

2m11.3016.1

Université de Montréal

Les fonctions de la citation poétique dans l'Éthique à Nicomaque d'Aristote

Par

Mira Cliche

Département de philosophie

Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de maîtrise en philosophie

Avril 2002

© Mira Cliche, 2002



B
29
U54
2002
V.019

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Les fonctions de la citation poétique dans l'Éthique à Nicomaque d'Aristote

présenté par :

Mira Cliche

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

M. Richard Bodéüs
président-rapporteur

M. Louis-André Dorion
directeur de recherche

M. Daniel Dusmeuchel
membre du jury

Mémoire accepté le : 23 juillet 2002

RÉSUMÉ

Pourquoi l'œuvre éthique d'Aristote compte-t-elle plus de citations de poètes que de philosophes, alors que ce rapport est inversé dans les autres ouvrages attribués au Stagirite ? Le présent travail entend répondre à cette question en trois temps. Ayant d'abord examiné ce que quelques auteurs ont dit de citation en général et de celle qu'emploie Aristote en particulier, l'analyse se portera sur les liens que tisse Aristote lui-même entre les sphères éthiques et poétiques ; ces deux premières étapes feront apparaître l'importance non seulement rhétorique mais philosophique de la poésie dans une réflexion morale. Il conviendra alors de se pencher sur un cas précis, celui des citations poétiques de l'*Éthique à Nicomaque* et des diverses fonctions qu'elles assument dans l'économie du traité ; les conclusions des analyses antérieures seront alors mises à l'épreuve, confirmées et raffinées.

MOTS CLÉS

Aristote — Philosophie — Éthique — Poésie — Littérature grecque

SUMMARY

In his ethical work, Aristotle quotes poets more often than philosophers, while this ratio is reversed in his other treatises. Why? This essay intends to answer to that question in three steps. Attention will first be paid to what some authors might have said on quotation in general, and on quotations found in Aristotle's work in particular. It will then turn to the links Aristotle has himself sketched between the two spheres of ethics and poetics. The importance not only rhetoric but philosophic of the poetic quotation in a moral reflexion should come out of those two points. The precise case of poetic quotations in the *Nicomachean Ethics* will then be examined in order to determine their functions in the treatise; conclusions drawn from the previous analysis will be tested, confirmed and refined.

KEYWORDS

Aristotle — Philosophy — Ethics — Poetics — Ancient greek literature

LISTE DES ABRÉVIATIONS

EE : *Éthique à Eudème*

EN : *Éthique à Nicomaque*

Métaph. : *Métaphysique*

Poét. : *Poétique*

Pol. : *Politique*

Rhét. : *Rhétorique*

TABLE DES MATIÈRES

I. INTRODUCTION	1
LA SURPRISE ET L'ATTENTE.....	2
LA CITATION POÉTIQUE DANS L'ÉTHIQUE GRECQUE.....	4
ÉTUDES PARTIELLES.....	7
LA RHÉTORIQUE PERDUE ET L'APPAUVRISSMENT DE LA CITATION	10
À PROPOS DE FORME.....	12
II. REVUE DE LITTÉRATURE	14
2. 1. Aristote.....	15
2. 1. 1. <i>Les citations probantes — maxime et exemple.....</i>	<i>16</i>
2. 1. 2. <i>Résumé.....</i>	<i>18</i>
2. 2. W. S. Hinman.....	19
2. 2. 1. <i>L'illustration sans question.....</i>	<i>20</i>
2. 3. Stefan Morawski.....	24
2. 3. 1. <i>La citation comme astuce de la rhétorique "restreinte"</i>	<i>24</i>
2. 3. 2. <i>Résumé.....</i>	<i>30</i>
2. 4. Antoine Compagnon.....	31
2. 4. 1. <i>L'autorité analysée.....</i>	<i>32</i>
2. 4. 2. <i>L'essence de la citation: la forme.....</i>	<i>34</i>
III. HYPOTHÈSE DE BASE.....	37
3. 1. <i>Philosophôteron kai spoudaioteron poiêsis</i>	38
3. 1. 1. <i>Institutrice poiêsis.....</i>	<i>41</i>
3. 1. 2. <i>Poète et philosophe: compétences communes.....</i>	<i>43</i>
3. 1. 3. <i>Résumé.....</i>	<i>46</i>

3. 2. Poète, voix de l'endoxon	47
3. 2. 1. <i>Du philosophe au phronimos: statut particulier de la poésie en Grèce antique</i>	49
3. 2. 2. <i>Résumé</i>	54
3. 3. Valeur égale des applications fictives et réelles	55
IV. LES FONCTIONS DE LA CITATION DANS L'EN	60
4. 1. Illustration	61
4. 2. Invocation du connu et/ou appel à l'autorité	66
<i>Revue des endoxa</i>	67
<i>Familiarisation</i>	74
<i>Économie</i>	76
<i>Réflexe</i>	79
4. 3. Interlocuteur	82
4. 4. Mnémotechnique	86
<i>Résumé ou rappel</i>	87
<i>Ponctuation</i>	89
<i>Formule frappante</i>	91
V. CONCLUSION	94
ANNEXE I : LISTE DES CITATIONS ET DE LEURS SOURCES	105
ANNEXE II : LISTE DES FONCTIONS ET CITATIONS CORRESPONDANTES	126
ANNEXE III : STATISTIQUES	130
BIBLIOGRAPHIE	134

I. INTRODUCTION

Le Stagirite ayant exploré diverses formes de discours et de non moins nombreux sujets — arts, physique, logique, métaphysique, linguistique, éthique, etc. —, le corpus aristotélicien est pour le moins hétéroclite. Suivant le principe qu'il a lui-même formulé et selon lequel un discours doit s'adapter à la nature de son objet, Aristote nous a laissé des ouvrages dont certains prétendent participer à l'élaboration d'un savoir précis et sûr, voire universel, tandis que les autres sont ponctués par le rappel du caractère relatif et instable des affirmations qu'on y trouve. En prenant pour fil conducteur le type de savoir auquel ils prétendent, on peut ainsi diviser les textes du corpus en deux catégories : ceux qui traitent d'objets se prêtant à une connaissance exacte, et ceux dont l'objet, changeant, ne se laisse que grossièrement circonscrire. En d'autres termes : à chaque type d'objet correspond un type de discours particulier.

