formulations variées. Par exemple, le bonheur est une fin dernière car il est le souverain bien qui se suffit à lui-même (*EN*, X, 6, 1176 b 3-6 ; voir aussi *EN*, I, 5, 1097 a 30 – b 6). De plus, au-delà de la nécessité de garantir leur autarcie, c'est encore en vue de « bien vivre » (εὖ ζῆν) que les hommes se rassemblent dans une Cité (*P*, I, 2, 1252 b 27-30). En effet, c'est pour faire des choses qui sont

pour lui-même mais seulement parce qu'il permet d'assurer le nécessaire dans l'optique d'exercer ensuite une activité qui est à elle-même sa propre fin.²¹ Ainsi, le travail, la guerre et toutes les nécessités doivent être poursuivies respectivement en vue du loisir, de la paix et de ce qui est noble.²²

Cette idée de loisir comme fin dernière allait de soi pour une majorité de Grecs à l'époque.²³ Cependant, c'est la nature des activités de loisir qui semblait moins manifeste. Alors que l'on ne choisit pas généralement la nature du travail à effectuer, étant contraint de travailler pour vivre, l'activité de loisir est décidée librement par celui qui en jouit. Dès lors, les hommes libres s'exposent au risque de choisir des loisirs indignes de leur condition. Ce fut le cas de certains Anciens. Bénéficiant de loisir en raison d'une grande prospérité, ils se sont adonnés à toutes les formes du savoir sans faire de distinction entre ceux qui sont dignes d'eux et ceux qui en sont indignes.²⁴ Dans cette optique, Aristote se préoccupe de définir la nature des activités de loisir noblement menées et ce, tout particulièrement dans *P*,

une fin en soi qu'ils s'unissent (*EE*, VII, 12, 1245 b 3-7, traduction de V. Décarie, 1978). Voir aussi, pour une idée similaire, *P*, III, 6, 1278 b 20-24 ; 9, 1280 a 31-34 ; *EE*, VII, 10, 1242 a 6-9.

²¹ Sur cette articulation entre le travail et le loisir, voir tout particulièrement *P*, VIII, 3, 1337 b 29-35 ; 1338 a 4-14.

²² *EN*, X, 7, 1177 b 4-6 ; *P*, VII, 14, 1333 a 30-36 ; 15, 1334 a 14-16. Dans un autre ordre d'idées, notons que bien que la conception platonicienne du loisir diverge de celle d'Aristote sur certains points, Platon a proposé avant lui une idée similaire concernant les activités de guerre et de paix. En effet, il stipulait que la guerre devait avoir pour fin la paix et que c'est avant tout la vie en temps de paix, non pas en temps de guerre, que les hommes devaient s'efforcer de vivre le mieux possible (*Lois*, VII, 803 d-e, traduction de R.G. Bury, 1926).

²³ Comme le remarque Demont (1990, p. 346-347), lorsque Aristote affirme que le loisir, en concourant au bonheur, est la fin de l'homme, il utilise des expressions nous faisant comprendre que tout le monde s'entendait sur cette idée. D'ailleurs, selon F. Solmsen (1964, p. 205) et J.-L. Stocks (1936, p. 180.), lorsque Aristote dit que le bonheur est dans le loisir (*EN*, X, 7, 1177 b 4), il n'énonce pas une prémisse propre à une doctrine philosophique originale mais bien une affirmation empruntée à l'ἔνδοξα. Solmsen (p. 204) explique que, dès le 5^e s. av. J.-C., avec Xénophon et Euripide principalement, la valeur du loisir étant appréciée par la majorité, on se préoccupe davantage de lui déterminer un contenu.

²⁴ *P*, VIII, 6, 1341 a 28-32.

VII, VIII, et dans *EN*, X, 7. D'ailleurs, selon le philosophe, il est dans notre « nature » (τὴν φύσιν) de pouvoir exercer correctement non seulement notre travail mais encore nos activités de loisir.²⁵ Et puis, cet effort de définition est d'autant plus légitime si l'on sait qu'aux yeux du philosophe, le loisir est une fin dernière dont dépend le bonheur de celui qui l'exerce. En ce sens, les activités de loisir définissent les valeurs suprêmes donnant un sens à la vie des hommes soustraits à l'obligation de travailler. Par conséquent, il est de première importance pour le philosophe de conscientiser le législateur à qui il s'adresse dans la *Politique* et l'*Éthique* au sujet de l'importance de l'élaboration d'une politique se prononçant sur ces valeurs ultimes et d'une éducation au noble exercice du loisir.²⁶

Parce que le jeu (ἡ παιδιά) – sorte de détente (ἡ ἄνεσις) marquant une pause (ἡ ἀνάπαυσις) au cours d'une activité²⁷ – apparaît au grand nombre inutile²⁸ et qu'il est une source de plaisirs,²⁹ il est souvent confondu avec les véritables activités de loisir, celles-ci étant elles aussi inutiles et plaisantes. C'est pourquoi le jeu devient pour plusieurs la fin de toute leur vie. Or, c'est là une erreur. Bien que certains amusements soient plus libéraux que d'autres,³⁰ jamais ils ne doivent être pris comme une fin en soi : « Il est en effet déplacé de considérer que la fin de la vie

²⁵ *P*, VIII, 3, 1337 b 30-33.

²⁶ J.-M. André (1966, p. 150) qualifie avec justesse la conception aristotélicienne du loisir de « dirigiste » parce que, dans les livres VII et VIII de la *Politique*, il propose une éducation et une organisation politique des loisirs.

²⁷ *EN*, VII, 7, 1150 b 17-18.

²⁸ *EN*, X, 6, 1176 b 6-13.

²⁹ *P*, VIII, 5, 1339 b 26-35.

³⁰ *EN*, IV, 14, 1128 a 19-22.

est un jeu... » (καὶ γὰρ ἄτοπον τὸ τέλος εἶναι παιδιάν...).³¹ Dès lors, le bonheur et le loisir ne peuvent résider dans les activités de détente. Cela s'explique d'une part en ce que les activités de détente sont parfois nuisibles car elles font négliger notre corps et nos possessions.³² Mais même les jeux les plus nobles ne peuvent constituer des loisirs. Ils ne doivent pas être considérés comme une fin dernière et inutile, mais comme une détente indispensable à l'existence de tout être humain. En effet, l'homme n'a pas la capacité de poursuivre ses activités de manière continue car celles-ci sont épuisantes.³³ Les activités de délassement sont une interruption nécessaire d'une besogne utile, le travail ne pouvant être poursuivi sans arrêt en raison des efforts qu'il requiert.³⁴ Effectivement, des activités de détente émane un plaisir qui doit être recherché non pas pour lui-même, mais parce qu'il agit à titre de « remède » (ἡ φαρμακεία) à la fatigue causée par le travail.³⁵ Les activités reposantes doivent donc être envisagées comme étant poursuivies dans le seul but de reprendre l'activité pénible et utile : «... la détente n'est pas une fin, puisqu'elle a en vue l'activité. » (οὐ δὲ τέλος ἡ ἀνάπαυσις· γίνεται γὰρ ἔνεκα τῆς

³¹ *EN*, X, 6, 1176 b 28-29. Voir aussi *P*, VIII, 3, 1337 b 35-36. Aristote s'oppose ici à son maître, qui fait du jeu la fin de la vie des mortels. En effet, Platon considère qu'il faut s'efforcer de vivre le mieux possible la vie en temps de paix, qui n'est en fait qu'un jeu dans lequel l'homme est une marionnette amusant les Dieux (*Lois*, 803c-d). Cependant, on peut se demander jusqu'à quel point il y a désaccord puisqu'Aristote et Platon ne semblent pas désigner les mêmes choses par le terme « jeu ». Comme le remarque justement J. Aubonnet (tome III, 2^e partie, p. 77, note 9), Platon fait référence à un genre plus élevé que ce que les Grecs – et selon nous, Aristote y compris – concevaient d'ordinaire. Il ne s'agit pas de simples passe-temps, mais de nobles activités dédiées aux Dieux consistant dans la danse, les chants et les sacrifices (*Lois*, 803d-e). Mais il reste que, comme le note Solmsen (1964, p. 211, 214), Platon divise la vie en deux : le travail et la guerre d'une part, les activités de jeu et de loisir d'autre part. Ainsi, il ne fait pas de distinction rigide entre les activités pour le loisir et celles pour la détente, à l'opposé d'Aristote.

³² *EN*, X, 6, 1176 b 10-11.

³³ *EN*, X, 4, 1175 a 4-5.

³⁴ *EN*, X, 6, 1176 b 34-35 ; *P*, VIII, 3, 1337 b 37-40. La nécessité de la détente et de l'amusement est aussi affirmée en *EN*, IV, 14, 1127 b 33 et 1128 b 3-4.

ἐνεργείας).³⁶ Dès lors, le travail et les plages de repos qui entrecourent les séances de travail doivent être ordonnés en vue du loisir, qui est leur but.³⁷

Pour Aristote, les activités de détente ne sont donc pas dignes de constituer le loisir. Mais de quelle nature sont-elles alors? Précisons d'abord que selon le philosophe, le bonheur est une pratique parfaite de la vertu.³⁸ Or, l'exercice de la vertu constitue la seule activité humaine qui soit poursuivie pour elle-même. En effet, selon Aristote, les actions, pour être dites vertueuses, doivent être appréciées en elles-mêmes et non en vue d'autre chose.³⁹ Aussi, c'est en étant exercées pour elles-mêmes qu'elles font le bonheur de ceux qui les pratiquent. En ce sens, le bonheur relève de l'état de l'âme du sujet qui décide d'agir de manière vertueuse. D'ailleurs, à de nombreuses reprises, Aristote affirme toute l'importance pour le noble citoyen de l'exercice des vertus – de l'âme rationnelle ou irrationnelle⁴⁰ – sans autre but que cette pratique même. En effet, les vertus rationnelles sont dignes

³⁵ Pour sa part, le loisir contient en lui-même (αὐτὸ) le plaisir. Le plaisir éprouvé dans le loisir est une fin en soi puisque celui-ci est justement une activité poursuivie non pas en vue du travail mais pour elle-même. Sur tout cela, voir *P*, VIII, 3, 1337 b 40 – 1338 a 6.

³⁶ *EN*, X, 6, 1176 b 35 – 1177 a 1.

³⁷ Il est donc erroné d'affirmer, comme le fait D.J. Allan (1965, p. 80), que pour Aristote le loisir est essentiel à la relaxation après le travail! En ce sens, nous qui traduisons de nos jours le plus souvent σχολή par « loisir » devons nous garder d'associer le loisir aux activités triviales, distrayantes, malgré les connotations modernes du terme « loisir », considéré souvent comme un temps d'inactivité et de repos. Notons enfin que si le jeu n'est en rien une fin ultime, il ne doit donc pas non plus constituer le but des activités éducatives des jeunes (*P*, VIII, 4, 1339 a 28-41). En fait, le jeu fait partie du programme éducatif des enfants de la Cité parfaite uniquement parce qu'il est envisagé comme un moyen de préparer aux activités sérieuses à venir en imitant les activités de travail et de loisir des adultes (*P*, VII, 17, 1336 a 32-34).

³⁸ Cela est abondamment répété dans les traités d'Aristote. Voir notamment *P*, IV, 11, 1295 a 35-37 ; VII, 1, 1323 a 38 – b 6 ; VII, 8, 1328 a 37-38 ; *EN*, X, 6, 1176 b 3-9 ; 1177 a 1-2 ; *EE*, II, 1, 1219 a 1-23.

³⁹ *EN*, 3, 1105 a 32 ; X, 6, 1176 b 6-9 ; *EE*, VIII, 3, 1248 b 19-26.

⁴⁰ La théorie psychologique aristotélicienne stipule que l'âme se divise en deux parties, l'une qui possède en elle-même la raison et l'autre qui en est dépourvue mais qui peut obéir à la première. L'âme rationnelle se divise à son tour en deux : une partie est pratique (ὁ πρακτικός) et l'autre

de choix pour elles-mêmes.⁴¹ Il en va de même pour les vertus de l'âme irrationnelle. Le guerrier affrontant les plus grands périls lors d'un combat en est un exemple paradigmatique. Aristote stipule que le courage dont il doit faire preuve n'est pas mis en œuvre parce que l'acte courageux est utile – bien qu'il puisse l'être effectivement – mais uniquement parce qu'il est noble.⁴² Il en est ainsi en ce qui regarde la sincérité, dont un homme au caractère noble fera preuve non pas dans un but précis, parce que cela pourrait lui apporter quelque bénéfice, mais plutôt sans intention, parce qu'il s'agit d'une chose honorable en elle-même.⁴³ De même, le magnanime préfère ce qui est beau en soi et ce qui ne rapporte aucun profit à ce qui est utile et fructueux.⁴⁴ Enfin, la générosité⁴⁵ et la magnificence⁴⁶ doivent avoir le bien pour fin car c'est justement là le trait commun de toutes les vertus. L'intempérant, pour sa part, gaspille à pleines mains pour le plaisir, ne sachant trop viser ce qui est beau.⁴⁷ Enfin, Aristote affirme que ce sont les actions vertueuses accomplies « de manière absolue » (ἀπλῶς) qui sont les plus belles parce qu'elles sont exercées seulement pour leur beauté. Ce sont des fins en soi, contrairement aux actions vertueuses pratiquées « de façon conditionnelle » (ὑποθέσεως) – par exemple les justes châtiments ou le bon traitement d'une maladie – qui sont moins nobles parce que nécessaires en vue d'autre chose que la pratique de la vertu en

spéculative (ὁ θεωρητικός). À chacune des parties de l'âme sont attribuées des vertus distinctes. Sur cette division, voir *P*, I, 13, 1260 a 4-7 ; VII, 14, 1333 a 16-25 ; *EN*, I, 13, 1102 b 32 - 1103 a 3.

⁴¹ *EN*, VI, 13, 1144 a 1-3.

⁴² *EN*, III, 9, 1115 b 12-13 ; 11, 1116 b 2-3 ; 12, 1117 b 7-9 ; *EE*, III, 1, 1230 a 23-33.

⁴³ *EN*, IV, 13, 1127 a 26-32.

⁴⁴ *EN*, IV, 8, 1125 a 11-12.

⁴⁵ *EN*, IV, 2, 1120 a 23-25.

⁴⁶ *EN*, IV, 4, 1122 b 6-7.

⁴⁷ *EN*, IV, 3, 1121 b 7-10. Pour un lien similaire entre la tempérance et le beau, voir aussi *EN*, III, 14, 1119 b 15-16.

soi.⁴⁸ S'il importe tant de pratiquer les vertus pour elles-mêmes, c'est parce qu'elles se définissent par leur cause finale : c'est par la noble fin poursuivie par l'homme courageux que le courage se définit.⁴⁹ C'est donc parce qu'une vertu est poursuivie pour une noble fin qu'elle est vertu à part entière. Ainsi, le bonheur – activité et pratique parfaite de la vertu – se trouve non pas dans les actions dictées par quelque nécessité, mais plutôt dans celles qui sont accomplies parce qu'elles sont belles. Or, nous l'avons vu *supra*, le bonheur se trouve aussi dans le loisir, c'est-à-dire dans une activité qui ne comporte pas, elle non plus, de fin hors d'elle-même. Le loisir doit donc consister dans la pratique de la vertu appréciée pour elle-même. C'est cette définition univoque du loisir que nous voudrions mettre en lumière lors de la prochaine section. Aussi, nous nous efforcerons de rendre claire l'idée selon laquelle la hiérarchisation des vertus du loisir doit être relative à leur aptitude à répondre à l'exigence de la vertu en général, qui est de constituer une fin en soi.

Terminons cette section avec une remarque concernant les divers emplois du mot σχολή dans la *Politique*, puisque les deux prochaines parties de notre étude se penchent sur ce traité. On remarquera que presque tous les exemples mentionnés plus haut afin de démontrer que l'homme de loisir doit posséder assez de biens pour être affranchi des contraintes de la vie quotidienne sont tirés des livres IV, V et VI de la *Politique*. Selon J.L. Stocks, les emplois du mot tirés de ces livres du milieu de la *Politique* sont populaires et usuels : c'est un temps libéré des tâches nécessaires et de toutes contraintes, un temps dont on est maître. Le terme σχολή ne

⁴⁸ P, VII, 13, 1332 a 7-27.

⁴⁹ EN, III, 9, 1115 b 20-24.

serait un concept propre à la philosophie aristotélicienne que dans *P*, VII et VIII. Cela s'explique, selon lui, par une différence dans les dates de rédaction des livres de la *Politique*, la pensée d'Aristote ayant évolué entre-temps.⁵⁰

On ne peut nier que le loisir implique davantage d'éléments définitionnels dans les deux derniers livres de la *Politique* que dans ceux qui les précèdent. Mais cela s'explique en ce que, comme nous le verrons plus loin en seconde partie, Aristote ne s'attaque véritablement à la problématique du loisir et des genres de vie à privilégier que dans les livres VII et VIII. Aussi, c'est à cette occasion qu'il s'attarde à préciser en quoi doivent consister les activités de loisir alors que, dans les livres précédents, il ne fait que traiter des conditions favorables au loisir.⁵¹ Par ailleurs, on ne doit pas pour autant négliger ce qui est dit au sujet du loisir dans les livres IV, V et VI. Effectivement, dans les livres du milieu, lorsqu'Aristote dit observer que seuls les hommes ont eu la chance de se décharger de leurs activités nécessaires ont pu bénéficier de loisir, il définit par le fait même le loisir comme une activité nécessitant d'être libéré de toute contrainte. D'ailleurs, le sens du mot *σχολή* dit « propre aux livres du milieu » est en fait impliqué dans toutes les utilisations du terme par Aristote. Effectivement, que ce soit dans *P*, VII et VIII ou

⁵⁰ J.-L. Stocks, 1936, p. 177, 181-182. En effet, Stocks, à l'instar de W. Jaeger (1997, p. 273), croit que la conception du loisir des livres II, VII et VIII est la même que celle de Platon et a été rédigée dans la prétendue période platonicienne du Stagirite, alors qu'Aristote tentait de définir quelle serait la Cité idéale à la lumière de celles de la *République* et des *Lois*. Les livres IV, V et VI, qui se penchent sur la réalité de diverses Cités existantes seraient plus tardifs parce qu'ils sont empiriques et libérés de l'esprit platonicien. Ainsi, on ne peut pas tenter d'éclairer la notion de loisir trouvée dans les deux derniers livres de la *P* par ce qui est dit dans ceux du milieu puisque ces deux parties du traité ont été rédigées en des temps différents.

⁵¹ En ce sens, Demont semble faire faux pas lorsqu'il stipule que, même dans les livres du milieu de *P*, Aristote veut déterminer quelles sont les plus nobles loisirs, ceux-ci y étant traités relativement à la question du meilleur régime (p. 221 sq).