Quel peut donc être l'objet du discours poétique? Il semble en tout cas suffisamment parent avec celui du discours éthique pour que le Stagirite multiplie les citations de poètes dans ses ouvrages de « science morale ». Cela constitue d'ailleurs un autre point de divergence entre les deux types de textes du corpus : si Aristote ne se montre jamais avare de citations, ses traités de sciences naturelles, de métaphysique et de logique donnent principalement voix à des philosophes, alors que dans ses exposés de sciences humaines (éthique, politique) et de linguistique (poésie, rhétorique), ce sont davantage

des poètes qui s'expriment. À quoi cela est-il dû? Cette question est à l'origine du présent travail.

La surprise et l'attente

La présence de citations philosophiques dans un traité de philosophie nous semble aller de soi, comme d'ailleurs celle de citations poétiques dans un ouvrage consacré aux formes du discours. Mais ce qui justement m'intéresse, ce sont les citations de poètes *dans un cadre philosophique*, et plus particulièrement *éthique*.

Qu'un homme cherchant à distinguer entre plusieurs types de métaphores trouve pour chacun d'eux un exemple chez les poètes, quoi de plus normal? Qu'un penseur trouve chez un autre penseur un appui ou un point de désaccord, cela ne surprend pas plus que le fait qu'un médecin se réclame de l'influence d'un autre médecin ou s'oppose à lui sur un aspect particulier de leur *pratique commune*. Cependant, si ce même médecin recommande un traitement et cite pour le justifier quelques vers de Rimbaud, il y a fort à parier que son patient n'attende pas même la fin de la consultation pour se mettre en quête d'un praticien compétent.

Bien qu'à ses yeux la médecine et la poésie soient toutes deux des *arts*, c'est-à-dire des « *disposition[s] à produire accompagnée[s] de règle exacte [meta logou aléthous]*¹ »,

¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1140a10, (trad. J. Tricot).

Par souci d'unité, je ne citerai dans la suite de ce travail qu'une seule et même traduction des divers ouvrages d'Aristote auxquels j'aurai recours; j'indiquerai le nom du traducteur à l'occasion

Aristote n'aurait sans doute pas cité un poète pour corroborer un diagnostic ou une pratique médicale, parce que ces deux arts ne reposent pas sur un même type d'expérience, qu'ils relèvent de deux sphères distinctes du savoir pratique. En d'autres termes, ils n'ont pas pour objet un même *genre* : l'un veut produire la santé, l'autre une représentation (*mimêsis*) d'actions. Or le Stagirite se prononce très clairement sur cette question dans les *Seconds analytiques* : « On ne peut [...] pas, dans la démonstration, passer d'un genre à un autre : on ne peut pas, par exemple, prouver une proposition géométrique par l'Arithmétique. »² Or s'il est impossible au médecin de démontrer rigoureusement le bien-fondé d'un diagnostic en citant un poète, en vertu de quoi Aristote serait-il, lui, autorisé à recourir aux grands poètes de sa culture dans le cadre de l'*Éthique à Nicomaque* ? Sur quel terrain estime-t-il que, contrairement au médecin, le philosophe moral rejoint le poète ?

Ce ne peut être sur celui de l'art puisque, pour Aristote, la sagesse pratique n'en est pas un.³ Le fait que deux disciplines soient des arts n'entraîne d'ailleurs pas automatiquement la compatibilité de leurs résultats respectifs, comme l'illustre l'exemple de la médecine et de la poésie. Pour que les résultats de l'une intéressent l'autre, toutes deux doivent porter sur un même objet, ou à tout le moins sur des objets qui relèvent d'un même genre. Mais est-ce le cas de l'éthique et de la poésie ? Et si oui,

de la première citation que j'extraierai d'un ouvrage, me contentant par la suite de donner les références de l'édition Bekker.

² Aristote, *Seconds Analytiques*, 75b1, (trad. J. Tricot).

³ *EN*, 1140a1-5.

comment expliquer que deux types de discours valent pour un seul et même type d'objet? Aristote ne pensait-il pas qu'à chaque objet correspond un discours particulier?

Sans s'engager dans l'esquisse d'une réponse qui nous entraînerait trop loin pour le moment, remarquons que la présence de citations poétiques dans l'œuvre éthique d'Aristote trahit *la pertinence* que ce type de discours revêt aux yeux du philosophe dans le cadre de réflexions sur l'agir humain. Il semble que pour le Stagirite, les savoirs respectifs du poète et du sage reposent sur une expérience *commune*, ou à tout le moins qu'un pont peut en joindre les rives. À moins que ces citations ne soient qu'astuces rhétoriques...

La citation poétique dans l'éthique grecque

Quel était le statut des poètes en Grèce antique, et quelle conception de la poésie pouvait avoir Aristote pour que son œuvre éthique comporte tant de citations poétiques? Il faut sans doute rappeler en premier lieu qu'avant Socrate l'agir humain n'était pas du ressort du philosophe: on tenait sur l'action un discours poétique plutôt que philosophique⁴. Une seule génération sépare donc Aristote du premier philosophe

⁴ Cette affirmation appelle de nombreuses nuances, notamment celle selon laquelle l'organisation de la *Phusis*, principal objet d'étude des *phusikoi*, avait d'importantes conséquences éthiques. Dans *The Fragility of Goodness* (pp. 123-24; voir Bibliographie), Martha Nussbaum note: « *Before Plato's time there was no distinction between 'philosophical' and 'literary' discussion of human practical problems. [...] It seems [none the less] very likely that there was not available to Plato anything that looked like Aristotle's Nicomachean Ethics, that is to say a prose work that sets out to ask and answer our most important questions about virtue and the good life.* »

moral digne de ce nom. Toutefois, si l'on en croit certains témoignages, une tradition déjà bien établie au temps de Socrate trouvait dans l'œuvre poétique une source d'inspiration pour la réflexion éthique. Chez Xénophon, par exemple, en réponse à l'objection selon laquelle si Socrate croyait qu'une discussion avec lui était d'une quelconque utilité pour son interlocuteur, il en exigerait rétribution, le maître de Platon affirme :

[...] de même qu'un autre se réjouit de posséder un bon cheval, un chien ou un oiseau, de même je me réjouis plus encore d'avoir des amis vertueux, et si je sais quelque chose de bien, je leur enseigne ; je les mets aussi en relation avec d'autres, dont je crois qu'ils pourront les aider dans la voie qui mène à la vertu. Quant aux trésors des hommes sages d'autrefois, c'est en déroulant leurs livres, où ils les ont laissés en héritage, que je les parcours en compagnie de mes amis ; et si nous y voyons quelque chose de bien, nous le recueillons [...].⁵

Il y a tout lieu de croire que les sages en question pouvaient être aussi bien poètes que philosophes. Platon est plus explicite encore sur la renommée des poètes et le caractère incontournable de leurs œuvres : « [...] pour moi en effet notre recherche est un chemin ardu. Celui qu'il faut suivre, ce me semble, est celui où nous nous sommes engagés en examinant ce que disent les poètes ; car les poètes sont, si je puis dire, les pères et les guides de la sagesse. »⁶

On peut douter que Socrate ait exprimé là sa conviction profonde, étant donnée sa célèbre condamnation de la poésie (*République*) — condamnation qui s'appuie

⁵ Xénophon, *Mémorables*, I, 6, 14, (trad. L.-A. Dorion).

⁶ Platon, *Lysis*, 214b, (trad. É. Chambry).

justement sur le caractère *illusoire* de la sagesse exprimée par les poètes⁷. Dans le *Lysis*, déjà, Socrate rejette les trois citations poétiques qu'il a lui-même introduites dans la conversation⁸ : incompatibles entre elles, aucune ne soutient l'examen critique auquel le philosophe les soumet. Et que dire du *Protagoras*, où Socrate analyse longuement un poème de Simonide afin de prouver (contre Protagoras) non seulement que le poète ne s'y contredit pas, mais qu'il a en outre raison? Tout se passe comme s'il s'agissait d'une simple démonstration d'éloquence, le philosophe prouvant au sophiste qu'il peut le battre sur son propre terrain (rhétorique) ; en effet, aussitôt son beau discours terminé, Socrate le dénigre comme indigne d'esprits forts et fertiles comme les leurs, capables d'examiner un problème de face plutôt que par les voies détournées du commentaire de texte (cf. 347b-d).

Quoi qu'il en soit, l'acharnement de Platon contre la poésie dans ses dialogues éthiques confirme la thèse selon laquelle les poètes de la Grèce antique étaient d'importantes instances morales. Jumelé à la répugnance qu'éprouve Aristote face à toute explication « physique » (par des lois universelles et immuables) du comportement humain, cet état de fait pourrait bien expliquer que, dans l'*Éthique à Nicomaque*, le nombre des citations et allusions à des poètes surpasse celui des citations et allusions à des

⁷ Dans la *République*, les seuls types de poésie que Socrate admet dans la cité sont « *les hymnes en l'honneur des dieux et les éloges des gens de bien* » (607b, trad. R. Baccou). Je souligne au passage que l'une des deux ultimes sphères de compétences que Platon reconnaît au poète est l'éthique.

⁸ 212e, 214b et 215d.

philosophes⁹. La matière même de la poésie grecque explique également son intervention constante dans la discussion éthique : représentant généralement des héros connus aux caractères bien définis, elle (se) prête à la réflexion morale.

Études partielles

La pertinence éthique du discours poétique se fait donc sentir bien avant la venue d'Aristote, et tout particulièrement dans l'œuvre de Platon. C'est sans doute ce qui explique que, parmi les études consacrées à la citation poétique en Grèce antique, un bon nombre se penchent sur ses occurrences dans l'œuvre platonicienne — notamment celles de J. Labarbe et de G. E. Howes, qui se sont plus particulièrement intéressés aux citations homériques contenues dans les dialogues. On doit toutefois déplorer le caractère essentiellement philologique de ces travaux, qui ne s'intéressent au rôle philosophique et argumentatif de la citation qu'au détour d'un développement sur la fidélité au texte d'origine¹⁰.

⁹ Si l'on doit se fier aux données de W. S. Hinman (*Literary quotations in the Rhetoric, Poetics, and Nicomachean Ethics of Aristotle*, New York: Staten Island, 1935, pp. 133-158), 83 citations et allusions réfèrent à des poètes dans l'*EN*, contre seulement 42 référant à des philosophes. Voir Annexe III.