EN, X, tous les emplois par Aristote du mot « loisir » et ses dérivés cautionnent, de manière explicite ou sous-entendue, l'idée exprimée dans les livres IV, V et VI selon laquelle il faut posséder un minimum de biens utiles et se débarrasser de toute activité nécessaire afin de jouir du loisir. Il n'est donc pas question d'une véritable contradiction entre les livres de la *Politique* au sujet du loisir.⁵² Or, sans aucune incohérence, rien ne légitime le fait de soutenir, comme le fait Stocks, que la pensée d'Aristote exprimée dans les livres du milieu a évolué de manière à réfuter ses positions moins récentes trouvées dans les livres VII et VIII.⁵³

⁵² Pour être plus juste, nous avons répertorié deux emplois qui ne semblent pas conciliables avec la définition univoque du loisir chez Aristote : en *P*, VII, 1, 1323 b 36-40, Aristote dit ne pas vouloir examiner trop longuement la question du bonheur trouvé dans la pratique des vertus parce que cela est plutôt l'objet d'une autre « étude » (σχολῆς). En fait, cet emploi est négligeable pour notre propos puisque, comme le notent E. Barker (1995) et J. Aubonnet (1986) dans leurs commentaires à son sujet, son sens est ici plus technique que dans tous les autres usages du même terme trouvés chez Aristote. En effet, il s'agit d'un « exposé », d'une « discussion ». Nous ne croyons donc pas que l'on puisse en tirer quelque conclusion concernant notre recherche. Un second emploi semble cependant poser davantage problème. En *P*, VI, 8, 1322 b 38 – 1323 a 3, il est dit des Cités bénéficiant de plus de richesses et de loisir peuvent mettre en place des magistratures peu indispensables telles que celles qui se chargent de la surveillance des femmes et des enfants et celles qui organisent les concours et les autres manifestations de ce genre. En rimant avec les magistratures de peu d'importance dans la cité, il semble bien qu'ici le loisir est employé dans une toute autre perspective que dans les deux derniers livres du même traité, où il doit consister en les activités les plus importantes, les plus « sérieuses » qui soient puisque ce sont des fins dernières.

⁵³ D'ailleurs, on admet de nos jours qu'il est vain de tenter d'expliquer les difficultés rencontrées dans les traités d'Aristote par une évolution de sa pensée. En effet, les commentateurs se sont vus incapables de faire consensus sur un schéma définitif de l'évolution de la philosophie d'Aristote. De plus, il semble impossible de choisir un schéma qui ne repose pas sur des présupposés psychologiques arbitraires concernant l'importance de la philosophie platonicienne dans la pensée d'Aristote à un moment plutôt qu'à un autre de sa vie.

Deuxième partie

Les vertus pour le loisir du noble citoyen

Aux livres VII et VIII de la *Politique*, Aristote veut jeter les bases de la Cité parfaite. Pour ce faire, il adopte une perspective finaliste en fixant le but vers lequel doit tendre la meilleure constitution. Cela implique de connaître en quoi consiste le meilleur genre de vie, c'est-à-dire celui qui pourrait rendre la Cité heureuse. En réalité, presque tout le monde s'entend pour affirmer que l'homme n'ayant ni courage, ni tempérance, ni justice, ni sagacité ne saurait être parfaitement heureux.⁵⁴ Toutefois, parmi ceux qui croient de la sorte que le bonheur réside dans une vie vertueuse, on ne s'entend pas sur celle qu'il faut préférer entre la vie active mettant en jeu les vertus morales et la vie méditative impliquant la sagesse.⁵⁵ Chose certaine, les hommes libres – qu'ils soient considérés individuellement ou sur le plan collectif – doivent poursuivre le même but selon Aristote : c'est le loisir.⁵⁶ En effet, le législateur de la Cité régie par une constitution parfaite doit promouvoir pour les citoyens une éducation ayant pour fin la capacité à jouir du loisir et de la paix.⁵⁷ C'est dans cet ordre d'idées que, dans les livres VII et VIII de la *Politique*, Aristote s'attache à démontrer l'importance d'une éducation aux vertus dont les

⁵⁴ *P*, VII, 1, 1323 a 27-29. On notera qu'Aristote reprend ici la liste des quatre vertus cardinales traditionnelles pour les Grecs de la période classique et qui sont notamment étudiées par Platon dans la *République* (427d-435b, traduction de G. Leroux, 2002) et dans les *Lois* (631c-631d). Cette liste semble donc être reprise par le Stagirite de façon conventionnelle. D'ailleurs, il s'agit d'une opinion qui fait presque l'unanimité (ὡςπερ πάντες ἄν συγχωρήσειαν, 1323 a 34-35). En *P*, VII, 15, 1334 a 19-20, Aristote reprend cette liste en y ajoutant l'endurance et en omettant la philosophie. Comme le rapporte W.L. Newman (à propos 1323 b 35, 1973, vol. III), il ne faut pas accorder trop d'importance au nombre et au choix des vertus, qui sont énumérées sans soucis véritable d'exhaustivité et de précision. Dans un autre ordre d'idées, précisons que si Aristote s'appuie sur ce qui caractérise le bonheur individuel afin de déterminer en quoi consiste le bonheur de la Cité, c'est qu'il y a, pour le philosophe, une concordance parfaite entre la fin de la vie d'un individu et celle de toute la Cité (*EN*, I, 1, 1094 b 7-11). Ainsi, la Cité idéale sera heureuse et vertueuse si ceux qui participent au gouvernement, c'est-à-dire les citoyens, le sont (*P*, VII, 13, 1332 a 32-35). En outre, les normes qui font qu'un individu est heureux seront les mêmes que celles qui rendent la constitution excellente (*P*, IV, 11, 1295 a 34 – b 1).

⁵⁵ *P*, VII, 2, 1324 a 25-32.

⁵⁶ *P*, VII, 15, 1334 a 10-16

⁵⁷ *P*, VII, 14, 1334 a 2-10.

hommes libres doivent faire preuve pour cultiver un noble loisir. Aussi, Aristote tente-t-il de rendre évident que les Cités passant pour les plus excellentes selon l'opinion commune n'ont en fait pas su ordonner leurs lois, leur système constitutionnel et leur programme éducatif en vue de la fin la meilleure, mais se sont plutôt abaissées aux valeurs utiles.

Dans cette perspective, Aristote circonscrit quelles sont les vertus essentielles au bonheur et au loisir des hommes libres. Parmi les « vertus utiles pour le loisir » (χρήσιμοι δὲ τῶν ἀρετῶν εἰσι πρὸς τὴν σχολήν), certaines sont pratiquées dans le loisir et les autres dans le travail,⁵⁸ ces dernières assurant le nécessaire pour se livrer aux activités de loisir.⁵⁹ L'activité vertueuse est donc considérée comme un travail lorsque sa fin ne lui est pas inhérente et qu'elle a pour but d'assurer le nécessaire en vue du loisir. Dans un extrait éloquent au sujet de ces vertus pour le loisir du citoyen, extrait que nous analyserons en détail, le Stagirite précise avec netteté la nature de ces vertus :

« Ainsi donc, il faut courage et endurance pour le travail, “philosophie” pour le loisir, tempérance et justice dans ces deux [moments], mais plus spécialement pour des gens qui vivent dans la paix et qui ont du loisir... »

(Ἀνδρείας μὲν οὖν καὶ καρτερίας δεῖ πρὸς τὴν ἀσχολίαν, φιλοσοφίας δὲ πρὸς τὴν σχολήν, σωφροσύνης δὲ καὶ δικαιοσύνης ἐν ἀμφοτέροις τοῖς χρόνοις, καὶ μᾶλλον εἰρήνην ἄγουσι καὶ σχολάζουσιν.)⁶⁰

⁵⁸ P, VII, 15, 1334 a 16-18.

⁵⁹ P, VII, 15, 1334 a 18-19.

⁶⁰ P, VII, 15, 1334 a 22-25.

À partir de ce passage, il est possible de définir davantage ce que nous avons appelé notre hiérarchie des vertus du loisir. Le moins noble des niveaux de loisir comprend les vertus du courage et de l'endurance. Ces vertus sont dites « pour le travail » parce qu'elles sont déployées strictement à l'occasion d'activités nécessaires. En fait, les activités mettant en jeu le courage et l'endurance consistent en les situations les plus pénibles et redoutables. Il s'agit principalement des périls de la guerre, dangers les plus graves et les plus glorieux.⁶¹ Or, la guerre s'avère nécessaire à un peuple libre par nature désirant préserver son autonomie, condition sine qua non de la poursuite d'activités de loisir inutiles. À l'opposé, un peuple déficient quant aux vertus guerrières risque de devenir esclave du conquérant.⁶² De plus, les vertus de la guerre sont nécessaires afin de garantir l'hégémonie d'une Cité dans l'intérêt de ses membres et pour dominer en maître sur les peuples naturellement esclaves.⁶³

Ainsi, les vertus guerrières sont les moins dignes de loisir car elles constituent, parmi toutes les vertus, celles qui sont les plus utiles. En effet, ce sont elles qui répondent le mieux à différents besoins nécessaires tels que la défense. En ce sens, en tant qu'elles constituent des vertus du travail, c'est-à-dire des vertus pratiquées pour leur utilité, elles doivent être exercées dans la seule perspective de se procurer la paix et le loisir. Aristote prend donc garde de faire du courage et de l'endurance des vertus qui auraient plus d'importance que toute autre. Cela explique pourquoi il insiste tant sur le courage lorsqu'il soutient que la législation au sujet de l'éducation

⁶¹ *EN*, III, 9, 1115 a 24-35 ; 12, 1117 a 29-33.

⁶² *P*, VII, 15, 1334 a 21-22.

aux vertus ne doit pas se concentrer uniquement sur l'exercice d'une vertu en particulier, « surtout pas sur celle-là » (οὔτε πρὸς μάλιστα ταύτην).⁶⁴ D'ailleurs, à plusieurs reprises, Aristote porte un regard très critique à l'égard de Lacédémone. Premièrement, cette Cité privilégie les vertus guerrières au détriment des autres. En effet, elle fait de la domination du plus grand nombre possible une fin dernière⁶⁵ et considère la jouissance des richesses acquises lors de ses conquêtes comme ayant plus valeur de fin que l'exercice de la vertu.⁶⁶ Deuxièmement, ce serait une erreur de prendre Sparte en exemple, car elle n'a su faire un usage adéquat du loisir dont elle bénéficiait en temps de paix lorsqu'elle est parvenue à obtenir la souveraineté sur ses ennemis. Cela n'a pu qu'engendrer chez les Lacédémoniens la perte du sens de la vie noble et la ruine de leur empire.⁶⁷ Parce qu'il est honteux de se montrer « digne d'un esclave » (ἀνδραποδώδεις) dans la paix et le loisir, bien que l'on se comporte comme un homme de valeur en temps de guerre,⁶⁸ la Cité parfaite doit veiller non seulement à un entraînement aux vertus guerrières mais aussi et surtout à une éducation aux vertus mises en œuvres lors d'activités inutiles. Pour être plus précis, Aristote reconnaît la nécessité d'initier les enfants en très bas âge à la gymnastique car cela garantit la vigueur et l'excellence de leur corps en le maintenant droit. Aussi, le philosophe semble vouloir développer l'endurance chez

⁶³ *P*, VII, 14, 1333 b 38 – 1334 a 2. Voir aussi *P*, I, 8, 1256 b 23 – 26.

⁶⁴ *P*, VIII, 3, 1338 b 14-16.

⁶⁵ *P*, VII, 2, 1324 b 5-9. Notons que Platon faisait un reproche semblable aux législations lacédémonienne et crétoise, qu'il disait organisées entièrement en fonction de la guerre (*Lois*, I, 628 d-e).

⁶⁶ *P*, II, 9, 1271 b 6-10 ; VII, 14, 1333 b 16-21 ; VII, 15, 1334 a 41 – b 5 ; *EE*, VIII, 3, 1248 b 38 – 1249 a 16.

⁶⁷ *P*, II, 9, 1271 b 3-6 ; VII, 14, 1333 b 21-26. Selon W.L. Newman (voir son commentaire de VII, 14, 1333 b 21-26, 1973, vol. III), lorsque Aristote s'oppose à Sparte quant à la manière de vivre son temps de paix, il a probablement en tête la période d'accalmie qui a succédé la guerre du Péloponnèse remportée par la cité en 404 av. J.-C.

le futur citoyen en suggérant de l'habituer au froid pour sa santé et pour les travaux de la guerre.⁶⁹ Cependant, il faut s'abstenir d'imiter les Laconiens, qui s'entraînent à l'aide d'exercices si puissants qu'ils se transforment en brutes.⁷⁰ L'entraînement physique ne doit pas être aussi violent que celui des athlètes ou de ceux qui s'exercent en vue d'une tâche unique comme le font les Spartiates, mais il doit plutôt être modéré afin de convenir aux activités propres aux hommes libres.⁷¹

Dans *P*, VII, c'est avant tout l'utilité des vertus guerrières qui est mise en relief car ces dernières y sont considérées comme des vertus du travail. Parce qu'ils ne sont pratiqués qu'à l'occasion d'activités utiles, le courage et l'endurance sont situés au moins noble niveau des vertus du loisir. Mais il reste que, dans une autre perspective, conformément à notre définition univoque du loisir, c'est en tant qu'elles peuvent être considérées en dehors de leur utilité que les vertus guerrières sont nobles et dignes de loisir. Nous avons vu *supra* qu'Aristote affirme dans *EN* l'importance d'agir avec courage parce que l'acte courageux comporte une beauté intrinsèque. En ce sens, au-delà de leur grande utilité, les vertus guerrières doivent être recherchées pour elles-mêmes par l'homme libre comme c'est le cas pour toutes les vertus. Cela semble bien impossible pour le citoyen de Lacédémone, qui est sans soucis de « ce qui est noble » (τὸ καλόν) et ne saurait être capable d'affronter un « beau risque » (καλὸν κίνδυνον) en « homme valeureux » (ἀνὲρ

⁶⁸ *P*, VII, 15, 1334 a 36-40.

⁶⁹ *P*, VII, 17, 1336 a 8-15. Voir aussi *P*, VIII, 3, 1338 b 4-8.

⁷⁰ *P*, VIII, 4, 1338 b 9-14.

⁷¹ *P*, VII, 16, 1335 b 2-12.

ἀγαθός).⁷² Il ne saisit pas que l'on doit être courageux parce que cela est beau et qu'il est laid de ne pas l'être, que l'on doit plutôt poser des actes courageux pour eux-mêmes et non pour leur utilité, pensons à la défense de sa propre liberté, la fuite des sanctions imposées par les lois ou l'attribution des honneurs.⁷³ D'ailleurs, l'acte courageux s'exprime de manière particulièrement éclatante alors que cela est peine perdue et sans plus aucune nécessité, lors d'une défaite très prochaine ou devant la mort imminente, au moment où le guerrier s'apprête à perdre son bien le plus utile : sa vie.⁷⁴

La tempérance et la justice sont des vertus morales qui s'apparentent aux vertus de la guerre relativement à la question du loisir et ce, pour deux raisons. D'une part, comme le courage et l'endurance, ce sont des vertus du travail. En effet, elles sont utiles car elles participent à l'acquisition des conditions nécessaires pour bénéficier de loisir.⁷⁵ D'ailleurs, le Stagirite affirme qu'il importe de faire preuve de justice dans les activités guerrières : il ne faut pas vouloir régner injustement sur les peuples qui méritent de conserver leur indépendance, mais engager le combat uniquement avec ceux qui sont voués au despotisme.⁷⁶ D'autre part, la tempérance et la justice, comme pour le courage et toutes les autres vertus, ne doivent pas être

⁷² *P*, VIII, 4, 1338 b 29-32.

⁷³ *EN*, III, 11, 1116 a 11-19. C'est pourquoi, selon nous, lorsqu'Aristote affirme que, comme le gymnaste le fait dans les concours, le guerrier poursuit les honneurs en dehors de l'exercice du courage (*EN*, III, 12, 1117 a 35 – b 9), il parle d'un simulacre du vrai courage qu'on appelle le courage civique.

⁷⁴ *EN*, III, 12, 1117 b 9-15. Il s'agit là d'occasions au cours desquelles les vertus guerrières sont pratiquées alors qu'elles ne sont plus utiles. Cela peut sembler entrer en contradiction avec nos propos selon lesquels ces vertus sont les moins nobles parce qu'elles sont toujours exercées lors d'activités utiles, mais il n'en est rien si l'on considère que la mort ou la défaite imminente, quoiqu'elles rendent les vertus guerrières inutiles, font suite à des guerres qu'il était au départ juste et nécessaire de mener.

mises en œuvre par le citoyen digne de loisir parce qu'elles sont utiles en fonction d'autre chose, bien qu'elles le soient par ailleurs. Que ce soit à l'occasion d'activités nécessaires ou de loisir, les actions des gens justes et tempérants doivent être exercées parce qu'elles visent une « noble fin » (καλῶν τέλος).⁷⁷

Cependant, la justice et la tempérance apparaissent à un niveau supérieur de noblesse à celui du courage et de l'endurance. Elles se distinguent des vertus de la guerre car elles ne contribuent pas uniquement à des occupations poursuivies en vue d'autre chose. Effectivement, elles peuvent être mises en œuvre à l'occasion d'activités qui sont à elles-mêmes leurs propres fins :

« ...la guerre contraint à être juste et à vivre dans la tempérance, tandis que la jouissance d'un sort heureux et la vie de loisir, compagne de la paix, poussent plutôt à la démesure. Il faut donc beaucoup de justice et beaucoup de tempérance pour ceux qui paraissent être dans la prospérité la plus grande et jouissent de tout ce qui fait le parfait bonheur... C'est eux qui auront le plus besoin de "philosophie", de tempérance et de justice, en tant qu'ils jouissent de plus de loisir au sein de l'abondance des biens de ce genre. »

(ὁ μὲν γὰρ πόλεμος ἀναγκάζει δικαίους εἶναι καὶ σωφρονεῖν, ἡ δὲ τῆς εὐτυχίας ἀπόλαυσις καὶ τὸ σχολάζειν μετ' εἰρήνης ὕβριστὰς ποιεῖ μᾶλλον. Πολλῆς οὖν δεῖ δικαιοσύνης καὶ πολλῆν σωφροσύνης τοὺς ἄριστα δοκοῦντας πράττειν καὶ πάντων τῶν μακαριζομένων ἀπολαύοντας... μάλιστα γὰρ οὗτοι δεήσονται φιλοσοφίας καὶ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης, ὅσω μᾶλλον σχολάζουσιν ἐν ἀφθονίᾳ τῶν τοιούτων ἀγαθῶν.)⁷⁸

La justice et la tempérance sont donc davantage utiles pour les activités de loisir que pour le travail car la σχολή, n'étant possible qu'en temps de prospérité et de paix, incite à la démesure, au contraire de l'ἀσχολία. En effet, la prospérité est à

⁷⁵ P, VII, 15, 1334 a 18-19.

⁷⁶ P, VII, 2, 1324 b 22-41.