¹⁰ Dans son étude intitulée «Homeric quotations in Plato and Aristotle » (voir Bibliographie), G. E. Howes se contente de noter les différences séparant les passages d'Homère cités par Platon et Aristote des poèmes homériques qui nous sont parvenus. L'analyste ne sonde pas en profondeur les raisons motivant ces différences, les expliquant la plupart du temps par la spécificité des manuscrits de l'époque, ou encore par l'intervention malencontreuse et ultérieure d'un scribe incompetent. S'il envisage parfois la possibilité que ces modifications soient l'œuvre consciente de Platon ou du Stagirite, il ne se prononce pas sur les motifs qui auraient pu les pousser à trafiquer les textes (cf. pp. 172-73, 195-96, 203, 208-9, 220-21, 227, 229, 232).

Jules Labarbe (*L'Homère de Platon*; voir Bibliographie) tient davantage compte du contexte dans lequel ces citations s'inscrivent chez Platon, mais il s'aventure rarement à identifier les motifs

Si l'on se fie aux analyses de la *gnômê* qu'Aristote lui-même élabore dans la *Rhétorique*, la plupart des fonctions de la citation sont rhétoriques. Mais pourquoi l'art de persuader est-il davantage sollicité lors de la rédaction d'un traité d'éthique qu'au cours de celle d'ouvrages de physique ou de métaphysique, par exemple? Pourquoi certaines fonctions rhétoriques de la citation y sont-elles plus fréquentes que d'autres? Et ces fonctions, quelles sont-elles?

Les dernières décennies ont vu se multiplier les études sur les méthodes du Stagirite, et maints aspects de son discours s'en sont trouvés éclairés. Toutefois, ces études se sont principalement penchées sur les formes argumentatives privilégiées par le philosophe ainsi que sur les présupposés permettant de compléter sa pensée parfois trop elliptique¹¹. Certes, quelques analystes ont traqué et débusqué les sophismes et acrobaties rhétoriques d'Aristote, de même que les figures de style et les exemples qu'il utilise le plus fréquemment; tout un pan de la rhétorique *appliquée* du Stagirite demeure cependant dans l'ombre, et particulièrement l'emploi récurrent de citations.

Une objection s'élève immédiatement : les citations de philosophes, qui pullulent littéralement dans certains passages de l'œuvre d'Aristote, ont très tôt retenu l'attention

des altérations qu'il constate par rapport au texte « d'origine » (dans la mesure où cette expression peut vraiment qualifier les manuscrits dont nous disposons). Et s'il s'avance assez pour affirmer que Platon modifie parfois intentionnellement un vers, il ne s'en étonne pas (voir notamment pp. 207-10). Une remarque s'impose pourtant: le fait de *citer* est si important qu'au lieu d'élaborer un argument personnel en faveur de son point, Socrate/Platon préfère trafiquer un texte connu de tous, au risque (grand) de se faire repérer.

¹¹ Notamment R. A. Gauthier et J.-Y. Jolif, *Éthique à Nicomaque : introduction, traduction et commentaire*; J. Burnet, *The Ethics of Aristotle*; S. Gastaldi, *Le immagini della virtù. Le strategie*

des érudits — pensons notamment au long traité sur les pré-socratiques que constitue le Livre A de la *Métaphysique*. Force est toutefois de constater que les études consacrées aux citations *philosophiques* témoignent de cette même tendance à n'envisager leur fonction qu'en regard de leur distorsion relative par rapport à un texte d'origine. H. Cherniss, par exemple, consacre un livre entier à l'évaluation de la fiabilité du témoignage d'Aristote sur ses prédécesseurs philosophes. (Souvent considérés comme uniques fragments rescapés de textes perdus, les citations de présocratiques dans l'œuvre du Stagirite suscitent de nombreuses questions : Coïncident-elles avec les fragments d'œuvres ailleurs conservés? Et lorsque rien ne nous est parvenu d'un auteur cité, dans quelle mesure peut-on se fier au témoignage d'Aristote?) Selon le chercheur, lorsque Aristote ne modifie pas carrément les propos de ses prédécesseurs, il plaque sur leurs textes ses propres idées ou celles qu'ils a héritées de Platon.¹²

Les quelques travaux portant sur les citations (poétiques ou philosophiques) dont le Stagirite sème ses textes s'inscrivent donc moins dans la longue tradition des études *aristotéliennes* que dans celle des études du corpus grec en général ; ils veulent d'abord accroître notre connaissance des auteurs cités — poètes ou philosophes, législateurs ou historiens.

metaforiche nelle « Ethiche » di Aristotele; J. D. Monan, *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*. Voir la Bibliographie pour les références complètes de ces ouvrages.

¹² Voir notamment les chapitres 6 et 7 de son *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore : The John Hopkins Press, 1935, pp. 339-404.

La rhétorique perdue et l'appauvrissement de la citation

Que la citation poétique n'ait jusqu'à présent pas été considérée comme présentant un intérêt *philosophique* s'explique sans doute en partie par le fait qu'on lui prête d'emblée un rôle « seulement » rhétorique. Comme l'explique Paul Ricoeur dans *La métaphore vive*, ce jugement s'appuie sur une conception de la rhétorique considérablement limitée par rapport à celle qui avait cours en Grèce antique.

La rhétorique d'Aristote couvre trois champs : une théorie de l'argumentation [...] — une théorie de l'élocution — et une théorie de la composition du discours. Ce que les derniers traités de rhétorique nous offrent, c'est, selon l'heureuse expression de G. Genette, une « rhétorique restreinte », restreinte d'abord à la théorie de l'élocution, puis à la théorie des tropes. L'histoire de la rhétorique, c'est l'histoire de la peau de chagrin. Une des causes de la mort de la rhétorique est là : en se réduisant ainsi à l'une de ses parties, la rhétorique perdait en même temps le *nexus* qui la rattachait à la philosophie à travers la dialectique ; ce lien perdu, la rhétorique devenait une discipline erratique et futile.¹³

Que la citation ait une fonction rhétorique, ce qui est très souvent le cas chez Aristote, cela ne s'oppose pas à ce qu'elle soit également — et peut-être pour cette raison même — un moment décisif de l'argumentation. Il s'agira de déterminer lequel.