⁷⁷ P, VII, 2, 1325 a 31-32.

la fois indispensable au loisir et un danger pour le bonheur de celui qui en bénéficie. Après tout, des gens ont péri en raison de leurs richesses⁷⁹ et les Cités qui estiment par-dessus tout la prospérité plutôt que la vertu mettent en péril l'excellence de leur constitution.⁸⁰ Ainsi, ceux qui sont dotés de bonnes dispositions savent se suffire de peu de sorte que le bonheur et le loisir leur sont plus accessibles qu'à ceux qui ont de plus grands besoins.⁸¹ En ce sens, la tempérance et la justice semblent utiles pour la vie de loisir parce qu'elles permettent la conservation des biens nécessaires à la *σχολή*. Au sein de la vie de loisir, la tempérance du citoyen limitera ses appétits de sorte qu'il se suffira d'une quantité modérée de biens extérieurs.⁸² En effet, si le bonheur suppose un certain patrimoine, il ne s'agit pas de rechercher les biens extérieurs de façon effrénée et de les considérer comme une fin en soi. Ils doivent plutôt servir une fin extérieure. C'est donc dans cet ordre d'idées qu'Aristote conseille au législateur de faire en sorte que les citoyens de la Cité parfaite puissent mener une vie de loisir, mais « de manière tempérante » (*σωφρόνως*) puisque celle-ci suppose une autarcie matérielle.⁸³ D'autre part, la justice est, elle aussi, utile à la vie de loisir. Cela s'explique en ceci qu'elle favorise un noble usage

⁷⁸ *P*, VII, 15, 1334 a 25-34.

⁷⁹ *EN*, I, 3, 1094 b 18-19.

⁸⁰ *P*, II, 11, 1273 a 37 – b 1.

⁸¹ *P*, VII, 13, 1331 b 41 – 1332 a 2. Ainsi, le loisir est conditionnel à une prospérité raisonnable, non pas une fortune démesurée. On constatera ici que la conception aristotélicienne du loisir s'approche de celle d'Ion dans la tragédie d'Euripide du même nom. Ion s'y voit offrir la possibilité de mener une existence opulente à la cour d'Athènes, mais il n'ose l'accepter car il devrait délaisser sa vie de loisir menée dans la quiétude et l'absence des tracasseries impliqués par la gestion de grandes richesses (vers 633-647).

⁸² En *EN*, X, 9, 1179 a 9-17, Aristote se dit en accord avec les sages pour affirmer qu'il suffit d'être modérément muni de biens extérieurs pour exécuter de belles actions.

⁸³ *P*, VII, 4, 1326 b 30-32. Voir aussi *P*, II, 6, 1265 a 32-38, où Aristote affirme que c'est notamment avec tempérance et générosité que l'homme libre doit faire un usage de son patrimoine. En *P*, II, 7, 1266 b 28-31, le nomothète est invité à éduquer le citoyen au moyen des lois afin que celui-ci sache régler ses désirs et qu'ainsi il se suffise d'une fortune moyenne. La nécessité d'une éducation à la tempérance est aussi affirmée en *EN*, III, 15, 1119 a 33 – b 18.

du patrimoine et les lois qui expriment cette vertu règlent les rapports entre les citoyens en les contraignant à respecter l'ordre de la Cité.⁸⁴ Mener tranquillement une vie de loisir serait en effet impossible dans une Cité dont les membres, par exemple, ne respecteraient pas les lois interdisant le vol et pilleraient continuellement la propriété de leurs voisins. Ainsi donc, la justice et la tempérance sont plus dignes de loisir que les vertus guerrières parce qu'elles se manifestent non seulement à l'occasion d'activités nécessaires, mais elles sont aussi pratiquées au sein même de la vie de loisir et de paix.

Dans notre classification des vertus pour le loisir, le courage et l'endurance sont donc situés au premier niveau de loisir, et la justice et la tempérance apparaissent à un degré supérieur. Pour sa part, toujours dans l'extrait 1334 a 22-25, le terme φιλοσοφίας semble employé par Aristote dans un sens plus général qu'il ne le fait d'ordinaire en désignant par là la sagesse, excellence de l'âme spéculative. Ce sens semble plus englobant parce qu'il n'y a qu'une minorité d'hommes libres qui se trouve apte à s'engager dans l'activité méditative, alors que de toute évidence, dans les livres VII et VIII de la *Politique*, le loisir n'est pas le privilège d'une élite intellectuelle, mais il concerne tous les membres de la Cité. En effet, ces livres s'intéressent au bonheur de l'ensemble des citoyens : tous doivent être heureux pour que la Cité le soit. Aristote se préoccupe à cette occasion de faire en sorte que tous les citoyens, non pas seulement les sages, fassent du déploiement

⁸⁴ *P*, I, 2, 1253 a 37-38 ; *EN*, V, 3, 1129 b 30 - a 8.

maximal de la vertu la fin de leur vie entière.⁸⁵ Le bonheur et, par le fait même, le loisir sont donc abordés au niveau de toute la communauté des citoyens.

Le mot « philosophie » pris au sens le plus englobant regroupe, selon nous, les vertus de l'âme rationnelle. C'est d'ailleurs l'opinion d'une majorité de commentateurs.⁸⁶ Cependant, tous les lecteurs de la *Politique* ne s'entendent pas sur la nature exacte des activités impliquées par ce concept de « philosophie ». Ce terme semble inclure, en plus de la spéculation, la musique et le dessin d'une part, et la politique d'autre part. En ce qui concerne la musique, il est affirmé qu'elle a trois rôles bien différents : le délassement, l'éducation et le noble loisir.⁸⁷ D'abord, la musique est un moyen de détente car elle suscite en elle-même un plaisir chez les hommes et les femmes de tous les âges et tous les caractères.⁸⁸ Ensuite, la musique est un moyen d'éducation. Plus précisément, c'est un outil d'éducation au loisir : l'étude de la musique par les futurs citoyens ne doit pas avoir une fin utile comme c'est le cas pour la grammaire et la gymnastique, deux autres disciplines apparaissant au programme d'éducation libérale des futurs citoyens. Il n'est pas noble d'apprendre la musique pour son utilité, mais seulement parce que la musique permet ultérieurement de jouir correctement du loisir.⁸⁹ La musique éduque au loisir car elle a la propriété d'orienter l'homme vers la vertu grâce à son effet cathartique des passions. En effet, elle produit des sons qui imitent de la façon la plus véridique

⁸⁵ Tel est l'avis de W. Kullmann (1996, p. 109-110).

⁸⁶ H. Bonitz interprète ce terme au sens de « virtus intellectualis » (1955, 821 a 6) et sont d'accord avec lui W.L. Newman (1973) et J. Aubonnet (1986) dans leurs commentaires du passage 1334 a 22-25.

⁸⁷ *P*, VIII, 5, 1339 b 11-15.

⁸⁸ *P*, VIII, 5, 1340 a 4-5.

⁸⁹ *P*, VIII, 3, 1337 b 29-32.

les états affectifs de l'âme irrationnelle de sorte qu'elle peut agir sur le caractère.⁹⁰ Il semble que le dessin puisse jouer un rôle semblable à la musique en ce qui concerne l'éducation aux vertus car le philosophe précise à son sujet que l'étudier pour son utilité potentielle, dans le but d'éviter les erreurs et les fraudes dans les ventes et les achats, plutôt que pour mener droitement une vie de loisir n'est pas libéral.⁹¹ Mais en vue de quel genre de loisir ces arts doivent-ils être étudiés? En agissant sur l'âme irrationnelle, ils semblent préparer aux loisirs consistant dans la pratique des vertus morales pour elles-mêmes. Mais l'étude de ces arts est peut-être tout particulièrement utile pour le loisir politique – la sagacité y comprise – car Aristote précise que la musique prépare l'homme libre aux activités nécessitant « l'excellence civique » (ἀρετὴν... πολιτικὴν).⁹² Il ajoute ailleurs que la musique enseigne aussi à « trouver sa joie dans des mœurs honnêtes et dans de belles actions » (τοῖς ἐπιεικέσιν ἦθεσι καὶ ταῖς καλαῖς πράξεσιν).⁹³ Aussi, selon *P*, VIII, la musique « contribue au loisir et à la sagacité » (πρὸς διαγωγὴν τι συμβάλλεται καὶ πρὸς φρόνησιν).⁹⁴

La dernière fonction jouée par la musique est le loisir en tant que tel. En ce sens, le dessin et la musique ont non seulement pour rôle d'éduquer en vue d'un loisir politique noblement mené, mais ces disciplines sont, en plus, constitutives du beau loisir en tant que tel. En effet, la musique est un moyen utile à l'éducation au

⁹⁰ *P*, VIII, 5, 1340 a 6 *sq.*

⁹¹ *P*, VIII, 3, 1338 a 41 – b 2.

⁹² *P*, VII, 6, 1341 a 1-2.

⁹³ *P*, VIII, 5, 1340 a 17-18.

loisir des hommes libres tout en constituant en elle-même « une noble activité de loisir » (τὴν ἐν τῇ σχολῇ διαγωγὴν).⁹⁵ Pour être plus précis, le loisir trouvé dans la musique doit consister dans les jugements esthétiques portés à l'égard d'une belle œuvre. Effectivement, Aristote affirme que s'adonner activement à la musique permet de devenir de bons juges.⁹⁶ Grâce à son influence sur l'âme irrationnelle, l'éducation musicale rend habituel le fait « de porter des jugements justes » (τὸ κρίνειν ὀρθῶς).⁹⁷ Il s'agit donc, parce qu'on a étudié la musique dans sa jeunesse, de « pouvoir alors en apprécier les belles œuvres et y prendre une vraie joie » (δύνασθαι δὲ τὰ καλὰ κρίνειν καὶ χαίρειν ὀρθῶς).⁹⁸ Quant au dessin, il fait lui aussi partie du programme éducatif des hommes libres parce qu'il enseigne à apprécier la beauté des corps.⁹⁹ Il faut donc bien distinguer l'utilité des arts pour l'éducation au loisir des citoyens, ce qui implique la pratique active d'un instrument de musique, et les jugements de goût faits à loisir.¹⁰⁰ Ce sont donc les jugements

⁹⁴ *P*, VIII, 5, 1339 a 25-26. Le loisir politique et les jugements esthétiques étant tous deux le fruit d'une éducation musicale, nous sommes d'autant plus encouragés à penser que le loisir consistant en l'appréciation des belles œuvres requiert la pratique de la sagacité, non pas la sagesse.

⁹⁵ *P*, VIII, 3, 1338 a 13-30. Notons que le terme διαγωγή n'est pas employé ici dans le sens commun des activités de distraction. Il est associé plutôt aux activités nobles et désirables en elles-mêmes. Ainsi, comme le rapportent J. Aubonnet et W.L. Newman dans leurs commentaires de cet extrait, il est possible, dans les deux derniers livres de la *P*, de rapprocher considérablement le sens de σχολή et celui de παιδιά. Les deux termes sont d'ailleurs mis en étroite relation en *P*, VII, 14, 1333 b 16-17.

⁹⁶ *P*, VIII, 6, 1340 b 22-26.

⁹⁷ *P*, VIII, 5, 1340 a 17.

⁹⁸ *P*, VIII, 6, 1340 b 38-39. En ce sens, W.L. Newman (1973) affirme à propos des « bons juges » qu'il s'agit de ceux qui sont aptes à prendre plaisir à une noble musique. Par ailleurs, cet extrait rend clair que le rôle de l'éducation musicale ne peut être réduit au développement du jugement pour les nobles actions politiques, comme le fait C. Lord dans son commentaire de *P*, VIII, 5 (1984), mais qu'il permet de développer les jugements de nature esthétique.

⁹⁹ *P*, VIII, 3, 1338 a 40 – b 2

¹⁰⁰ Ainsi, nous ne croyons pas qu'il est juste d'affirmer, comme le font P. Demont (1993, p. 216-217) et F. Solmsen (1964, p. 216-218), que la musique n'est une activité de loisir qu'en tant qu'elle est un instrument d'éducation. Selon P. Demont, lorsqu'elle n'est pas consacrée à la παιδεία, la musique n'est plus active et se réduit à un simple délassement pour ceux qui travaillent. Pour sa part, F. Solmsen ramène le loisir musical à l'exercice des vertus morales. Or, les jugements de goût sont une activité mettant en action la raison sans pour autant constituer une forme d'éducation.

esthétiques qui sont des fins dernières propres au loisir. Ainsi, la musique et l'art pictural constitueraient les deux disciplines désignées, selon nous par Aristote, dans cet extrait : « ...les matières de cette éducation et de cette instruction doivent être des fins en elles-mêmes... » (...ταῦτα μὲν τὰ παιδεύματα καὶ ταύτας τὰς μαθήσεις ἑαυτῶν εἶναι χάριν...).¹⁰¹

Précisons que si la musique et le dessin, en tant qu'instruments didactiques, doivent être pratiqués activement étant jeune, s'y exercer au-delà d'un certain âge est avilissant pour un homme libre et éduqué. Écouter et contempler de belles œuvres lui convient davantage.¹⁰² Jouer d'un instrument ou dessiner de beaux corps ne peuvent constituer des loisirs car ce sont là des activités productives. Or, ces dernières ne s'exercent jamais pour elles-mêmes. Les arts, même très nobles et inutiles, ne sont pas des fins ultimes parce qu'ils produisent des œuvres séparées de l'acte productif. Bien que le produit puisse être sans utilité, il reste que la vertu requise pour la créer n'est pas pratiquée pour elle-même.¹⁰³ Tout au contraire, les activités de loisir mettent en jeu des vertus finalisées dans l'agent lui-même, non pas dans une œuvre subsistant à l'extérieur de lui. Ainsi, l'homme ayant reçu une éducation libérale placera l'activité artistique au service de la vertu déployée pour

¹⁰¹ P, VIII, 3, 1338 a 11-12.

¹⁰² P, VIII, 6, 1340 b 32-40.

¹⁰³ E. Telfer (1987, p. 158) remarque, comme nous, que l'activité productive ne peut être une fin en soi – la fin se trouve plutôt dans l'œuvre produite – et donc, elle ne peut être considérée comme un loisir. Dans cette même optique, R. Bodéüs (présentation de *EN*, 2004, p. 27, note 3) précise que, pour Aristote, la vie humaine ne peut trouver son sens dans des produits, même agréables et parfaitement inutiles comme le sont les beaux chants, car cela constituerait une forme d'aliénation. Au contraire, la vie de l'homme de loisir doit se justifier en elle-même. Il semble donc inapproprié de définir le loisir chez Aristote par une « libre activité créatrice » comme le fait E.C. Welskopf (1973, p. 162).

elle-même – c'est-à-dire l'exercice de l'âme rationnelle dans les jugements des belles œuvres ou les belles actions civiques – non pas l'inverse.¹⁰⁴

Notons dans un autre ordre d'idées que le loisir de nature musicale ne consiste pas non plus dans l'étude comparative des différents styles artistiques, qui peuvent être dignes ou indignes des hommes libres. Il s'agit de prendre joie dans l'appréciation des belles œuvres. Cela est tout à fait conséquent avec le genre d'éducation reçu par les hommes libres : seul le mode musical dorien, qui est mesuré, viril et grave convient à l'éducation des hommes libres.¹⁰⁵ De même, seules les sculptures et les peintures à caractère noble seront regardées par les jeunes lors de leur éducation, non pas celles qui sont indignes d'eux.¹⁰⁶ L'éducation des futurs citoyens ne peut donc pas viser à en faire des critiques d'art : n'étant familiers qu'avec le mode dorien et les plus belles œuvres d'art, comment pourraient-ils se trouver aptes à comparer sur le plan technique les rythmes et mélodies de pièces musicales variées? Et les couleurs et la symétrie de fresques de toutes sortes?¹⁰⁷ En outre, il faut préciser que les jugements de goût impliqués dans le concept de « philosophie » au sens large relèvent bien de l'exercice de l'âme rationnelle et ne consistent aucunement en une appréciation sensitive de belles créations. En effet, le bonheur ne saurait se trouver, comme les tyrans et la masse le croient, dans une vie de plaisirs sensuels puisque ce genre de vie à la Sardanapale, bien qu'il soit inutile,

¹⁰⁴ Voir *EN*, VI, 13, 1144 a 1-3 où les activités de l'âme rationnelle sont distinguées des activités productives en ce qu'elles ne produisent rien en dehors de l'agent.

¹⁰⁵ *P*, VIII, 7, 1342 b 12-18.

¹⁰⁶ *P*, VIII, 5, 1340 a 35-38.

¹⁰⁷ Voir le commentaire de C. Lord de cet extrait, 1984 pour une opinion similaire.

est servile et vulgaire.¹⁰⁸ En ce sens, malgré que la pratique d'un instrument de musique ait un effet sur l'âme sensitive et mette en jeu les vertus morales, ce sont les jugements de goût impliquant plutôt l'activité de la raison qui sont concernés par le mot « philosophie ». Il reste que l'on peut se demander si ce loisir intellectuel s'approche davantage de la politique ou de l'étude des vérités éternelles. Il est difficile de trancher sur cette question car cela n'est pas clair dans les écrits d'Aristote. En étant a-politique, cette méditation musicale semble s'apparenter davantage au loisir du sage. Les jugements esthétiques seraient donc une transposition plus accessible de la spéculation philosophique de sorte que l'excellence de l'âme rationnelle intellectuelle serait mise en jeu par le loisir musical.¹⁰⁹ Cependant, il nous semble plus plausible de considérer que le loisir musical implique davantage l'exercice de l'âme rationnelle exécutive en raison de l'étroite relation que nous avons mise en évidence supra entre l'éducation musicale et le développement de la sagacité. De plus, l'exercice de la raison spéculative reste inaccessible pour bon nombre de nobles citoyens au contraire des jugements esthétiques, que tous peuvent effectuer comme c'est le cas des jugements moraux.

Selon nous, le terme « philosophie » au sens large renvoie non seulement aux vertus mises en jeu par la méditation et l'appréciation de belles œuvres, mais aussi à la vertu rationnelle impliquée dans les activités politiques, c'est-à-dire la sagacité. La sagacité est la vertu de l'intelligence exécutive permettant de déceler le noble et le beau, de délibérer au sujet de ce qui est bon et utile dans le domaine de l'action

¹⁰⁸ *EN*, I, 3, 1095 b 19-22.

¹⁰⁹ Voir D.J. Depew, 1991, p. 347, 370-374 ; E. Barker, 1959, p. 437.

politique. Plusieurs passages de la *Politique* attestent que la sagacité est une vertu du loisir. Ainsi, c'est en vue non seulement de l'étude mais aussi de la politique que l'homme libre doit se décharger de ses obligations concernant les affaires domestiques.¹¹⁰ De plus, il est dit de l'homme de condition modeste qu'il n'a pas le loisir nécessaire pour exercer une magistrature.¹¹¹ En *P*, IV, on retrouve la même idée d'incompatibilité entre la vie de labeur et la participation active aux affaires de la Cité.¹¹² De ce fait, Aristote précise qu'il faut libérer les citoyens de leurs occupations nécessaires afin qu'ils aient le loisir de veiller au gouvernement de la Cité.¹¹³ Car, ajoute le philosophe, il importe d'avoir du loisir pour faire naître la vertu et pour les activités politiques.¹¹⁴

F. Solmsen refuse de tenir compte de ces exemples dans lesquels il est question d'un loisir politique parce qu'ils sont tirés des livres du milieu de la *Politique*, livres ne traitant pas de la Cité idéale et employant le mot *σχολή* dans un sens qui ne serait pas proprement philosophique. Dès lors, il rejette la politique comme candidat pour les activités dignes de loisir.¹¹⁵ Or, nous avons affirmé qu'il n'est pas illégitime de tenter d'éclairer les livres finaux de la *Politique* à la lumière

¹¹⁰ *P*, I, 7, 1255 b 35-37.

¹¹¹ *P*, II, 11, 1273 a 24-25.

¹¹² *P*, IV, 6, 1292 b 25 - 1293 a 10. Voir aussi *P*, VI, 4, 1318 b 11-12.

¹¹³ *P*, II, 9, 1269 a 34-36 ; 11, 1273 a 32-35 ; b 6-7.

¹¹⁴ *P*, VII, 9, 1329 a 1-2.

¹¹⁵ F. Solmsen, 1964, note 19, p. 196-197. Voir aussi R.C. Bartlett (1999, p. 303-304), pour qui la politique n'est qu'un moyen en vue du loisir. D'ailleurs, de nombreux lecteurs d'Aristote considèrent que le loisir pour le noble citoyen ne consiste pas dans la politique, mais seulement dans la spéculation et les arts libéraux tels que la musique. C'est le cas de C. Lord (1982, p. 23-24, 29, 180, 198-202; 1978, 354-357), L. Strauss (1987, p. 31), E. Barker (1959, p. 437-443; voir aussi son commentaire de 1334 a 6 *sq.*, 1995), W.L. Newman (1973, p. 442, vol. III), J.A. Swanson (1992, p. 155-159) et J. Lombard (1994, p. 126-129). Ils rattachent cette dernière forme de loisir à ce qu'on appelle aujourd'hui la « vie culturelle », c'est-à-dire un genre de vie apparenté à la vie méditative mais accessible à tous les citoyens ayant reçu une éducation libérale.

des précédents puisqu'il n'y a pas de véritables contradictions entre eux relativement à la notion de loisir. De plus, les livres VII et VIII de la *Politique* semblent admettre l'existence d'un noble loisir politique comme le font les livres du milieu. D'abord, en *P*, VII, Aristote réserve un espace physique bien distinct aux activités non nécessaires de nature politique : l'Agora « libre » (ἐλευθέραν)¹¹⁶ est l'endroit qu'il faut « affecter aux loisirs » (ἐνσχολάζειν).¹¹⁷ Afin de ne pas gêner les citoyens exerçant leurs activités de loisir en dehors de toute contrainte, cette place publique est séparée de « l'Agora nécessaire » (τὴν ἀναγκαίαν ἀγοράν), lieu où sont transités les produits pour l'importation et l'exportation.¹¹⁸ Le marchandage constitue, en effet, une occupation liée aux nécessités de la vie. Ainsi, l'Agora pour le loisir, où se tiennent les magistrats,¹¹⁹ semble constituer de toute évidence le lieu même du loisir politique. Ensuite, dans le programme d'éducation libérale d'Aristote, l'apprentissage de la musique, qui doit avoir pour fin le noble loisir, forme non seulement les jugements de goûts mais aussi, on l'a dit, les jugements concernant les actions de la vie politique. L'éducation musicale a donc pour fin deux genres de loisirs accessibles à tous les citoyens : non seulement les jugements esthétiques mais aussi la participation aux affaires politiques. Enfin, selon Solmsen, le loisir, dans *P*, VII et VIII, prend une coloration proprement aristotélicienne en consistant en des activités libérées des obligations politiques et associées au καλόν, c'est-à-dire ce qui est noble et sans nécessité.¹²⁰ Or, il nous apparaît que ce qui est beau n'est pas incompatible avec les actions politiques. L'exercice du pouvoir par

¹¹⁶ *P*, VII, 12, 1331 a 32.

¹¹⁷ *P*, VII, 12, 1331 b 12.

¹¹⁸ *P*, VII, 12, 1331 b 1-4.

¹¹⁹ *P*, VII, 12, 1331 a 32-35.

des citoyens égaux est qualifié par Aristote de noble et beau.¹²¹ En bref, dans les livres VII et VIII, la politique est, selon nous, une noble activité de loisir, à condition d'être poursuivie parce qu'elle est belle, et la sagacité est incluse dans la philosophie au sens large. Dès lors, il convient de traduire le terme φιλοσοφία dans l'extrait 1334a par « aptitude intellectuelle » comme le fait J. Tricot dans sa traduction de la *Politique* plutôt que par « philosophie » comme le suggère J. Aubonnet, car ce terme donne à penser qu'il s'agit de l'excellence de l'âme spéculative plutôt que de toutes les vertus de l'intelligence pour les activités qui trouvent leur fin en elle-même, la sagacité y comprise.¹²²

Nous avons voulu démontrer que l'aptitude intellectuelle regroupe les vertus rationnelles, c'est-à-dire la sagacité et la sagesse, qui sont des vertus du loisir lorsqu'elles sont pratiquées pour elles-mêmes. Cette notion unique réfère à une triple activité intellectuelle que l'on peut définir par trois genres de jugements rationnels : le jugement spéculatif pour l'activité méditative, le jugement moral pour l'activité politique et le jugement esthétique pour l'appréciation de belles œuvres.

Mais qu'en est-il de la place occupée par l'aptitude intellectuelle dans notre échelle des vertus du loisir? Il semble qu'elle y occupe le plus haut niveau. Ce sont

¹²⁰ F. Solmsen, 1964, p. 205.

¹²¹ *P*, VII, 3, 1325 b 7-12. C'est ce que remarque M. P. Nichols (1992, p. 153), qui renvoie aussi à *EN*, I, 1, 1094 b 14-15 pour une association similaire entre le beau en soi et l'activité politique. Voir aussi J. Owens (1981, p. 721, note 19), qui stipule avec justesse que le καλόν réfère aussi bien à la beauté physique et la beauté de l'œuvre d'art, qu'à l'objet de l'activité moralement bonne.

quelques éléments de la théorie psychologique aristotélicienne retrouvés au livre VII qui nous aideront à légitimer cette assertion. C'est en effet en faisant appel à la théorie de l'âme que l'on peut évaluer la noblesse relative des vertus rationnelles et irrationnelles. En fait, les genres de vie s'articulent entre eux de façon analogue aux parties de l'âme et leurs vertus, comme en témoigne cet extrait :

« En ces domaines, il est nécessaire de faire le même choix préférentiel que pour les parties de l'âme et leurs activités : que la guerre soit en vue de la paix, le travail en vue du loisir, et ce qui est nécessaire et utile, en vue de ce qui est noble. »

(Περὶ ὧν ἀνάγκη τὴν αὐτὴν αἴρεσιν εἶναι καὶ τοῖς τῆς ψυχῆς μέρεσι καὶ ταῖς πράξεσιν αὐτῶν, πόλεμον μὲν εἰρήνης χάριν, ἀσχολίαν δὲ σχολῆς, τὰ δ' ἀναγκαῖα καὶ χρήσιμα τῶν καλῶν ἕνεκεν.)¹²³

En ce sens, les activités de l'âme rationnelle sont préférables à celles de l'âme irrationnelle pour ce qui est de la vie de loisir. Cela s'explique dans le fait que, en ce qui concerne les parties de l'âme et leurs vertus, « ...le moins bon existe toujours en vue du meilleur » (αἰεὶ [...] τὸ χεῖρον τοῦ βελτίονός ἐστιν ἕνεκεν)¹²⁴ et « est meilleure la partie qui possède la raison » (βέλτιον δὲ τὸ λόγον ἔχον)¹²⁵ puisque c'est dans la partie rationnelle de l'âme que réside « plutôt » (μᾶλλον)¹²⁶ la fin. Autrement dit, les activités de l'âme possédant la raison sont davantage poursuivies pour elles-mêmes que celles de l'âme irrationnelle de sorte que les vertus de la raison sont plus dignes de loisir que les vertus morales. En effet, bien que celles-ci

¹²² En ce sens, nous délaisserons désormais le mot « philosophie » pour désigner la « philosophie » au sens large mais lui préférons « l'aptitude intellectuelle ». Nous réserverons le terme « philosophie » à l'excellence de l'âme rationnelle intellectuelle.

¹²³ *P*, VII, 14, 1333 a 33-36.

¹²⁴ *P*, VII, 14, 1333 a 21-22.

¹²⁵ *P*, VII, 14, 1333 a 23-24.

¹²⁶ *P*, VII, 14 1333 a 20. Voir aussi *P*, VII, 15, 1334 b 12-28 où l'âme rationnelle est dite la fin de la nature humaine de sorte que le développement du corps et des désirs est antérieur à l'épanouissement de celle-ci.

puissent être considérées comme des fins en soi, leur utilité est plus grande que celle des vertus rationnelles car elles produisent et conservent le nécessaire en vue du loisir. Ainsi, si la paix, le loisir et le noble sont à préférer à la guerre, le travail et l'utile, les vertus rationnelles sont quant à elles plus dignes de loisir que les vertus irrationnelles et ne peuvent en aucun cas être en vue de ces dernières. Par ailleurs, les vertus morales peuvent être exercées pour elles-mêmes, mais elles sont surtout pratiquées en vue des vertus de la raison, tout comme le travail est en vue du loisir. Quant à la valeur relative des vertus rationnelles, nous y reviendrons en dernière partie de notre étude, à l'occasion de l'analyse du dernier livre de *EN*, car cette question y est davantage étudiée.

À la lumière des deux derniers livres de la *Politique*, nous pouvons pour l'instant convenir que l'exercice des vertus rationnelles comme irrationnelles peuvent être des activités de loisir dans la mesure où elles sont pratiquées en dehors de toute contrainte, sans autre but que cette pratique en tant que telle. Parce que les vertus morales cultivées pour elles-mêmes sont constitutives du loisir, il est erroné d'affirmer, comme le fait Demont, que la seule vertu spécifique à l'usage du loisir est l'aptitude intellectuelle, les autres vertus étant destinées plutôt à son acquisition ou à sa conservation.¹²⁷ Par ailleurs, nous pouvons pour le moment convenir d'un classement des vertus du loisir selon trois niveaux de noblesse. Les activités de l'aptitude intellectuelle se situent à un niveau supérieur de noblesse. Ce sont les activités de loisir par excellence parce que l'aptitude intellectuelle est la plus finale dans la hiérarchie des vertus. En témoignent les propos d'Aristote sur les parties de

l'âme et leurs vertus. À un degré inférieur, se trouvent les vertus morales de la tempérance et de la justice pratiquées lors d'activités nécessaires mais aussi à l'occasion de la vie de loisir. En deçà, on compte les vertus de la guerre, c'est-à-dire le courage et l'endurance. Ce sont les moins nobles parce que les plus utiles.

¹²⁷ P. Demont, 1993, p. 219-221.

Troisième partie

Les vertus du commandant et celles du commandé

Suite à notre analyse des livres VII et VIII de la *Politique*, il apparaît que le loisir est l'apanage du citoyen. D'ailleurs, Aristote affirme que la Cité – par là, entendons les hommes qui en sont les parties constitutives, c'est-à-dire les citoyens – doit faire preuve de tempérance, d'endurance et de courage sans quoi elle pourrait devenir esclave de ses agresseurs ; or, « pas de loisir pour les esclaves » (οὐ σχολὴ δούλοις), ajoute le philosophe.¹²⁸ Les esclaves ne jouissant pas de loisir, il n'est pas étonnant qu'Aristote leur refuse toute forme de bonheur.¹²⁹ De cette idée selon laquelle les esclaves n'ont pas de loisir et ne peuvent être heureux, doit-on déduire qu'ils ne savent faire preuve des vertus morales et intellectuelles, vertus qui sont la source de la vie bonne des hommes libres? Autrement dit, le courage, l'endurance, la tempérance, la justice et l'aptitude intellectuelle ne sont-elles possédées que par l'homme de loisir? Aristote lui-même se questionne au sujet des vertus des esclaves : au livre premier du même traité, livre dans lequel le philosophe tente de justifier l'existence d'hommes qui par nature sont commandants et d'autres naturellement commandés, il se demande si l'esclave possède des vertus plus précieuses que sa seule vertu d'instrument, par exemple le courage ou la tempérance.¹³⁰ En guise de réponse, il admet que les êtres commandés par nature, que ce soit l'esclave, la femme ou l'enfant, possèdent tout comme leurs commandants les vertus éthiques.¹³¹ Cela semble au premier coup d'œil difficilement compréhensible étant donné que les esclaves ne connaissent pas le bonheur, celui-ci consistant justement dans la pratique des vertus. Mais notre

¹²⁸ P, VII, 15, 1334 a 19-21. Platon, lui aussi, affirmait l'impossibilité pour les esclaves de jouir de loisir (*Théétète*, 175 c-e, traduction de É. Chambry, 1967).

¹²⁹ EN, X, 6, 1177 a 8-9 ; P, III, 9, 1280 a 33-34.

¹³⁰ P, I, 13, 1259 b 21-26.

analyse des vertus du commandé et du commandant naturels tentera de démontrer que cette difficulté n'est pas insurmontable. Pour ce faire, il importe d'abord de saisir en quoi l'être naturellement commandé possède les vertus morales.

Le commandé par nature, tout comme l'homme libre qui le commande, possède les vertus, mais il le fait différemment puisqu'il existe une différence spécifique entre ces deux êtres.¹³² En effet, la constitution de leur âme est bien distincte. En ce sens, comme le gouvernant, le commandé possède les vertus morales puisqu'il est doté de la partie non raisonnable et sensitive de l'âme. Quant à la partie délibérante et calculatrice de l'âme rationnelle (τὸ βουλευτικόν), l'esclave en est totalement dépourvu, la femme en dispose mais non souverainement et l'enfant, quant à lui, la possède de façon imparfaite.¹³³ Ainsi, la sagacité est une vertu propre au gouvernant naturel puisqu'elle est relative à la partie rationnelle de l'âme, qui n'est possédée parfaitement que par lui.¹³⁴ Il va de soi, dès lors, que l'aptitude intellectuelle n'est pas non plus possédée par les êtres commandés par nature puisqu'ils ne sont pas dotés de la raison de façon parfaite. C'est en s'appuyant de cette façon sur les traits psychologiques de l'âme qu'Aristote fait de l'esclave et de la femme des êtres nés pour obéir et du maître un homme né pour commander. En stipulant que l'esclave et la femme ne possèdent pas – ou pas souverainement – la partie rationnelle de l'âme qui fait la spécificité de l'être humain, le philosophe veut rendre légitime leur condition d'êtres assujettis.

¹³¹ *P*, I, 13, 1260 a 14-15.

¹³² *P*, I, 13, 1259 b 32 – 1260 a 4.

¹³³ *P*, I, 13, 1260 a 12-14.

¹³⁴ *P*, III, 4, 1277 b 25-27.

Ayant fait le point sur la raison pour laquelle les hommes libres et les êtres subordonnés par nature ont en partage les vertus morales mais non les vertus intellectuelles, il faut encore expliquer comment cela est conciliable avec le proverbe cité par Aristote au livre VII de la *Politique* selon lequel les esclaves n'ont pas de loisir. Cela semble s'expliquer en ceci que leurs activités sont exécutées dans le contexte de la vie domestique, contexte duquel ils ne peuvent s'abstraire, leur âme étant bien imparfaite. En effet, les serviteurs sont écrasés par les tâches nécessaires et ils sont réduits par Aristote à de simples instruments animés exécutant diverses besognes utiles pour le maître.¹³⁵ C'est d'ailleurs agir en esclave que de pratiquer la vertu pour quelqu'un d'autre.¹³⁶ Bien sûr, les êtres serviles doivent s'arrêter pour prendre du repos, mais cette détente est une activité nécessaire justifiée par une fin extérieure à elle : la reprise du travail utile. Le *τέλος* des activités de travail et de repos des esclaves ne leur est donc pas immanent mais se trouve hors d'elles. En conséquence, c'est toute leur vie qui est contraire au loisir.¹³⁷

Bien sûr, il est indigne de l'homme libre d'exécuter quelque tâche domestique que ce soit.¹³⁸ Par ailleurs, les ordres donnés aux esclaves ne comportent eux non plus aucune beauté intrinsèque : « ...il n'y a aucune grandeur à utiliser un esclave en tant qu'esclave, car donner des ordres pour les tâches nécessaires n'a rien à voir

¹³⁵ *P*, I, 4, 1253 b 30-33.

¹³⁶ *P*, VIII, 2, 1337 b 19-21.

¹³⁷ Quant aux enfants, ils n'ont pas à effectuer des tâches utiles pour leur père. Mais ils ne jouissent pas pour autant de loisir car leurs activités vertueuses, comme celles de l'esclave, se définissent en rapport avec la fin trouvée dans celui qui le gouverne (*P*, I, 13, 1260 a 31-33) et ne sont donc pas exercées pour elles-mêmes. En effet, comme le remarque J. Aubonnet (1986) au sujet de cet extrait, l'enfant trouve chez son père l'humanité achevée qu'il doit lui-même développer.

avec la "beauté morale". » (οὐθὲν γὰρ τό γε δούλω, ἢ δοῦλος, χρῆσθαι σεμνόν· ἢ γὰρ ἐπίταξις ἢ περὶ τῶν ἀναγκαίων οὐδενὸς μετέχει τῶν καλῶν.)¹³⁹ En effet, l'autorité familiale n'a rien de vénérable aux yeux d'Aristote car elle ne vise qu'à assurer l'assouvissement des besoins primordiaux. Les activités du maître, bien qu'elles soient tout à fait distinctes de celles des serviteurs, sont sans noblesse parce qu'il n'existe qu'un lien d'utilité entre le maître et l'esclave, ceux-ci s'étant associés en vue de leur conservation réciproque.¹⁴⁰ Ainsi, le noble loisir de l'homme libre ne peut résider dans les ordres donnés à ses subordonnés dans le contexte de la vie domestique, car la gestion des êtres serviles par nature est une activité qui ne peut être considérée sous aucun aspect comme poursuivie pour elle-même. Les activités du commandant au sein de vie familiale n'étant pas du loisir, l'homme libre ne peut y trouver son bonheur.¹⁴¹

Heureusement pour eux, beaucoup d'hommes libres ont l'opportunité de se détacher de leurs travaux nécessaires, du moins à l'occasion, pour accomplir des activités en dehors de toute utilité. Ainsi, dans le contexte de la vie civique, il est tout à fait digne du citoyen de savoir non seulement commander à des hommes

¹³⁸ *P*, III, 4, 1277 a 29-31 ; 33-37.