À cette « rhétorique restreinte » correspond en outre ce que l'on pourrait appeler une « poétique restreinte » ou, dans la perspective plus vaste où se tient H.-G. Gadamer, une « esthétique restreinte », soit une conception de l'art historiquement déterminée et caractérisée par la « distinction esthétique ». Né au XIX^e siècle, ce courant de pensée (la

¹³ P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris : Seuil, 1975, p. 13-14.

conscience esthétique) affirme l'autonomie de l'esthétique par rapport à toute autre sphère d'activité, de sensibilité ou de connaissance humaine : dans toute œuvre d'art, il devrait être possible d'isoler l'élément formel (purement esthétique) des composantes dites « de contenu » — historiques, sociales, etc. Ce que note Gadamer et sur quoi il faut insister, c'est que cette distinction constitue une réduction considérable du champ antérieurement couvert par l'esthétique.

La conscience esthétique est orientée vers l'œuvre proprement dite ; quant à ce dont elle fait abstraction, il se réduit aux aspects extra esthétiques qui lui restent attachés : but, fonction, signification du contenu. Il se peut que ces aspects aient un poids assez considérable puisqu'ils insèrent l'œuvre dans son monde et contribuent ainsi nécessairement à déterminer la plénitude de sens qui était primitivement la sienne. [...] [La conscience esthétique] fait abstraction de toutes les conditions d'accès auxquelles nous devons nous soumettre pour voir l'œuvre. [...] Elle met à part de tous les aspects de l'œuvre qui en concernent le fond et provoquent de notre part une prise de position morale ou religieuse sur le fond, sa qualité esthétique.¹⁴

Dans cette perspective où l'expérience artistique forme un monde en soi autonome et strictement auto-référentiel, il est bien difficile de comprendre ce qui pousse Aristote à recourir quelque 83 fois¹⁵ aux poètes dans l'*Éthique à Nicomaque*. Serait-ce à titre de simple ornement *ad hoc*? Mais si la *forme* (esthétique) d'une œuvre peut être *distinguée* de son contenu, pourquoi Aristote *cite-t-il* précisément? Pourquoi conserve-t-il généralement une forme sans intérêt pour son propos plutôt que d'en abstraire le contenu qui seul le sert?

¹⁴ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris : Seuil, (trad. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio), 1996, p. 103.

À propos de forme...

Le relevé des citations de l'*Éthique à Nicomaque* établi dans le cadre de cette étude inclut non seulement les extraits de poésie épique et dramatique, mais encore leurs simples « réminiscences » — c'est-à-dire les paraphrases et les extraits particulièrement brefs, ne constituant pas même une proposition complète. Les proverbes et maximes sont également répertoriés, même lorsque leur origine est inconnue — les sources identifiées étant la plupart du temps poétiques.¹⁵ Ont enfin été prises en compte les allusions directes à certains textes poétiques, références qui ne sont toutefois pas accompagnées de citations ; dans ce cas précis, « citer » prend plutôt son sens juridique de « faire comparaître ».

Avant de procéder à l'analyse de ces citations et allusions, j'exposerai succinctement les thèses des trois principaux auteurs ayant traité de la citation en général et de ses occurrences chez Aristote en particulier. Si A. Compagnon, S. Morawski et W. S. Hinman sont les seuls à figurer dans cette revue de littérature, c'est d'abord parce que les études sur la citation n'abondent pas, et ensuite parce que parmi celles-ci, une seule portait précisément sur la citation chez Aristote (Hinman), une seule présentait une analyse systématique et détaillée de la citation en générale (Compagnon), et une seule avait pour objet les *fonctions* de la citation (Morawski).

¹⁵ Voir Annexes I et III.

¹⁶ Voir W. S. Hinman, *Literary quotation in the Rhetoric, Poetics and the Nicomachean Ethics of Aristotle*, New-York : Staten Island, 1935, pp. 156-58, ainsi que E. L. von Leutsch, *Corpus paræmiographorum graecorum*, Hildesheim : Olms, 1958, 3 volumes.

Après avoir tiré de ces auteurs les outils nécessaires à mon analyse, je relèverai les indices qui, dans l'œuvre même du Stagirite, peuvent motiver et expliquer la présence de citations poétiques dans un ouvrage d'éthique. Il s'agira surtout de déterminer en quoi le discours poétique alimente ou contribue à la réflexion morale.

Je passerai ensuite à l'analyse des citations à proprement parler. M'appuyant sur divers traités aristotéliens de même que sur les auteurs dont il aura été question dans la revue de littérature, j'exposerai ce qui m'apparaît être les quatre principales fonctions de la citation poétique dans l'*Éthique à Nicomaque* (c'est-à-dire celles d'illustration, d'invocation du connu et/ou de l'autorité, d'interlocution et de mnémotechnique), ainsi que leurs subdivisions. J'espère également faire ressortir les multiples liens par lesquels ces fonctions non seulement *peuvent* se combiner mais se combinent systématiquement dans les faits.

Le lecteur trouvera enfin à la fin de ce travail (Annexe I) la liste complète des allusions et citations poétiques de l'*Éthique à Nicomaque*, en ordre d'apparition et rangées par Livre, ainsi que leurs sources respectives. L'Annexe II présente un classement des citations par fonction, et on trouve dans l'Annexe III quelques données statistiques sur la fréquence des citations poétiques et philosophiques en fonction de divers paramètres (auteur, livre dans lequel elles se trouvent, etc.).