¹³⁹ *P*, VII, 2, 1325 a 25-27. Voir aussi *P*, I, 7, 1255 b 33-35. Cette citation peut sembler contradictoire avec l'idée selon laquelle les ordres donnés à des hommes libres sont nobles bien que nécessaires (ce que nous verrons plus loin), mais il n'en est rien si l'on admet que l'extrait ne concerne que les prescriptions données dans le contexte domestique. D'ailleurs, en *P*, VII, 14, 1333 b 26-29, Aristote précise que le commandement exercé sur des hommes libres est plus beau que régner en despote en vue de dominer les États voisins. Or, le despotisme est une caractéristique propre à l'autorité du maître sur ses esclaves car elle s'exerce prioritairement dans son intérêt et le maître a un pouvoir absolu sur ses sujets (*P*, I, 6, 1255 b 9 ; III, 1278 b 32 – 1279 a 21). Au contraire, le pouvoir sur les hommes libres est exercé dans l'intérêt des sujets.

¹⁴⁰ *P*, I, 2, 1252 a 30-31.

¹⁴¹ Contrairement à ce que stipule R.G. Mulgan (1977, p. 204-205), qui croit que la vie politique faisant le bonheur du citoyen est à prendre au sens très large d'une « vie sociale » comprenant les activités domestiques.

libres mais aussi leur obéir.¹⁴² Cela s'explique dans le fait qu'une même tâche commandée par un supérieur est indigne du loisir de l'homme libre si son but est utile, mais elle est honorable lorsque sa finalité est inutile. En effet, c'est par la cause finale qu'une action acquiert son caractère noble. En ce sens, commander aux esclaves ne peut être digne de loisir pour le maître car ses ordres ne dépassent jamais la pure nécessité.¹⁴³ Mais commander aux hommes libres lors d'une bataille est honorable lorsque la fin l'est, pensons par exemple à l'asservissement d'un peuple servile par nature. De même, il est noble pour le citoyen d'obéir à un supérieur si la finalité de l'ordre commandé est belle et inutile. Il s'agit là d'une leçon présente dans l'avant-dernier livre de la *Politique* :

«Or, certains des ordres donnés diffèrent, non par les tâches imposées, mais par leur fin; c'est pourquoi des tâches qui semblent serviles, c'est, dans bien des cas, un honneur de les exécuter, même pour de jeunes hommes libres... »

(Διαφέρει δ' ἔνια τῶν ἐπιταττομένων οὐ τοῖς ἔργοις ἀλλὰ τῷ τίνος ἕνεκα. Διὸ πολλὰ τῶν εἶναι δοκούντων διακονικῶν ἔργων καὶ τῶν νέων τοῖς ἐλευθέροις καλὸν διακονεῖν.)¹⁴⁴

Ces tâches semblent serviles parce qu'elles reproduisent le modèle régissant la vie domestique, celle-ci impliquant, elle aussi, un commandant et des commandés.

¹⁴² *P*, III, 4, 1277 a 31-32 ; b 11-16.

¹⁴³ En fait, en suivant la propre logique d'Aristote, on pourrait ici lui répliquer que superviser tâches domestiques peut être noble en autant que cela est ordonné en vue d'une noble fin, c'est-à-dire dans le seul but de jouir ensuite du loisir.

¹⁴⁴ *P*, VII, 1333 a 6-9. W.L. Newman (1973, vol. III) voit dans cet extrait une incompatibilité avec le passage *P*, III, 4, 1277 a 33-37 où il est dit que celui qui commande n'a pas à savoir comment exécuter les tâches ordonnées mais il doit seulement savoir en tirer profit. Conséquemment, il n'apparaît pas digne pour l'homme libre, selon l'interprétation de W.L. Newman, d'être commandé de quelque façon que ce soit. Cela l'amène à penser que l'extrait tiré de *P*, III a été écrit avant l'extrait de *P*, VII. Or, nous ne voyons aucune contradiction entre les deux passages. En effet, les activités du commandant en *P*, III renvoient au commandement des êtres naturellement serviles, non pas des hommes libres comme le pense W.L. Newman, car Aristote parle de « l'autorité propre au maître » (ἀρχὴ δεσποτική). Or, le pouvoir sur les esclaves est, nous l'avons vu, justement de type despotique. Les extraits de *P*, VII et de *P*, III ne traitent donc pas du même genre de commandement.

Or, dans le cas des activités civiques, il n'est pas question de tâches proprement serviles si les hommes libres qui donnent les ordres et les autres qui les exécutent, dans le cadre d'un conflit militaire par exemple, le font en vue d'une fin noble. Ainsi, pour déterminer si une activité de la vie politique, militaire ou encore éducative est noble ou pas, c'est la fin poursuivie qu'il faut regarder : « Il y a une grande différence aussi selon la fin poursuivie dans l'action ou dans l'étude... » (Ἔχει δὲ πολλὴν διαφορὰν καὶ τὸ τίνοσ ἕνεκεν πράττει τις ἢ μανθάνει).¹⁴⁵

Exercée dans le cadre de la vie civique, la vertu peut être pratiquée par l'homme libre, qu'il soit sous les ordres d'un commandant ou qu'il soit lui-même une tête dirigeante de la Cité, de manière bien différente de l'esclave, de la femme ou du maître de la maison. Cela s'explique en ce que l'homme libre ne se trouve pas, en tant que citoyen, dans une position strictement instrumentale par rapport à la Cité comme c'est le cas lorsque considéré dans son rôle de chef de famille. On sait que la vertu est digne de loisir en ce qu'elle est déployée non pour son utilité – bien qu'elle puisse être utile par ailleurs – mais pour sa propre beauté morale. En ce dernier sens, même les activités les plus utiles telles que l'exécution des ordres donnés par son général durant la guerre s'avèrent en elles-mêmes constitutives du loisir.

Dans un autre ordre d'idées, on peut se demander pourquoi, au sein même de leurs activités nécessaires, les vertus morales de la femme et de l'esclave ne peuvent être exercées pour elles-mêmes, comme c'est le cas pour le valeureux guerrier, par exemple. En pratiquant des vertus morales sans autre fin que cet

¹⁴⁵ P, VIII, 2, 1337 b 17-19.

exercice même, on pourrait dire d'eux qu'ils bénéficient de loisir. Cela constituerait un loisir moins noble que le sont les jugements esthétiques, moraux ou intellectuels, mais il s'agirait tout de même d'un certain loisir. Aristote ne répond pas directement à cette question. Cependant, il fait une distinction importante entre les vertus morales des hommes naturellement commandés et celles de leurs gouvernants : les premières sont incomplètes, alors que les secondes sont achevées. En effet, le philosophe prétend qu'on possède la tempérance, le courage ou la justice dans la mesure exigée par nos fonctions, et c'est pourquoi les vertus d'un être subordonné par nature sont inachevées au contraire de celles d'un homme libre.¹⁴⁶ En effet, les tâches du commandant naturel requièrent des vertus complètes : il doit prendre des décisions, construire des arguments raisonnés, donner des conseils. Il est le « maître d'œuvre » (τοῦ ἀρχιτέκτονος),¹⁴⁷ c'est-à-dire celui qui connaît les causes motivant ce qui doit être accompli par ses subordonnés. Les activités pénibles qui meublent le quotidien de l'esclave ne nécessitent pour leur part qu'une faible dose de vertu. Parce qu'il jouit uniquement de la partie de l'âme commandée par la raison, l'homme servile ne fait qu'exécuter les ordres du maître. Aux yeux du philosophe, il n'est qu'une partie séparée du corps de son maître.¹⁴⁸ En effet, le serviteur apporte la force corporelle requise par les travaux nécessaires à la subsistance de son supérieur naturel.¹⁴⁹ Ainsi, les tâches prescrites à

¹⁴⁶ P, I, 13, 1260 a 14-24.

¹⁴⁷ P, I, 13, 1260 a 17-18. Et l'on sait que le maître d'œuvre, étant plus savant que l'exécutant, l'emporte en dignité sur ce dernier. En effet, il sait ce qu'il fait, contrairement au second (*Mét*, A, 1, 981 a 30 – b 9).

¹⁴⁸ P, I, 7 1255 b 11-12.

¹⁴⁹ P, I, 2, 1252 a 32-34 ; 5, 1254 b 15-19.

l'esclave par son maître nécessitent une vertu juste assez développée pour les accomplir correctement.¹⁵⁰

Cette distinction faite par Aristote entre les vertus morales des commandants et celles des commandés naturels en *P*, I n'est pas liée explicitement à la problématique du loisir. Aristote ne justifie pas clairement la raison pour laquelle les êtres serviles par nature exercent toujours les vertus du caractère en vue d'une fin extérieure au contraire des hommes libres, qui peuvent les pratiquer pour elles-mêmes et ce, que ce soit à l'occasion d'activités nécessaires ou pas. Toutefois, il est probable que le caractère inachevé des vertus des êtres naturellement commandés explique, du moins en partie, l'impossibilité pour eux de les pratiquer pour elles-mêmes au sein d'une activité de loisir. Par ailleurs, l'exercice d'une vertu achevée n'est pas synonyme de l'exercice d'une vertu qui est pour elle-même sa propre fin. Effectivement, la gestion du patrimoine est une activité sans noblesse, c'est-à-dire que lorsque le commandant naturel donne des ordres à ses serviteurs, il le fait en vue d'autre chose, non pas parce que cela est une fin en soi. Pourtant, les activités de l'homme libre impliquent l'exercice de vertus qui s'avèrent chez lui achevées et ce, même dans le contexte de la vie domestique. Une vertu morale peut donc être à la fois complète et pratiquée pour autre chose qu'elle-même. Ainsi, le caractère achevé des vertus semble constituer une condition nécessaire mais non suffisante à leur exercice pour elles-mêmes.

¹⁵⁰ *P*, I, 13, 1260 a 34-36.

Un problème similaire à celui de la vertu des esclaves se pose en ce qui concerne les travailleurs naturellement libres. Au livre premier de *P*, Aristote admet que l'artisan (ὁ βάνανσος) peut faire preuve de vertu, mais cela en proportion de sa servitude.¹⁵¹ Pourtant, en *P*, III, il affirme que l'artisan et le manœuvre (τὸ θητικόν), travailleur non spécialisé, ne sont pas susceptibles de pratiquer la vertu.¹⁵² En vérité, ces deux assertions sont conciliables si l'on considère que la seconde signifie que les travailleurs libres ne font jamais preuve de vertu en vue d'une noble fin, à l'image des esclaves. En effet, les travailleurs libres remplissent des tâches utiles et souvent essentielles à la subsistance des membres de la Cité. Ainsi, les occupations des artisans, bien qu'ils soient juridiquement libres,¹⁵³ se réduisent à l'accomplissement d'ouvrages serviles. Ils sont, comme les serviteurs naturels, des moyens au même titre que les instruments utilisés pour produire une œuvre.¹⁵⁴ Les manœuvres sont quant à eux utiles à l'image des esclaves par nature, car ils ne sont qu'une force physique apportée à un travail pénible.¹⁵⁵ En fait, ce qui distingue les ouvrages indispensables des artisans et des manœuvres de ceux des esclaves est simplement que ceux-ci sont accomplis pour un seul individu – le maître – alors que ceux-là le sont pour toute la communauté des hommes libres jouissant de loisir.¹⁵⁶ Situation similaire pour les agriculteurs, qui n'assument pas de responsabilités politiques, étant trop occupés par leurs travaux nécessaires en raison de la modicité

¹⁵¹ *P*, I, 13, 1260 a 36 - b 1.

¹⁵² *P*, III, 5, 1278 a 20-21.

¹⁵³ *P*, I, 13, 1260 b 1-2. Il faut entendre par là que la composition de leur âme est identique à celle des nobles citoyens, du moins à la naissance.

¹⁵⁴ *P*, VII, 8, 1328 a 28-33.

¹⁵⁵ *P*, I, 11, 1258 b 26-27.

¹⁵⁶ *P*, III, 5, 1278 a 11-13.

de leurs ressources.¹⁵⁷ Enfin, Aristote dit de la vie des marchands qu'elle est, comme chez les travailleurs manuels, sans noblesse et contraire à la vertu de sorte qu'elle est incompatible avec la vie menée par les citoyens.¹⁵⁸ Il faut entendre par là que les marchands sont eux aussi des sortes d'esclaves puisque, on l'a vu,¹⁵⁹ le marchandage est contraire au loisir, les vertus de ces êtres serviles ne servant qu'à accomplir leurs activités d'échange utiles. Bref, lorsque le Stagirite affirme qu'est exclu de la citoyenneté « celui qui n'est pas "artisan de vertu" » (ὁ μὴ τῆς ἀρετῆς δημιουργόν ἔστιν),¹⁶⁰ il veut désigner par là celui qui ne sait pratiquer la vertu au-delà de sa seule utilité, comme c'est le cas des travailleurs libres et des esclaves naturels. Ainsi, seuls ceux qui sont affranchis des tâches indispensables doivent être citoyens¹⁶¹ et il est défendu à ces derniers d'apprendre à accomplir les tâches des travailleurs manuels : s'ils le faisaient, il n'y aurait tout simplement plus aucune distinction entre l'esclave et l'homme libre!¹⁶² Mais qu'est-ce à dire? D'abord, cela signifie qu'il n'y a aucune différence dans l'exercice que les travailleurs libres et les esclaves naturels font de la vertu. Ensuite, bien qu'ils soient dotés à la naissance des mêmes parties de l'âme que les hommes menant une vie de loisir, il est

¹⁵⁷ *P*, VI, 4, 1318 b 11-16.

¹⁵⁸ *P*, VII, 9, 1328 b 39-41. Aristote ne vise pas les agriculteurs dans cet extrait. En ce sens, P. Demont (1990, p. 357) a raison d'affirmer qu'Aristote considère plus noble le travail des agriculteurs que celui des marchands ou des artisans. En effet, alors que ceux-ci semblent inaptes à faire de la politique, ayant mené une vie contraire à la vertu et vile, ceux-là ne font que manquer de temps pour exercer les fonctions de citoyens. Cependant, ajoutons un bémol : l'agriculture reste une occupation servile pour Aristote car elle ne peut être considérée en dehors de son utilité. Le philosophe est donc loin de faire l'apologie de l'ardeur au travail de la terre, comme c'est le cas par exemple chez Xénophon (*Œconomicus*, V, 1-19, traduction de S.B. Pomeroy, 1994).

¹⁵⁹ Voir note 118.

¹⁶⁰ *P*, VII, 1329 a 19-21.

¹⁶¹ *P*, III, 5, 1278 a 2-3. En *P*, II, 11, 1273 b 8-12, Aristote précise qu'on doit éviter d'accorder plus d'une fonction à un même individu afin que chaque tâche soit bien accomplie. L'idée selon laquelle un artisan ne peut exercer en même temps que son travail les fonctions d'un citoyen est aussi trouvée chez Platon (*Lois*, VIII, 846 d).

¹⁶² *P*, III, 4, 1277 b 3-7.

probable que l'âme des travailleurs nés libres, dégradée par leurs travaux, soit devenue très comparable à celle des esclaves par nature. En effet, Aristote stipule que les tâches des artisans et de tout travailleur salarié corrompent le corps, l'âme et l'intelligence.¹⁶³

Il existe aussi un autre genre d'hommes dont les activités sont serviles quoiqu'ils soient nés libres. Ce sont ceux qui poursuivent une forme pervertie de la chrématistique, l'art d'acquérir des richesses. Elle est déviée parce que sans limite.¹⁶⁴ Ces hommes recherchent le profit illimité, donc au-delà de leurs besoins essentiels. En ce sens, ils pratiquent les vertus – Aristote donne l'exemple du courage pratiqué lors de diverses conquêtes – afin d'accroître leurs profits, but ultime vers lequel toute leur vie s'oriente.¹⁶⁵ Ces hommes s'avilissent parce qu'ils ne recherchent pas les richesses pour leur utilité en vue d'autre chose, mais ils les considèrent à tort comme une fin dernière. Aristote résume bien cette idée au livre premier de l'*EN*, à l'occasion d'une revue des opinions communes sur la nature du bien et du bonheur :

¹⁶³ *P*, VIII, 2, 1337 b 8-15. De même, selon Platon, l'âme et le corps de l'artisan ont été dégradés par ses travaux de sorte qu'il ne peut faire de la philosophie (*Rép.*, VI, 495 c-e). J. Annas (1996, p. 740 sq) aurait donc tort de soutenir qu'il est illégitime de la part d'Aristote de refuser d'accorder le statut de citoyen à des hommes qui ne se distinguent en rien par nature de ceux qui détiennent le droit d'exercer des fonctions politiques. Mais il reste que l'on perçoit dans les propos d'Aristote sur le loisir une adhésion aux préjugés élitistes de son temps favorables à l'existence d'une classe minoritaire de « gentlemen » ne travaillant pas et en vue desquels une majorité doit se consacrer. J.-L. Stocks est d'accord avec nous en ce sens (1936, p. 182). Plus généralement, P. Demont perçoit dans la problématique du loisir du 5^e et 4^e siècle une véritable entreprise de justification de la situation dominante des élites sociales de la Grèce ancienne (1990, p. 327, note 82).

¹⁶⁴ *P*, I, 9, 1257 b 23-24.

¹⁶⁵ *P*, I, 9, 1258 a 1-14.

« Quant à l'existence vouée au profit, elle est en quelque sorte embrassée par contrainte et la richesse n'est évidemment pas le bien recherché, puisqu'elle est utile en fonction d'autre chose encore. »

(Ὁ δὲ χρηματιστὴς βίᾳ ὅστις ἐστίν, καὶ ὁ πλοῦτος δῆλον ὅτι οὐ τὸ ζητούμενον ἀγαθὸν· χρήσιμον γὰρ καὶ ἄλλου χάριν.)¹⁶⁶

Ainsi, la quête illimitée du profit ne saurait constituer un noble loisir parce que la richesse n'est pas une fin en soi mais doit invariablement être conçue comme utile à autre chose. Cette critique de la recherche sans fin des richesses n'est pas sans rappeler la situation des Lacédémoniens, qui sont en quelque sorte eux aussi serviles. On l'a vu, les vertus guerrières qu'ils préconisent par-dessus tout ne sont pas pratiquées pour elles-mêmes mais pour les biens extérieurs qu'elles leur rapportent. La vertu d'un Spartiate pratiquée en vue de la guerre perpétuelle n'est envisagée que pour son utilité alors que la vertu d'un noble hoplite véritablement libre est accomplie parce qu'elle est bien en soi. Ainsi, les êtres serviles par nature, ceux qui pratiquent la chrématistique et les Spartiates ont ceci en commun qu'ils considèrent la vertu strictement en fonction d'une fin extérieure à son exercice.

En outre, tous ceux qui exercent des « sciences libérales » (τῶν ἐλευτερίων ἐπιστημῶν)¹⁶⁷ avec minutie se rapprochent eux aussi des esclaves par nature. Il importe pour l'homme libre de s'abstenir de les exercer en professionnel et de manière intense car cela dégrade l'état du corps et rend l'âme inapte au loisir et à la pratique des actions vertueuses comme le font les métiers et les travaux salariés.¹⁶⁸ On se demandera bien sûr en quoi consistent ces sciences. Elles ne renvoient

¹⁶⁶ EN, I, 3, 1096 a 5-7. Constatons que la chrématistique, comme c'est le cas de la pratique d'un instrument de musique, est contraire au loisir tout en étant pratiquées au-delà de toute nécessité.

¹⁶⁷ P, VIII, 2, 1337 b 15.

certainement pas à la spéculation car la pratiquer de façon prolongée ne rend pas l'esprit inapte au loisir. En effet, les Dieux, qu'il faut s'efforcer d'imiter, l'exercent sans interruption et cette activité est la plus continue de toutes.¹⁶⁹ Ces sciences libérales semblent renvoyer aux disciplines enseignées dans le programme éducatif idéal proposé par Aristote, c'est-à-dire la gymnastique, la grammaire, la musique et le dessin.¹⁷⁰ De la gymnastique, Aristote dit qu'on ne doit pas la pratiquer en athlète et à l'aide d'exercices pénibles. Cela s'explique en ce que son but n'est pas d'éduquer en vue de l'accomplissement d'une tâche unique – faire la guerre ou gagner une olympiade par exemple – mais plutôt de donner la santé, la force physique et d'éduquer au courage. La gymnastique doit donc consister en des exercices légers à pratiquer jusqu'à l'adolescence.¹⁷¹ La musique, elle non plus, ne doit pas être étudiée de façon minutieuse selon le programme éducatif d'Aristote. En effet, en ce qui a trait à l'enseignement musical, il décourage une éducation en vue des compétitions et de la virtuosité, et préfère aux instruments professionnels tels que la cithare ceux qui forment de bons auditeurs.¹⁷² L'éducation musicale s'adresse en effet aux futurs citoyens capables de jugements esthétiques et moraux, non pas des artistes professionnels. En ce sens, Aristote affirme de l'exécution professionnelle d'un art qu'elle ne saurait être digne d'un homme libre et la condition des artistes professionnels est, elle aussi, analogue à celle des esclaves. En vérité, les artistes ne sont pas, comme les travailleurs libres et les esclaves, attachés

¹⁶⁸ *P*, VIII, 2, 1337 b 15-17.

¹⁶⁹ Se référer notamment à *EN*, X, 7, 1177 a 21-22.

¹⁷⁰ Platon aussi estimait que l'homme libre se doit d'étudier diverses disciplines libérales – il prend l'exemple de la musique et de la gymnastique – dans le seul but de se cultiver, non pas d'en faire une profession (*Protagoras*, 312 b, traduction d'É. Chambry, 1967).

¹⁷¹ *P*, VIII, 3, 1338 a 19-20 ; 4, b 9-40.

¹⁷² *P*, VIII, 6, 1341 a 9-21.

à des travaux utiles car les œuvres artistiques ne sont pas créées pour leur utilité. Cependant, comme les esclaves, la fin qu'ils poursuivent est absolument extérieure à la pratique des vertus requises par leur art. La vertu des artistes n'est pas exercée pour leur propre perfectionnement, mais elle sert la production d'une œuvre qui subsiste en dehors d'elle de sorte que leurs activités ne sauraient constituer un noble loisir. Enfin, Aristote ne précise pas – du moins dans la partie de la *Politique* qui nous reste aujourd'hui, la fin du traité ne nous étant pas parvenue – si la grammaire et le dessin doivent être eux aussi étudiés sans minutie. Cependant, on peut le supposer en considérant d'une part que l'art graphique, comme c'est le cas de la musique, doit être étudié étant jeune afin de développer les jugements esthétiques et moraux. Dès lors, on peut supposer que cet art ne doit pas non plus être pratiqué minutieusement afin d'en faire une profession. D'autre part, Aristote affirme au sujet de la grammaire qu'elle est enseignée pour son utilité : elle sert à la spéculation financière, l'économie domestique et multiples tâches à effectuer dans la Cité.¹⁷³ Parce qu'elle semble envisagée strictement pour son utilité, on peut déduire qu'Aristote n'aurait pu envisager qu'étudier de manière frénétique la grammaire est digne de l'homme libre.

En résumé, les esclaves ne peuvent avoir de loisir car ils ne savent se soustraire du contexte de la vie domestique – vie ne dépassant en rien la stricte nécessité – en raison de la composition de leur âme. Par ailleurs, on peut supposer que le trait inachevé des vertus des commandés naturels explique, à tout le moins partiellement, l'impossibilité pour eux de rechercher la vertu pour elle-même à

¹⁷³ *P*, VIII, 3, 1338 a 15-17.

l'intérieur même de la vie domestique. Pour sa part, l'homme libre ayant une âme complète peut se détacher de ce contexte. En outre, il peut exercer les vertus pour elles-mêmes parce qu'il possède la vertu morale de manière achevée, à l'opposé des esclaves par nature. Dans le contexte de la vie civique, les activités de l'homme libre, qu'il soit commandant ou commandé par d'autres hommes libres, peuvent et doivent être poursuivies noblement. Les activités de l'être commandé diffèrent donc grandement selon qu'elles sont envisagées dans le contexte de la vie domestique (comme c'est le cas pour *P*, I, 13) ou dans celui de la vie du citoyen, modèle de vie poursuivant une noble fin (dans les deux derniers livres du même traité). Par ailleurs, les artisans, les manœuvres, les agriculteurs, les marchands, les hommes pratiquant la chrématistique et ceux qui exercent une science libérale minutieusement et de manière professionnelle n'exercent pas la vertu pour elle-même. Conséquemment, tous ces hommes, qu'ils soient contraints à servir un maître ou à exercer un métier salarié pour vivre, qu'ils recherchent le profit pour lui-même ou encore qu'ils pratiquent une science libérale à la manière des professionnels, ne connaissent pas de loisir. De ce fait, comme les esclaves, ils ne sauraient être heureux.

Selon le philosophe, toutes les classes de la Cité idéale n'en sont pas des parties constitutives, aussi nécessaires à sa subsistance soient-elles.¹⁷⁴ Les citoyens participent directement de la fin de la Cité, c'est-à-dire le bonheur et le loisir, alors que les habitants engagés dans les activités productives ne sont que les moyens en

¹⁷⁴ *P*, VII, 7,1328 a 21-35.

vue de la réalisation de la Cité.¹⁷⁵ Ainsi, seuls les hommes libres jouissant de loisir en poursuivant la vertu pour elle-même sont reconnus comme les membres à part entière de la Cité et menant une vie heureuse. En invitant les citoyens à déléguer le plus possible leurs ouvrages « banausiques » à un personnel constitué d'esclaves naturels et d'hommes nés libres mais vivant en esclaves, la théorie politique d'Aristote cautionne une répartition nette entre ceux qui bénéficient de loisir et ceux qui n'en ont pas ou, pour parler plus franchement, entre les nantis et les plus démunis – après tout, selon Aristote lui-même, l'homme menant une vie de loisir doit jouir d'une aisance relative. Aussi la philosophie aristotélicienne estime-t-elle cette ségrégation indispensable au bonheur de la Cité, c'est-à-dire la vie heureuse des individus qui en sont les véritables membres.

¹⁷⁵ F.D. Miller, 1995, p. 219.

Quatrième partie

Les vertus pour le loisir du sage

Dans le dernier livre de l'*Éthique à Nicomaque*, le législateur est invité, comme au livre VII de la *Politique*, à se questionner au sujet du genre de vie à privilégier pour être heureux. Il est affirmé de l'activité méditative qu'elle procure un bonheur sans commune mesure avec celui de l'homme politique et ce, pour de multiples raisons. L'une d'elles est que l'activité méditative est la seule qui soit un loisir.¹⁷⁶ Quant aux actions de la vie civique, c'est-à-dire militaires et politiques, « ...elles excluent le loisir et poursuivent une certaine fin [en dehors d'elles-mêmes], c'est-à-dire ne sont pas appréciables par elles-mêmes. » (...αὐταὶ δ' ἄσχολοι καὶ τέλους τινὸς ἐφίενται καὶ οὐ δι' αὐτὰς αἰρεταὶ εἰσιν...)¹⁷⁷ Il semble au premier abord difficile de concilier ces propos avec ceux de la *Politique* où les activités du citoyen mettant en jeu les vertus morales et la sagacité constituent un noble loisir. En effet, nous avons convenu *supra* que la politique, l'appréciation de nobles œuvres artistiques et même les activités guerrières sont de nobles loisirs dans la mesure où les vertus qu'elles mettent en jeu ne sont pas poursuivies pour des biens extérieurs, mais pour elles-mêmes. Certains commentateurs ont voulu résoudre ce problème en en appelant, encore une fois, à une évolution dans l'écriture des traités du philosophe, ayant à l'appui de leurs

¹⁷⁶ *EN*, X, 7, 1177 b 4-15. À titre indicatif, précisons qu'à l'époque d'Aristote, certains croient que le mot σχολή n'avait pas encore pris le sens d'étude. Selon P. Chantraine, ce n'est que plus tardivement, dans le grec hellénistique, que ce terme désignera une école philosophique ou une activité intellectuelle faite à loisir. Cependant, d'autres pensent le contraire, du moins à propos d'une expression utilisée par Aristote. En effet, Bailly semble considérer que ce sens se retrouve déjà chez Platon, dans les *Lois*, et chez Aristote dans la *P*. D'ailleurs, Aristote emploie l'expression σύλλογοι σχολαστοκοί (*P*, V, 11, 1313 b 3-4) pour désigner ce que P. Pellegrin traduit par « sociétés savantes » et P. Demont par « réunions consacrées aux études » (1993, p. 223, note 23). W.L. Newman (1973, voir son commentaire de cet extrait) croit quant à lui que cela désigne les écoles de philosophie et de rhétorique, mais peut-être est-il plus prudent de traduire l'expression par « réunions consacrées aux loisirs ».

¹⁷⁷ *EN*, X, 7, 1177 b 17-18.

hypothèses la théorie génétique de W. Jaeger.¹⁷⁸ D'autres, qui refusent tout simplement d'admettre qu'Aristote défend dans la *Politique* l'idée selon laquelle les activités civiques constituent un noble loisir, invoquent afin de soutenir cette interprétation les propos tirés de *EN*, X, 7 sur les activités militaires et la politique.¹⁷⁹ En vérité, nous croyons qu'il est possible de concilier la *Politique* et l'*Éthique* sans faire appel à une explication évolutionniste d'une part, et sans réfuter nos explications antérieures concernant l'existence d'un noble loisir civique d'autre part.

Tout d'abord, avant de traiter de la nature des activités de loisir en tant que telle, il faut préciser que l'*Éthique* et la *Politique* s'entendent en ce qui concerne le rôle de premier plan joué par l'activité de l'âme rationnelle intellectuelle vis-à-vis de l'intelligence exécutive pour la vie bonne. Dans le cas du traité éthique, Aristote stipule que l'activité spéculative (ἡ θεωρία), qui consiste en l'étude des premiers principes de toutes choses et la recherche des vérités immuables, procure un bonheur achevé car elle est effectuée par la partie de l'âme la plus divine en l'homme.¹⁸⁰ Comparée à la vie méditative, la vie active est elle aussi heureuse, mais « à titre secondaire » (δευτέρω).¹⁸¹ Elle offre un bonheur à titre secondaire parce qu'il s'agit d'une vie proprement humaine, c'est-à-dire une vie impliquant les

¹⁷⁸ C'est ce que s'emploient à faire J.-L. Stocks (1936, p. 177-187) et E. Mikkola (1958, p. 68-87) au fil de leurs articles respectifs.

¹⁷⁹ On retrouve cette argumentation chez P. Lombard, (1994, p. 127), J.A. Swanson (1992, p. 155) et C. Lord (1982, p. 40-41 et 1978, p. 353-354).

¹⁸⁰ *EN*, X, 7, 1177 a 12-17.

¹⁸¹ *EN*, X, 8, 1178 a 9.

vertus du caractère, qui sont liées aux passions et au corps.¹⁸² De plus, ces vertus nécessitent un rapport social pour être accomplies. À l'opposé, le bonheur spéculatif n'implique que la partie divine de l'âme rationnelle en l'homme, partie qui est totalement indépendante du corps et des affections : c'est l'intellect (ὁ νοῦς). En outre, la sagesse ne requiert pas de relations à autrui mais sa pratique est solitaire. D'ailleurs, l'activité contemplative est de même nature que celle des Dieux, pour qui il serait indigne d'agir les uns à l'égard des autres de manière juste, courageuse, libérale ou tempérante.¹⁸³ Ainsi, dans la mesure où le sage n'a besoin de personne pour exercer son activité, il est autarcique.

Bien que la valeur relative pour la vie heureuse de ces deux genres de vie soit moins développée dans la *Politique*, certains extraits confirment l'intellectualisme de *EN*, X. En effet, on constate là aussi que l'exercice de la raison intellectuelle a une plus grande valeur en soi que l'exercice de la raison exécutive :

« ...les activités de la partie meilleure par nature [de l'âme] sont à préférer par les hommes capables d'atteindre à toutes ces activités ou à deux d'entre elles ; toujours, en effet, chacun doit préférer, entre tout, le plus haut niveau qu'il puisse atteindre. »

(...δεῖ τὰς τοῦ φύσει βελτίονος αἰρετωτέρας εἶναι τοῖς δυναμένοις τυγχάνειν ἢ πασῶν ἢ τοῖν δυοῖν· αἰεὶ γὰρ ἐκάστῳ τοῦθ' αἰρετώτατον οὐ τυχεῖν ἔστιν ἀκροτάτου.)¹⁸⁴

Ainsi, celui qui est apte à faire de la philosophie, c'est-à-dire l'activité de la meilleure partie de l'âme rationnelle, doit tout mettre en œuvre pour pouvoir y

¹⁸² *EN*, X, 8, 1178 a 14-16. Effectivement, les vertus éthiques mettent en jeu les plaisirs et les chagrins (*EN*, II, 2, 1104 b 8-11) et certaines d'entre elles sont relatives au corps, pensons à la tempérance, qui est une moyenne trouvée dans les plaisirs corporels (*EN*, III, 13, 1117 b 24 sq).

¹⁸³ *EN*, X, 8, 1178 b 7-23.

consacrer son loisir et en faire la fin de toute sa vie. En outre, nous sommes d'autant plus amenés à penser que *P*, VII considère la philosophie comme la plus noble de toutes les pratiques vertueuses que les activités de la Cité idéale y sont construites sur le modèle de la méditation. Cela s'explique en ce que, selon Aristote, les recherches et les pensées qui sont à elles-mêmes leur propre fin sont aussi actives et même « bien plus » (πολὺ μᾶλλον) que les pensées en vue de résultats extérieurs ; de la même façon, les Cités qui ne sont pas tournées vers l'extérieur ne sont pas moins inactives.¹⁸⁵ Ainsi, le philosophe affirme qu'un État isolé et en paix peut être heureux par lui-même,¹⁸⁶ ce qui se comprend, étant donné que la guerre n'est pas une fin en soi. Le loisir le plus digne de la Cité parfaite ne réside donc pas en des conquêtes sans fin. Au contraire, il semble porter sur des questions ayant trait aux affaires intérieures, ce qui est possible puisque les diverses parties de la Cité ont entre elles « bien des relations communes » (πολλὰ... κοινῶναι πρὸς ἄλληλα).¹⁸⁷ Ainsi, le loisir le plus noble, même lorsqu'il est considéré au niveau de toute la Cité, s'apparente à l'activité philosophique, c'est-à-dire la seule activité qui puisse être poursuivie sans faire appel à autrui et de façon totalement isolée.

Un second point de convergence entre la *Politique* et l'*Éthique* est que, s'ils ne proposent pas les mêmes activités de loisir, ces traités s'entendent sur la définition de ce que doit être un noble loisir, c'est-à-dire une activité de la vertu poursuivie en dehors de toute contrainte et pour sa propre fin. En effet, l'activité

¹⁸⁴ *P*, VII, 14, 1333 a 27-30.

¹⁸⁵ *P*, VII, 3, 1325 b 16-25.

¹⁸⁶ *P*, VII, 2, 1324 b 41 – 1325 a 5.

¹⁸⁷ *P*, VII, 3, 1325 b 26.

digne de loisir dans *EN* est une activité vertueuse – l'excellence en question est la sagesse – exercée pour elle-même. Mais qu'est-ce qui motive Aristote à affirmer, dans *EN*, X, 7, que seule la spéculation est digne de constituer un noble loisir? C'est que l'activité méditative est la seule qui ne réponde à aucune nécessité, ce qui en fait l'activité de loisir par excellence. En effet, les fruits de la sagesse sont purement intellectuels et se caractérisent par leur absolue inutilité.¹⁸⁸ Aux yeux du Stagirite, la philosophie seule n'est, sous aucun aspect, poursuivie pour autre chose qu'elle-même : « On peut encore penser qu'elle est la seule activité à laquelle on tienne pour elle-même. » (Δόξαι τ' ἄν αὐτῆ μόνῃ δι' αὐτὴν ἀγαπᾶσθαι).¹⁸⁹ Le savoir théorique ne vise donc aucun but hors de lui-même, comme c'est le cas chez Platon, par exemple, pour qui la philosophie a pour fonction de servir l'organisation de la Cité. Cela dit, la sagesse peut procurer un savoir qui pourrait s'avérer accidentellement utile. D'ailleurs, en se penchant entre autres choses sur des problèmes éthiques et politiques, elle risque d'être grandement précieuse pour le législateur. Mais il reste que l'on s'adonne à l'étude strictement à l'occasion d'activités non nécessaires. En effet, il n'est en aucun cas nécessaire de philosopher pour vivre. La philosophie constitue l'activité à l'occasion de laquelle l'homme ne fait que se perfectionner lui-même dans la recherche d'un savoir purement théorique. La sagesse est donc tout le contraire du courage et de l'endurance, qui ne se rencontrent qu'à l'occasion d'activités utiles.

¹⁸⁸ *EN*, VI, 7, 1141 b 6-11

¹⁸⁹ *EN*, X, 7, 1177 b 1-2. Notons par ailleurs que *EN*, X, s'accorde avec nos propos précédents selon lesquels le bonheur, pour Aristote, se situe dans une activité qui ne recherche rien en dehors de sa pratique et que cette pratique est celle de la vertu (*EN*, X, 1, 1172 a 21-25 ; 6, 1176 a 35 – b 9).