II. REVUE DE LITTÉRATURE

Si les études portant sur les fonctions de la citation chez Aristote sont extrêmement rares, celles qui visent à éclaircir les rôles possibles de la citation en général ne sont pas légion non plus. La délicatesse du sujet explique sans doute en grande partie le laconisme des linguistes, qui l'évitent dans leurs traités généraux, et évitent d'y consacrer des traités spéciaux.

Benveniste d'ailleurs reconnaissait : « *J'ai laissé volontairement de côté (j'aurais dû le dire expressément) toute notion de phrase disponible, existant déjà hors de l'emploi instantané, spontané, personnel, que je puis en faire comme locuteur. C'est-à-dire, pratiquement, un matériel d'énoncés fixés sous forme écrite, permanente, non personnelle* » — soit précisément ce qui nous occupe.¹⁷

Quelques spécialistes ont néanmoins risqué l'aventure, parmi lesquels S. Morawski, A. Compagnon et W. S. Hinman. Ayant adopté des angles de recherche fort différents, ces trois auteurs ont obtenu des résultats non moins divergents. Il faut dire que le premier ne consacre qu'un article au sujet dont les deux derniers tirent un livre; il faut dire aussi que leurs ambitions ne sont pas les mêmes : tandis que Compagnon vise, selon ses propres termes, une phénoménologie, une sémiologie, une généalogie et une tératologie de la citation en général¹⁸, Morawski identifie et analyse ce qui lui semble être ses quatre principales fonctions, et Hinman dresse simplement un catalogue des

¹⁷ Antoine Compagnon, *La seconde main*, Paris: Seuil, 1979, p. 59.

¹⁸ *Ibid.*, p. 10-11.

citations contenues dans trois ouvrages d'Aristote : la *Poétique*, la *Rhétorique* et l'*Éthique à Nicomaque*. Avant d'extraire de ces trois études les éléments pertinents dans le cadre de la mienne, je résumerai ce que le Stagirite a lui-même dit sur la citation.¹⁹

2. 1. Aristote

On ne trouve nulle part chez Aristote d'analyse de la « citation » dans toute l'extension que le français contemporain donne à ce terme. Le grec ancien ne dispose d'ailleurs d'aucun mot par lequel on puisse traduire rigoureusement celui de « citation », bien que force soit de constater que le phénomène existait et prenait en Grèce archaïque des formes tout aussi variées qu'aujourd'hui. Les études théoriques de la *gnômê* ou *maxime* — soit d'une partie seulement de ce que l'on entend par « citation » — sont les seules que le Stagirite nous ait léguées sur ce sujet. On ne doit toutefois pas en conclure qu'il ne cite jamais que des maximes : il lui arrive également de rapporter les propos de poètes et de personnages auxquels ceux-ci ont donné voix, propos qui n'étaient vraisemblablement pas passés en proverbes. Mais peut-être Aristote ne citait-il que des

¹⁹ Quelques autres auteurs se sont penchés sur la question de la citation chez Aristote (parmi lesquels G. E. Howes, dont j'ai déjà parlé en Introduction, S. Gastaldi, J. Labarbe et S. M. Medaglia); toutefois, leurs études sont très sommaires et principalement philologiques. Certains traducteurs-commentateurs traitent également de la question, mais encore une fois de manière superficielle, s'attachant surtout à identifier les sources et, s'il y a lieu, à expliquer les raisons des déformations qu'Aristote inflige aux passages qu'il cite.

vers dont le sens pouvait avoir une portée universelle et qui représentaient par conséquent de bonnes maximes potentielles.

La maxime est une formule, exprimant non point les particuliers, par exemple quelle sorte d'homme est Iphicrate, mais le général ; et non toute espèce de généralité, par exemple que la ligne droite est le contraire de la ligne courbe, mais seulement celles qui ont pour objets des actions, et qui peuvent être choisies ou évitées en ce qui concerne l'action [...].²⁰

2. 1. 1. *Les citations probantes — maxime et exemple*

Quoi qu'il en soit, puisque ces analyses de la *gnômê* s'inscrivent dans le cadre de la *Rhétorique*, elles fournissent de nombreux indices sur les effets que la maxime peut produire et pour lesquels le Stagirite l'emploie. J'insisterai principalement sur l'un des points que développe le Stagirite dans le deuxième livre de ce traité: les « *preuves communes [à toutes espèces de discours] sont de deux genres : l'exemple et l'enthymème.* »²¹

L'enthymème est un syllogisme portant sur l'action, mais un syllogisme *incomplet*, que l'on a dépouillé d'une de ses prémisses ou de sa conclusion. La *gnômê* n'est rien d'autre que cette prémisses ou conclusion *isolée* — partie de l'enthymème qui, pour être

²⁰ Aristote, *Rhétorique*, 1394a, (trad. M. Dufour et A. Wartelle). On ne peut manquer de rapprocher cette définition du but qu'Aristote assigne au poète dans la *Poétique* (1451b8-10) : mettre en relief le général relatif à l'action humaine, « *le type de chose qu'un certain type d'homme fait ou dit vraisemblablement ou nécessairement* » (trad. R. Dupont-Roc et J. Lallot). Je reviendrai plus loin sur ce passage; notons pour l'instant que la poésie semble donc se prêter à la maxime.

²¹ *Ibid.*, 1395a35.

cachée, n'en est pas moins la clé. Cette forme courante de citation se trouve ainsi liée à l'un des deux types de preuves par le discours; mais sans doute l'est-elle plus intimement encore à l'autre type de preuve qu'est l'exemple. La quatrième section de ce travail devrait en effet montrer que l'illustration des exposés théoriques est la principale fonction de la citation poétique dans l'*Éthique à Nicomaque*, où Aristote ne développe pour ainsi dire jamais de thèse qu'il ne *complète* par un exemple, une formulation plus concrète. Ne pouvant, dans le cadre de son discours, *appliquer* ses théories au sens strict du terme, il a naturellement recours à la forme de discours qui, par excellence, *représente* l'action : la poésie. Le Stagirite y trouve donc cet autre type de preuve par le discours qu'est *l'exemple*.