Dans *EN*, X, 7, les actions politiques et militaires sont pour leur part contraires au loisir parce qu'elles n'y sont considérées qu'en tant qu'elles sont dirigées vers une fin extérieures à elles. En effet, des avantages sont engendrés « en dehors de l'action » (παρὰ τὴν πράξιν), contrairement à la philosophie.¹⁹⁰ Les activités guerrières sont une absence de loisir parce que, pratiquée en vue de la paix, la guerre n'est pas une fin en soi.¹⁹¹ Par ailleurs, la politique n'est pas non plus une fin dernière lorsque considérée relativement à la philosophie, mais elle est poursuivie pour des biens qui ne lui sont pas inhérents. C'est ce que veut démontrer le passage suivant :

« Mais l'activité de l'homme politique aussi exclut le loisir et en dehors de l'action politique elle-même, elle cherche à obtenir des formes de pouvoir et d'honneur ou, du moins, le bonheur pour soi-même et ses concitoyens, qui est une chose différente de l'activité politique... »

(Ἔστι δὲ καὶ ἡ τοῦ πολιτικοῦ ἄσχολος, καὶ παρ' αὐτὸ τὸ πολιτεύεσθαι περιποιουμένη δυναστείας καὶ τιμᾶς ἢ τὴν γε εὐδαιμονίαν αὐτῷ καὶ τοῖς πολίταις, ἑτέραν οὖσαν τῆς πολιτικῆς...) ¹⁹²

Il semble dans cet extrait que les activités de ces hommes poursuivant le pouvoir et l'honneur n'ont rien à voir avec ce que doit être la politique.¹⁹³ Il est dès lors compréhensible qu'elles soient contraires au loisir. Pourtant, toujours à la lumière de ce passage, les activités des politiques – ceux qui sont dignes de ce nom

¹⁹⁰ *EN*, X, 7, 1177 b 2-4.

¹⁹¹ *EN*, X, 7, 1177 b 4-6. Cela nous amène à penser que la perspective de *EN*, X, lorsqu'est abordée la question de la place des activités guerrières par rapport au loisir, est similaire à celle de *P*, VII, où cette même idée est répétée deux fois (14, 1333 a 30-39 ; 15, 1334 a 14-16) et où le courage et l'endurance y sont considérés comme des vertus du travail.

¹⁹² *EN*, X, 7, 1177 b 12-15. Dans son commentaire de cet extrait, R.-A. Gauthier voit juste lorsqu'il affirme que le loisir est dans son essence même une fin ultime pour Aristote. De ce fait, pour démontrer que la politique n'est pas du loisir, le philosophe doit prouver qu'elle ne constitue pas une fin dernière.

cette fois – ne sont pas non plus des loisirs car elles visent, en dehors d’elles-mêmes, leur propre bonheur et celui de leurs concitoyens. En effet, les politiques ont l’obligation de veiller à légiférer de manière à rendre heureuse la Cité. Au cours de sa vie publique, le législateur cherche donc à faire agir les citoyens de manière vertueuse par l’intermédiaire de ses lois constitutionnelles.¹⁹⁴ Le politique délibère, juge, légifère dans le but de déterminer ce que les citoyens doivent faire sur le plan pratique. Ainsi, la *φρόνησις* du nomothète est une excellence rationnelle qui s’accomplit dans l’action et qui produit le bonheur de la même façon que la médecine procure la santé, c’est-à-dire à titre de cause efficiente. Au contraire, la seule possession de la sagesse rend un homme heureux.¹⁹⁵ Conséquemment, parce qu’elle fait agir autrui, parce qu’elle est exécutive, la politique a moins valeur de fin et est plus utile que l’étude. De plus, il est compréhensible qu’Aristote affirme de la politique qu’elle est contraire au loisir puisqu’il la dit ailleurs ordonnée en vue de la sagesse.¹⁹⁶ En effet, le politique sagace comprendra que la sagesse est la vertu suprême en vue de laquelle il doit commander et organiser la Cité. Puisque la législation de la Cité parfaite doit veiller au bonheur de ses membres, il est du devoir du politique de promouvoir dans ses lois la philosophie pour ceux qui en sont capables. Cela signifie qu’il doit tout faire pour garantir les conditions favorables à l’exercice de la philosophie par la minorité apte à s’y adonner.

¹⁹³ C’est l’interprétation de R. Bodéüs (2004, p. 527, note 3) et E.C. Welskopf, (1973, p. 167, note 8). D’ailleurs, ce n’est pas la première fois qu’Aristote critique les hommes qui font de la politique pour les honneurs, le pouvoir et le profit (voir *EN*, I, 3, 1095 b 22-23 ; *EE*, I, 5, 1216 a 22-27).

¹⁹⁴ *EN*, V, 3, 1129 b 19-25.

¹⁹⁵ *EN*, VI, 13, 1144 a 3-6 et la note 2 de R. Bodéüs (2004) accompagnant cet extrait.

¹⁹⁶ *EN*, VI, 13, 1145 a 5-9.

La politique est utile en visant, en dehors d'elle, une juste législation et en facilitant la pratique de la philosophie pour les sages, soit. Mais il reste qu'au-delà des bénéfices générés par la vie active et bien que celle-ci soit en quelque sorte subordonnée à la vie méditative, les vertus doivent être recherchées pour elles-mêmes par les citoyens. C'est pour cette raison que la vie politique est considérée, dans la *P*, comme digne des hommes de loisir. Le loisir politique se situe, pour celui qui crée les lois, au niveau de l'exercice des vertus morales et de la sagacité pour elles-mêmes et, pour les citoyens dirigés par lui, dans l'acte vertueux posé non parce qu'il est prescrit par la constitution, mais parce qu'il est beau en soi. C'est pourquoi Aristote affirme que la fin de la politique est de faire en sorte que les membres de la Cité exécutent ce qui est beau.¹⁹⁷ En d'autres termes, le loisir politique se situe dans l'action politique elle-même. En effet, c'est dans l'action que le citoyen se perfectionne lui-même, l'action étant un mouvement dans lequel la fin est immanente.¹⁹⁸ À l'opposé, la fin de l'activité productive, dont nous avons vu qu'elle est contraire au loisir, se finalise dans l'œuvre subsistant en dehors d'elle. Par exemple, l'action de bâtir trouve sa fin dans la maison résultant de cette activité.¹⁹⁹ La politique et l'étude se distinguent donc des activités productives, car la fin des premières se confond totalement ou en partie avec leurs activités mêmes alors que les secondes sont finalisées dans les œuvres produites à l'extérieur de l'activité créatrice. La preuve en est que c'est l'action politique ou méditative elle-

¹⁹⁷ *EN*, I, 10, 1099 b 29-31.

¹⁹⁸ *Mét*, Θ, 6, 1048 b 18-24.

¹⁹⁹ *Mét*, Θ, 8, 1050 a 23 – b 1.

même que l'on dit réussie, alors que ce n'est pas l'action de bâtir mais la maison et le chant que l'on dira bien accomplies.²⁰⁰

En vérité, la vie active et la vie méditative sont deux plans de vie rationnels procurant le bonheur de manière autonome. Ainsi, la vie politique, même dans le livre X de l'*Éthique à Nicomaque*, n'est aucunement dépendante de la philosophie, mais elle a une valeur en soi en ce qui a trait à la poursuite du bonheur. Autrement dit, il s'agit d'un bien final en soi, c'est-à-dire un bien digne d'être poursuivi pour lui-même. La vie heureuse est, en fait, un système dans lequel plusieurs vertus, morales et intellectuelles, sont pratiquées pour elles-mêmes. Par ailleurs, ces vertus sont organisées à l'intérieur d'une hiérarchie dans laquelle une excellence rationnelle, qui définira la vie menée, prime sur les vertus morales en terme de dignité de sorte qu'elle sera recherchée au détriment de celles-ci.²⁰¹ La sagacité est la plus noble des vertus de la vie politique, alors que pour la vie d'étude, c'est la sagesse. Ce sont des vertus rationnelles car le bonheur consiste en l'exercice de ce qui, chez l'homme, le distingue des animaux et l'approche de l'activité méditative menée par les Dieux.²⁰² La vie politique, parce qu'elle trouve sa fin dans l'exercice de l'intelligence comme c'est le cas de la vie d'étude, ressemble à l'activité divine. C'est en raison de cette similitude avec la méditation que la vie politique peut être dite heureuse à sa façon.²⁰³ Bien que la pratique de la sagacité ait moins valeur de

²⁰⁰ *EN*, VI, 5, 1140 b 6-7.

²⁰¹ Voir C. Natali, 2001, p. 155, 174.

²⁰² *EN*, X, 8, 1178 b 24-28. Voir aussi *EN*, I, 6, 1098 a 12-14.

²⁰³ On peut se demander pourquoi Aristote n'a pas envisagé qu'une vie passée à contempler de belles œuvres artistiques puisse constituer un troisième genre de vie heureux puisque cela implique l'exercice de la raison. En tout cas, comme c'est le cas de la politique, cette activité de loisir n'a pas

fin que l'est l'exercice de la raison spéculative au sein de la vie méditative, cela convient au citoyen qui n'a pas les prédispositions nécessaires pour se vouer aux activités de l'esprit. Ainsi, le bonheur engendré par la vie politique est bien incomplet pour le sage, celui-ci ne s'y épanouissant pas au meilleur de ses capacités, mais il convient à l'homme libre qui est inapte à faire de la philosophie, en autant qu'il ne recherche pas les vertus morales et rationnelles en vue de biens extérieurs à elles mais plutôt pour son propre perfectionnement.

La vie méditative est, comme la vie politique, un système fait de plusieurs fins trouvées autant dans l'exercice de l'âme rationnelle qu'irrationnelle. En effet, les vertus éthiques sont non seulement essentielles au politique, mais aussi au philosophe.²⁰⁴ Cela s'explique en ceci que le philosophe est un homme vivant en société, bien que certaines de ses activités soient semblables à celles que poursuivent les dieux.²⁰⁵ Or, la vie en communauté impose parfois au sage certaines exigences peu favorables à l'exercice de la méditation, par exemple lorsque la guerre s'impose ou encore lorsqu'on lui attribue une responsabilité politique. C'est pourquoi le sage doit se soumettre par nécessité à des impératifs qui commandent l'exercice des vertus de l'action. Par ailleurs, bien qu'elle s'impose à l'occasion, la mise en œuvre des vertus éthiques pour de telles activités nécessaires ne doit pas être recherchée au détriment de ce qui confère au bonheur du philosophe son caractère achevé, c'est à dire l'exercice de la sagesse. Il ne s'agit pas, par exemple,

la noblesse de la vie d'étude car elle n'est pas strictement inutile. On peut penser en effet qu'elle puisse se trouver très utile en raison de sa fonction purgative des passions.

²⁰⁴ Voir R.G. Mulgan, 1977, p. 6-7 ; J. Owens, 1981, p. 721.

de chercher par-dessus tout à effectuer des actes courageux, à la manière des Spartiates. Le philosophe n'abandonnera donc pas l'idée selon laquelle il doit privilégier parmi toutes choses l'activité méditative, car elle comporte le plus haut niveau de loisir et caractérise la vie la plus heureuse pour lui.

En outre, non seulement lorsqu'il est appelé à remplir des tâches civiques mais encore au sein même de sa vie de loisir, le sage doit faire preuve des vertus du caractère. Effectivement, notre analyse du passage *P*, VII, 15 1334 a 22-25 nous enseigne que la pratique de certaines vertus du caractère est essentielle à tout homme de loisir : il faut faire preuve de tempérance et de justice tout particulièrement au cours de la vie de loisir parce que la *σχολή* implique une certaine prospérité et, par le fait-même, de plus grands risques de sombrer dans la démesure. Lorsqu'il jouit de moments libérés de toute contrainte et qu'il peut poursuivre à sa guise ses activités méditatives, la pratique des vertus éthiques n'est pas liée à la sagesse comme un moyen mais plutôt comme une fin en soi.²⁰⁶ En effet, même les vertus morales doivent être poursuivies, au-delà de leur utilité, pour elles-mêmes car c'est là l'exigence de la vertu en général. En ce sens, la pratique des vertus morales pour elles-mêmes fait partie intégrante de la vie heureuse du sage, ainsi que de celle de tout citoyen.²⁰⁷

²⁰⁵ *EN*, X, 8, 1178 b 5-7. En *P*, I, 2, 1253 a 25-29, il est précisé qu'un être vivant à l'extérieur d'une communauté n'a plus rien d'un homme : c'est soit une bête soit un dieu.

²⁰⁶ C'est ce qu'observent R.G. Mulgan (1990, p. 199, 210) et W.R.F. Hardie (1968, p. 283). Par ailleurs, notons que, en *EN*, I, 5, 1097 a 26-30, Aristote stipule que si l'on recherche par-dessus tout le bien le plus final d'entre tous, il existe une multitude de biens finaux, c'est-à-dire des biens trouvant leurs fins en soi.

²⁰⁷ C'est aussi ce que croit C. Natali (2001, p. 160, 171). J.M. Cooper (1975, p. 162-165) s'oppose à cette idée selon laquelle le philosophe pratique les vertus morales pour elles-mêmes au sein même de la vie méditative. Selon lui, les actions morales du sage ne sont pour lui que des moyens en vue de la

En définitive, seule la philosophie est un loisir dans EN, X, 7 car celui-ci y est envisagé de la manière la plus stricte qui soit, c'est-à-dire dans la seule activité qui ne soit en rien poursuivie pour autre chose qu'elle-même. Mais il reste que la politique est un genre de vie trouvant en lui sa fin ultime. Cette fin se trouve dans l'exercice de l'intelligence exécutive. De ce fait, la vie active peut procurer en soi le bonheur au citoyen inapte à la méditation car elle lui permettra d'atteindre sa propre perfection.

sagesse et toujours extérieurs à la vie philosophique. Mais, à nos yeux, au sein même de la vie de loisir, les vertus morales doivent être pratiquées pour elles-mêmes comme doivent l'être toutes les

Conclusion

vertus de l'homme libre.

Deux grands problèmes se sont posés à nous au cours de notre étude sur la notion de loisir dans la philosophie politique d'Aristote. D'une part, nous avons constaté que les esclaves par nature n'ont aucun loisir et que, pourtant, ils font preuve de vertu d'une certaine façon. D'autre part, comme beaucoup de commentateurs l'ont noté, dans la *P*, la politique apparaît consister en une activité de loisir alors que, dans l'*EN*, elle est tout le contraire. Afin de résoudre ces difficultés, nous avons tenté de défendre l'idée selon laquelle il existe une définition univoque de ce qu'est pour Aristote un noble loisir : selon cette définition, cela doit consister en une activité dans laquelle la vertu, qu'elle soit morale ou intellectuelle, est une fin en soi. Le loisir s'oppose donc au travail, qui traduit quant à lui une pratique de la vertu en vue d'autre chose. En outre, nous avons émis l'hypothèse d'une hiérarchie des activités de loisir. Celles-ci apparaissent, dès lors, plus ou moins nobles selon qu'elles sont plus ou moins inutiles et poursuivies pour elles-mêmes.

D'abord, on peut dégager de nos recherches certaines activités vertueuses ne faisant pas partie de notre classification des loisirs car elles ne sont recherchées que pour leur utilité ou, plus généralement, pour autre chose qu'elles-mêmes. C'est le cas des occupations des esclaves par nature. Parce qu'ils sont dépourvus de la partie de l'âme responsable des activités rationnelles, ils ne s'échappent jamais du cercle vicieux formé par les besoins accablants et le repos. Ainsi, les activités de la vie domestique n'ont rien d'un loisir car elles ne peuvent être envisagées en dehors de leur utilité. D'ailleurs, il semble impossible pour les serviteurs de pratiquer, dans le

cadre de leurs activités utiles, la vertu pour elle-même. Bien que cela ne soit pas très clair, il est possible que cela s'explique en ceci que les esclaves naturels, selon le philosophe, sont incapables de faire preuve des vertus du caractère de façon achevée. En conséquence, ils ne sauraient jouir d'un loisir de quelque sorte que ce soit, bien qu'ils puissent faire preuve des vertus morales. Voilà donc notre premier problème résolu. Notons par ailleurs que les ordres donnés par le maître aux subordonnés travaillant pour lui ne sont pas non plus du loisir puisqu'ils n'ont qu'une fin utile. Les activités des classes rurale, artisanale et marchande ne sont pas plus dignes de loisir puisque leur rapport à la Cité en est un de pure utilité. D'autre part, jouer d'un instrument de musique est un art en soi inutile, contrairement à d'autres arts tels que l'architecture ou la céramique. Cependant, bien qu'elle requière une certaine vertu, la pratique de tout art, inutile ou pas, n'est en aucun cas un noble loisir parce qu'il s'agit d'une activité productive, c'est-à-dire qu'elle est finalisée dans une œuvre extérieure à elle. Enfin, le loisir n'a rien à voir non plus avec les adeptes d'une forme déviée de la chrématistique qui, comme les Lacédémoniens, ne recherchent à travers la pratique de la vertu que les richesses et cela, de manière illimitée.

Les moins nobles loisirs de notre classification consistent en les activités qui répondent toujours à une fin extérieure tout en mettant en jeu des vertus qui sont pratiquées, au-delà de leur utilité, pour elles-mêmes. Il s'agit du courage et de l'endurance. En effet, ce sont les moins nobles des vertus du loisir parce qu'elles ne sont cultivées qu'à l'occasion d'activités nécessaires telles que la guerre. Toutefois,

comme cela est affirmé tout particulièrement dans *EN*, III et IV, les vertus morales doivent être prises comme des fins en soi par l'homme libre, bien qu'elles puissent être utiles par ailleurs. En ce sens, même le noble guerrier, en posant des actes vertueux pour eux-mêmes, jouit d'un certain loisir. Comme le courage et l'endurance, la tempérance et la justice sont des vertus du caractère pratiquées à l'occasion d'activités nécessaires. Cependant, elles s'avèrent moins utiles que les vertus de la guerre car le noble citoyen les exerce aussi pour des activités ayant leur fin en elles-mêmes. Parce qu'elles ne sont pas strictement pratiquées à l'occasion d'activités nécessaires, la tempérance et la justice sont plus dignes de loisir que le courage et l'endurance dans le classement des vertus du loisir.