Dans la *Rhétorique*, Aristote précise que l'exemple peut être inventé (parabole ou fable) ou non (faits antérieurs), et qu'il a trois fonctions : *l'induction*, lorsque l'exemple précède un enthymème, qui semble dès lors reposer sur lui ; *le témoignage*, lorsque l'exemple sert d'épilogue à un enthymème, qu'il prouve en l'illustrant ; et enfin, dans les cas où il n'y a pas d'enthymème, l'exemple peut faire office de *démonstration*. Il en va de même pour la maxime.

Si la maxime est bien ce que nous venons de dire, il y en a nécessairement quatre espèces ; car elle aura ou n'aura pas d'épilogue. Exigent une démonstration les maximes qui expriment quelque chose de paradoxal ou de contesté ; celles qui n'ont rien de paradoxal sont sans épilogue. Nécessairement, parmi celles-ci, les unes n'ont aucunement besoin d'épilogue, parce qu'elles sont déjà connues [...] ; les autres sont claires dès qu'elles sont énoncées, pour peu qu'on y prête attention [...]. (*Rhét.*, 1394b3-6)

Notons toutefois que dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote ne laisse aucune citation (ni maxime ni exemple) sans épilogue, même lorsqu'elle est évidente ; il pare du même coup à toute accusation de *strict* recours à l'autorité. J'y reviendrai.

2. 1. 2. Résumé

En somme, deux types de preuves sont communs à tous les discours : l'exemple et l'enthymème — dont les prémisses et la conclusion, prises isolément, forment des maximes. Or la poésie se prête aux maximes (qui représentent environ 30% des citations poétiques de l'*Éthique à Nicomaque*²²), et Aristote trouve dans le répertoire poétique grec (tragique ou épique) la principale source d'exemples de caractères et d'actions (bonnes ou mauvaises), ainsi que de maximes. La citation poétique est donc impliquée dans la *démonstration* des thèses éthiques avancées par le Stagirite.

Ricoeur met toutefois en garde contre un abus d'interprétation : la poésie ne veut pas *prouver*, mais bien plutôt *imiter*. Aussi rappelle-t-il, au sujet du traité sur l'argumentation qui constitue la première partie de la *Rhétorique* :

Aristote le définit l'art d'inventer ou de trouver des preuves. Or la poésie ne veut rien prouver du tout ; son projet est mimétique ; entendons [...] que sa visée est de composer une représentation essentielle des actions humaines ; son mode propre est de dire la vérité au moyen de la fiction, de la fable, du *mythos* tragique. La triade

²² Étant donnée notre connaissance imparfaite de la culture et du corpus grecs, il est pratiquement impossible d'établir avec précision le pourcentage des citations passées en proverbe.

poiêsis—mimêsis—catharsis dépeint de manière exclusive le monde de la poésie, sans confusion possible avec la triade *rhétorique—preuve—persuasion*.²³

L'expression « sans confusion possible » est sans doute un peu excessive dans la mesure où Aristote reconnaît à l'exemple même fictif (appartenant à la première triade) le pouvoir de *démontrer* (et par conséquent d'intégrer la seconde triade). D'ailleurs, si l'on se fie à la *Poétique*²⁴, persuader son auditoire de la justesse de sa représentation est l'un des principaux objectifs du poète, objectif qui prime même sur celui de la vraisemblance. La distinction qu'établit Ricoeur entre représentation et preuve me semble néanmoins justifiée : le *but* de la poésie n'est pas de prouver une théorie éthique, mais puisqu'elle « mime » précisément l'objet de la science morale (i.e. l'action humaine), elle se trouve à *mettre en pratique* certains des mécanismes que le philosophe moral décrit. Or, comme le savoir éthique est éminemment *pratique*, le discours poétique vraisemblable aura statut d'exemple — c'est-à-dire de preuve par l'application non pas historique, mais fictive.

2. 2. W. S. Hinman

W. S. Hinman est le seul des chercheurs que j'ai retenus qui se soit penché sur la question très spécifique des citations chez Aristote, mais il l'a fait dans une perspective très différente de celle que j'adopte. Dans *Literary Quotation and Allusion in the*

²³ P. Ricoeur, *Op. Cit.*, p. 18.

Rhetoric, Poetics and Nicomachean Ethics of Aristotle²⁵, son principal but est d'établir le catalogue des citations et allusions (poétiques et philosophiques) contenues dans ces trois ouvrages. Il est vrai que chacune des trois parties de son étude est suivie d'une brève analyse des résultats, qui vise entre autres à déterminer les « raisons » de l'emploi des citations répertoriées. Toutefois, ces analyses me semblent trop sommaires pour être réellement satisfaisantes, et soulèvent plus de problèmes qu'elles n'en résolvent.

2. 2. 1. *L'illustration sans question*

Dans la *Rhétorique* et la *Poétique*, l'unique fonction de la citation serait, selon Hinman, d'*illustrer* l'objet de la discussion. « *While each quotation and allusion contributes directly to the elucidation of the topic under discussion, the range of purposes in illustration is as broad as the subject-matter of the Rhetoric [and the Poetics] itself.* »²⁶

Malheureusement, l'auteur ne s'étend pas sur la seule question qui, au fond, m'intéresse : comment une citation poétique peut-elle « contribuer à l'élucidation » de l'objet à l'étude et participer à sa mise à jour? Que dévoile-t-elle à son sujet que les textes analytiques du Stagirite ou d'autres philosophes ne contiennent pas déjà? Comment expliquer que, selon les données de Hinman, 59 citations proviennent de

²⁴ Cf. 1461b9-12.