L'aptitude intellectuelle englobe des vertus du loisir plus nobles encore que le courage, l'endurance, la tempérance et la justice parce que celles-ci sont des vertus de l'âme irrationnelle, alors que celle-là renvoie aux excellences rationnelles de l'homme naturellement libre. Effectivement, l'âme rationnelle, qui fait la spécificité de l'être humain, est plus une fin en soi que l'âme irrationnelle, dont les vertus permettent surtout d'assurer le nécessaire à la vie de loisir quoiqu'elles puissent être, par ailleurs, exercées pour elles-mêmes. Nous avons voulu démontrer que l'activité politique est incluse dans l'expression « φιλοσοφίας » tirée du passage *P*, VII, 15, 1334 a 22-25 et constitue un loisir convenant au citoyen de la Cité idéale. De même pour l'appréciation de nobles œuvres artistiques, qui s'apparente à l'étude tout en étant accessible à tous les hommes libres. Parce qu'elle traduit une vertu de l'intelligence, c'est-à-dire la sagacité, la vie politique est une

vie heureuse en soi, bien qu'elle le soit à titre secondaire. C'est pour cette raison que la politique est parfois considérée comme une noble vie de loisir dans les écrits d'Aristote. Mais il reste que l'activité politique est moins finale que l'activité méditative car elle peut être considérée comme étant poursuivie pour autre chose. En revanche, la sagesse est l'activité de loisir par excellence parce qu'elle n'est jamais imposée par la nécessité. En étant affranchie de toute contrainte extérieure, elle est toujours envisagée comme une fin en soi dans laquelle le philosophe se perfectionne lui-même. Ainsi, en réponse à notre second problème, si le loisir est limité à la seule activité méditative dans *EN*, X, 7, c'est parce qu'Aristote n'y considère que le loisir par excellence convenant à une faible minorité d'hommes. Par ailleurs, nous avons mis un bémol à la vie de loisir des sages en précisant que même ces hommes touchant le bonheur achevé doivent posséder les vertus morales, que ce soit à l'occasion d'activités nécessaires imposées par la Cité ou lorsqu'ils se trouvent libres de faire de la philosophie. Cependant, les sages doivent exercer les vertus morales pour elles-mêmes et non pas uniquement en vue d'assurer le nécessaire à leurs activités méditatives puisque c'est là l'exigence primordiale pour l'homme libre de toutes ses vertus. En ce sens, l'exercice des vertus du caractère fait partie intégrante de la vie heureuse du philosophe.

Bref, nous n'avons pas constaté d'éclatement de significations en ce qui concerne la notion de noble loisir, mais plutôt une seule définition à partir de laquelle les loisirs peuvent être hiérarchisés. On peut donc circonscrire quatre niveaux de loisir, du moins noble au plus noble : le loisir consistant en les vertus

morales pratiquées à l'occasion d'activités nécessaires telles que la guerre; le déploiement des vertus morales pour elles-mêmes à l'occasion des activités inutiles; l'exercice de la sagacité; et, finalement, la pratique de la sagesse. À l'instar de cette classification, on comprendra qu'Aristote n'envisage pas partout les mêmes activités de loisir puisqu'il les considère de façon plus ou moins restrictive selon les passages. Ici, il conviendra que des activités très utiles peuvent être des loisirs tout comme le sont les activités inutiles, là, il réservera ce titre à des activités peu ou pas utiles. Ainsi, dans *EN*, III et IV, il affirme que toutes les vertus doivent être finalisées en elles-mêmes. De ce fait, toutes apparaissent dignes de constituer des loisirs, ce que soit les vertus morales ou intellectuelles pratiquées pour elles-mêmes à l'occasion d'activités nécessaires ou non. Dans *P*, VII, lorsqu'Aristote traite des « vertus pour le loisir » – c'est-à-dire la tempérance, la justice et l'aptitude intellectuelle – le loisir est restreint au déploiement des vertus morales ou intellectuelles pour elles-mêmes lors d'activités inutiles. Cependant, toujours dans *P*, VII, Aristote précise que les vertus intellectuelles – que ce soit la sagacité ou la sagesse – sont plus finales que les vertus morales. Enfin, selon l'angle privilégié dans *EN*, X, 7, le loisir se borne à l'exercice de la sagesse. Aussi, selon que ce sont plus ou moins de beaux loisirs, les vertus traduisent des activités qui procurent à divers titres le bonheur. Les activités vertueuses de la vie active sont des loisirs car elles ont leur part d'inutilité. Ceci dit, la sagesse procure le bonheur achevé notamment parce qu'elle est la plus noble des vertus rationnelles en étant la seule qui soit pratiquée lors d'activités ne comportant aucune nécessité, activités les plus divines qui soient.

Pour finir, selon Aristote, le loisir noblement mené doit constituer non seulement la fin du travail, mais aussi le but ultime de toute la vie : c'est le « ...principe de tout... » (...ἀρχὴ πάντων...).²⁰⁸ C'est pourquoi il est du ressort de la constitution politique de promouvoir les plus nobles activités de loisir pour les membres de la Cité. En ce sens, elle doit favoriser le plus possible la spéculation pour ceux qui en sont capables. Pour le citoyen inapte à la vie méditative, le jugement des belles œuvres artistiques et le jugement moral impliqué dans la vie politique lui procurera la vie heureuse parfaite pour lui.

²⁰⁸ P, VIII, 3, 1337 b 32-33.

Bibliographie

1. LITTÉRATURE PRIMAIRE

1.1 Traductions et commentaires d'Aristote

Aristote. *Politique* (texte établi et traduit par J. Aubonnet), 3 t., 5 vol., Paris, Les Belles Lettres (coll. « Universités de France »), 1986.

Aristote, *Politique* (traduction inédite, introduction, bibliographie, notes et index par P. Pellegrin), 2^e éd., Paris, GF-Flammarion, 1993.

Aristote, *La Politique* (nouvelle traduction, avec introduction, notes, et index par J. Tricot), 2 vol., Paris, Vrin, 1962.

Aristotle, *The Politics* (introduction, deux préfaces et notes critiques et explicatives de W.L. Newman), 4 vol., New York, Arno Press, 1973 [1887-1902].

Aristotle, *The Politics* (traduction de Sir E. Barker; révision, introduction et notes de R.F. Stalley), Oxford/New York, Oxford University Press, 1995.

Aristotle, *The Politics* (traduction, introduction, notes et glossaire de C. Lord), Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1984.

Aristote, *Éthique à Nicomaque* (traduction, présentation, notes et bibliographie par R. Bodéüs), Paris, GF Flammarion, 2004.

Aristote, *Éthique à Nicomaque* (introduction, traduction et commentaires par R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif), 2^e éd., 4t., 2 vol., Paris-Louvain, Publications universitaires, 1970.

Aristote, *Éthique à Nicomaque* (nouvelle traduction, avec introduction, notes et index par J. Tricot), Paris, Vrin, 1990.

Aristotle, *The Ethics of Aristotle* (edited with an introduction and notes by J. Burnet), New York, Arno Press, 1973.

Aristote, *Éthique à Eudème* (introduction, traduction, notes et indices par V. Décarie), Paris/Montréal, Vrin/Presses de l'Université de Montréal, 1978.

1.2 Autres auteurs anciens

Aquin, Thomas, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomacum expositio* (translated by C.I. Litzinger), Chicago, Library of living Catholic Thought, liber X, lectio XI, no 2099, p. 545-546.

Plato, *Laws* (with an english translation by R.G. Bury), 2 vol., London, Loeb, 1926.

Platon, *Protagoras et autres dialogues* (traduction, notices et notes par É. Chambry), Paris, Garnier-Flammarion, 1967.

Platon, *La République* (traduction inédite, introduction et notes par G. Leroux), Paris, GF Flammarion, 2002.

Platon, *Théétète/Parménide* (traduction, notices et notes par É. Chambry), Paris, Garnier-Flammarion, 1967.

Xénophon, *Œconomicus. A social and historical commentary*, (introduction, texte, traduction et commentaire par S.B. Pomeroy), Oxford, Oxford University Press, 1994.

Xénophon, *Cyropédie* (traduction, notices et notes par É. Chambry), Paris, Garnier-Flammarion, 1932.

2. LITTÉRATURE SECONDAIRE

2.1 Ouvrages généraux et monographies

Anderson, Warren D., *Ethos and Education in Greek Music*, Cambridge, Harvard University Press, 1966.

André, Jean-Marie, *Les loisirs en Grèce et à Rome*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Que sais-je? »), 1984.

André, Jean-Marie, *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966.

André, Jean-Marie, *Recherches sur l'otium romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1962.

Asselin, Don, *Human nature and « eudaimonie » in Aristotle*, New York, American University Studies, 1989.

Aubenque, Pierre, *La Prudence chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

Bailly, Anatole, *Dictionnaire grec/français*, Paris, Hachette, 2000.

Barker, Ernest, *The Political thought of Plato and Aristotle*, New York, Dover Publications, 1959.

Bodéüs, Richard, *Aristote*, Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque des philosophies »), 2002.

Bodéüs, Richard, *Politique et philosophie chez Aristote*, Namur, Société des études classiques, 1991.

Bodéüs, Richard, *Le philosophe et la cité. Recherche sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

Bonitz, Hermann, *Index Aristotelicus*, Graz, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, 1955.

Bréhier, Émile, *Histoire de la philosophie*, tome I « Antiquité et Moyen Âge », Paris, Presses Universitaires de France, 1985.

Broadie, Sarah, *Ethics with Aristotle*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1991.

Carter, L.B., *The Quiet Athenian*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1986.

Chantraine, Pierre, *Morphologie historique du grec*, 2^e éd., Paris, Klincksieck, 1964.

Cooper, John, M. *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge/London, Harvard University Press, 1975.

Defourny, M., *Aristote. Études sur la Politique*, Paris, Beauchesne (coll. « Bibliothèque des Archives de philosophie »), 1932.

Demont, Paul, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris, Les Belles Lettres (coll. « Études anciennes »), 1990.

Glötz, G., *Le travail dans la Grèce ancienne. Histoire économique de la Grèce depuis la période homérique jusqu'à la conquête romaine*, Paris, F. Alcan, 1920.

- Gobry, Ivan, *La philosophie pratique d'Aristote*, Lyon, Presses Universitaire de Lyon, 1995.
- Grazia, Sebastian de, *Of Time, Work and Leisure*, New York, Twentieth Century Fund, 1962, p. 11-33.
- Hardie, W.F.R., *Aristotle's Ethical Theory*, 2^e éd., Oxford, Clarendon Press, 1980.
- Hourdakis, Antoine, *Aristote et l'éducation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- Jaeger, Werner, *Aristote : fondements pour une histoire de son évolution* (trad. et présentation de O. Sedeyn), Paris, L'Éclat, 1997 [1923].
- Kenny, Anthony, *Aristotle on Perfect Life*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- Lippman, Edward A., *Musical thought in Ancient Grece*, Columbia University Press, New York, 1964.
- Lombard, Jean, *Aristote : politique et éducation*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- Lord, Carnes, *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, Ithaca, Cornell University Press, 1982.
- Marrou, Henri-Irénée, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, 2 tomes, Paris, Seuil, 1965 [1948].
- Miller, Fred Dycus, *Nature, justice and rights in Aristotle's Politics*, Oxford/New York, Clarendon Press, 1995.
- Mulgan, Richardson G., *Aristotle's Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1977.
- Murphy, James-Bernard, *The Moral Economy of Labor : Aristotelian Themes in Economic Theory*, New Haven, Yale University Press, 1993.
- Natali, Carlo, *The Wisdom of Aristotle* (trad. G. Parks), Albany, State University of New York Press, 2001.
- Nichols, Mary P., *Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics*, Lanham, Rowman and Littlefield, 1992.
- Strauss, Leo, *La Cité et l'homme* (traduction par O. Berrichon-Sedeyn), Paris, Agora, 1987 [1964].

Swanson, Judith A., *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 1992.

Vergnères, Solange, *Éthique et politique chez Aristote : fisis, ethos, nomos*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

Vernant, Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Éd. La découverte (« Petite collection Maspero »), 1982 [1965].

Vernant Jean-Pierre et Pierre Vidal-Naquet, *Travail et esclavage en Grèce ancienne*, Bruxelles, Éd. Complexes, 1988.

Vidal-Naquet, Pierre, *Le chasseur noir*, Paris, La Découverte/Maspero, (coll. « Fondations »), 1983 [1981].

Weil, Raymond, *Aristote et l'histoire. Essai sur la Politique*, Paris, Klincksieck, 1960.

Wolff, F., *Aristote et la politique*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Philosophies »), 1991.

2.2 Chapitres d'ouvrages collectifs

Ackrill, J.L., « Aristotle on *Eudaimonia* », in *Essays on Aristotle's Ethics* (A.O. Rorty ed.), Berkeley/ Los Angeles/London, University of California Press, 1980, p. 15-33.

Allan, D.J., « Individual and State in the Ethics and Politics », in *La Politique d'Aristote : Entretiens sur l'Antiquité classique*, tome XI, Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, 1965, p. 53-95.

Bartlett, Robert C., « The "Realism" of Classical political Science », in *Action and Contemplation*, Albany, State University of New York Press, 1999, p. 293-313.

Demont, Paul, « Le loisir (*scholè*) dans la *Politique* d'Aristote », in *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote* (sous la direction de P. Aubenque et A. Tordesillas), Presses Universitaires de France (coll. « Épiméthée »), Paris, 1993, p. 209-230.

Depew David J., « Politics, Music, and Contemplation in Aristotle's Ideal State », in *A Companion to Aristotle's Politics* (edited by Keyt, David et Fred D. Miller Jr.), Oxford/Cambridge Mass., Blackwell, chap. 15, 1991, p. 346-380.

Fortenbaugh, W.W., « Aristotle on slaves and women », in *Articles on Aristotle* (J. Barnes, M.Schofield & R. Sorabji, eds.), vol. II, Londres, Duckworth, 1977, p.135-139.

Hummel, Charles, « Aristote et l'éducation », in *Aristote aujourd'hui*, Paris, Érès, 1988, p. 136-151.

Kullmann, Wolfgang, « L'Image de l'homme dans la pensée d'Aristote », in *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote* (sous la direction de P. Aubenque et A. Tordesillas), Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Épiméthée »), 1993, p. 209-230.

Kullmann, Wolfgang. « Aristote et le loisir », in *Les loisirs et l'héritage de la culture classique : actes du XIIIe congrès de l'Association Guillaume Budé* (Dijon, 27-31 août 1993, éd. par Jean-Marie André, Jacqueline Dangel et Paul Demont), Bruxelles, Latomus, 1996, p. 104-112.

Nagel, Thomas, « Aristotle on *Eudaimonia* », in *Essays on Aristotle's Ethics* (A.O. Rorty ed.), Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1980, p. 7-14.

Taylor, C.C.W., « Politics » in *The Cambridge Companion to Aristotle* (J. Barnes ed.), New York, Cambridge University Press, 1995.

Welskopf, E.C., « Loisir et esclavage dans la Grèce antique chez Aristote », in *Actes du Colloque sur l'esclavage*, Paris, Les Belles Lettres, 1973, p. 159-178.

2.3 Articles de périodiques

Adkins, A.W.H.,⁷ « The connection between Aristotle's *Ethics* and *Politics* », in *Political Theory*, vol. 12, février 1984, p. 29-50.

Annas, Julia, « Aristotle on Human Nature and Political virtue », in *Review of Metaphysics*, vol. 1949, n° 4, janvier 1996, p. 731-753.

Bodéüs, Richard, « L'animal politique et l'animal économique », in *Aristotelica : Mélanges offerts à Marcel De Corte*, Bruxelles/Liège, Éditions Ousia/Presses universitaires, 1985, p. 65-81.

Foster, Susanne E., « Virtues and Material Goods : Aristotle on Justice and Liberality », in *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 71, n° 4, automne 1997, p. 607-619.

Garlan, Y., « Le travail libre en Grèce Ancienne », in *Non-Slave Labour in the Greco-Roman World* (P. Gamsey ed.), supplément 6, 1980, p. 6-22.

Garver, E., « Aristotle's natural slaves : incomplete praxeis and incomplete human beings », in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 32, 1994, p.173-195.

Goldschmidt, V., « La théorie aristotélicienne de l'esclavage et sa méthode », in *Écrits : Études de philosophie ancienne*, tome I, Paris, Vrin, 1984, p.63-79.

Gottlieb, Paula, « Aristotle on Dividing the Soul and Uniting the Virtues », in *Phronesis*, vol. 1939, n° 3, 1994, p. 275-290.

Heinaman, Robert, « Rationality, Eudaimonia and Kakodaimonia in Aristotle », in *Phronesis*, vol. 38, n° 1, 1993, p. 31-56.

Hardie, W.F.R., « Aristotle on the best life for a man », in *Philosophy*, vol. 54, janvier 1979, p. 35-50.

Hardie, W.F.R., « The Final Good in Aristotle's Ethics », in *Philosophy*, vol. 40, 1965, p. 277-295.

Lefèvre, C., « Approches aristotéliciennes de l'égalité entre les citoyens », in *La méthodologie d'Aristote, Revue internationale de Philosophie*, no 133-134, 1980, p. 541-565.

Lévy, Edmond, « La théorie aristotélicienne de l'esclavage et ses contradictions », in *Mélanges Pierre Lévêque* (M.M. Mactoux et E. Gény, eds.), tome 3, Paris, 1989, p.197-213.

Lord, Carnes, « Politics and Philosophy in Aristotle's *Politics* », in *Hermes*, vol. 106, n° 2, 1978, p. 336-357.

Mansion, A., « L'existence d'une fin dernière de l'homme et la morale », in *Revue philosophique de Louvain*, n° 48, 1950, p. 465-477.

Mara, Gerald M., « The Role of Philosophy in Aristotle's Political Science », in *Polity*, vol. 19, 1987, p. 375-401.

Mikkola, Eino, « Scholè bei Aristoteles », in *Arctos NS II*, 1958, p. 68-87.

Mulgan, Richardson G. « Aristotle and the Value of Political Participation », in *Political-Theory*, vol. 18, n° 2, 1990, p. 195-215.

Mulgan, Richardson G. « Aristotle's Doctrine that Man is Political Animal », in *Hermes*, vol. 102, n° 3, 1974, p. 438-445.

Mulgan, Richardson G., « A note on Aristotle's absolute ruler », in *Phronesis*, vol. 19, 1974, p. 66-69.

Nagel, T., « Aristotle on Eudaimonia », in *Phronesis*, vol. 17, 1972, p. 252-259.

Owens, Joseph, « Aristotle on leisure », in *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 16, 1981, p. 713-724.

Pellegrin, Pierre, « La théorie aristotélicienne de l'esclavage: tendances actuelles de l'interprétation », in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 172, 1982, p. 345-357.

Solmsen, Friedrich, « Leisure and Play in Aristotle's Ideal State », in *Rheinisches Museum*, vol. 107, 1964, p. 193-220.

Simpson, Peter, « Making the Citizens good : Aristotle's City and Its Contemporary Relevance », in *Philosophical Forum*, vol. 22, hiver 1990-1991, p. 149-166.

Smith, N.D., « Aristotle's theory of natural slavery », in *Phoenix*, vol. 37, 1983, p. 109-122.

Stocks, J.-L., « Σχολή », in *Classical Quarterly*, vol. 30, 1936, p. 177-187.

Telfer, E., « Leisure », in *Moral Philosophy and contemporary problems* (J.D.G. Evans ed.), vol. 22, Cambridge, Cambridge University Press (coll. « Royal Institute of Philosophy Lectures »), 1987, p. 151-164.

Vander Waerdt, P.A., « Kingship and Philosophy in Aristotle's Best Regime », in *Phronesis*, vol. 30, n° 3, 1985, p. 249-273.

Weil, Raymond, « Deux notes sur Aristote et l'esclavage », in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 172, 1982, p. 338-344.

Wolff, F., « Justice et pouvoir », in *Phronesis*, n° 20, 1988, p. 273-296.