²⁵ New York : Staten Island, 1935, 200p.

²⁶ *Ibid.*, p. 85.

textes poétiques dans l'*Éthique à Nicomaque*, contre seulement 11 provenant de sources philosophiques?²⁷

Comme je l'ai déjà remarqué, il n'y a rien d'étonnant à ce que des analyses portant sur les figures de style et les types de discours soient illustrées par des figures de style et des extraits de discours. Un théoricien révélant les grandes lignes de la métaphore, par exemple, donnera à ses lecteurs l'occasion de les repérer par eux-mêmes — et de vérifier du même coup leur justesse — en citant quelques exemples de métaphores. Mais qu'un exposé portant sur l'agir humain et tout ce qu'il implique (caractères, facultés cognitives, passions, motifs, résultats) trouve lui aussi à s'*illustrer* par des figures de style et des extraits de discours (poétiques), voilà qui est plus étonnant.²⁸ Le verdict qu'émet Hinman au terme de son analyse des citations de l'*Éthique à Nicomaque* est pourtant le même que pour les deux autres textes étudiés : la citation sert à illustrer la pensée qui vient d'être ou va être développée et lui apporte ainsi un surplus de clarté.

²⁷ *Ibid.*, pp. 133-58. Hinman ne considère que les allusions explicites et les citations franches. Si l'on ajoute à cela les clin d'œil indirects à Platon, leur nombre augmente, mais même s'il doublait, les citations philosophiques ne représenteraient pas même 50 % des citations de l'*Éthique à Nicomaque*.

²⁸ Je m'attarderai plus loin sur l'importance de la *forme* poétique (plus parlante, plus frappante, plus économique, etc., que la prose philosophique). Remarquons simplement pour l'instant que si cette forme n'avait pas été en soi déterminante, le Stagirite aurait probablement forgé ses propres exemples (ce qu'il fait parfois), ou exposé dans ses termes ceux que l'histoire et les poètes lui auraient fournis.

Mais comment la fonction des citations poétiques serait-elle la même dans des ouvrages portant sur des sujets aussi différents? Car même en admettant les analyses concordantes de Hinman, une différence notable s'impose : deux des traités portent sur le discours, l'autre sur l'action humaine. L'analyste n'est évidemment pas inconscient de cette différence majeure :

All the references to philosophers [in the *Nicomachean Ethics*] are made because of some parallel or contradiction in their writings to the ideas set forth by Aristotle, and even the quotations from and allusions to the poets deal with philosophical matters and not with the beauty of expression, the development of plots, and Discoveries, and baseness or goodness of characters as were illustrated in the *Poetics*.²⁹

Autrement dit, la citation aurait fonction d'illustration dans les trois traités, mais l'objet de cette illustration différencierait d'un ouvrage à l'autre : dans la *Rhétorique* et la *Poétique*, la citation mettrait directement en application les analyses formelles du discours — figures de style, beauté, caractères —, tandis que dans l'*Éthique à Nicomaque*, elle n'aurait pas d'autre fonction que d'exprimer le contenu philosophique d'un texte poétique. Mais cela signifie que, contrairement aux conclusions de Hinman, la citation n'illustrerait en aucune manière les thèses du Stagirite, mais exposerait simplement la position *théorique* d'un poète sur le même sujet ; sa fonction serait donc plutôt dialectique ou interlocutive.³⁰

²⁹ *Op. Cit.*, p. 159.

³⁰ Il me semble en effet que la citation joue souvent ce rôle dans l'*Éthique à Nicomaque*, mais rarement de manière exclusive, comme je l'expliquerai dans la quatrième partie de ce travail.

La nuance qu'apporte Hinman passe en outre sous silence une différence fondamentale entre l'emploi des citations philosophiques et celui des citations poétiques dans l'*Éthique à Nicomaque* : tandis que les premières ont un rôle strictement polémique ou confirmatif, les secondes remplissent *également* une fonction illustratrice. Non seulement Aristote tient-il compte du « développement des intrigues » lorsqu'il cite un tragique dans l'*Éthique à Nicomaque*, mais il est encore forcé de le faire puisque c'est par ce développement que le poète exprime sa science de l'agir humain. Or c'est bien elle qui intéresse Aristote. Dans la même perspective, il lui est impossible d'ignorer « *[the] baseness or goodness of characters* » compte tenu de l'influence qu'ils exercent sur l'action ; ils décident également de la justesse des métaphores et du rythme. Enfin, Aristote fait-il vraiment abstraction de la « beauté de l'expression » pour ne considérer que sa justesse ? Il est en tout cas remarquable que la plupart des citations qu'il sélectionne, c'est-à-dire celles qui lui semblent « convenir » à son propos, soient extraites de textes où la beauté et l'harmonie de l'expression sont de mise. Remarquable également : la « convenance » est à la fois l'un des paramètres de la beauté établis dans la *Poétique* et l'un des paramètres de l'action bonne établis dans l'*Éthique à Nicomaque*.

2. 3. Stefan Morawski

Morawski a publié en 1970 une étude intitulée « The Basic Functions of the Quotation »³¹, où il définit la citation comme reproduction littérale de parties relativement autonomes (c'est-à-dire « détachables » sans perte de sens) de textes, d'images, de sons, de notes, de mouvements ou d'une combinaison de ces éléments. Sur cette base, l'auteur identifie les deux paramètres principaux de la citation comme étant *la littéralité* et *la discrétion* (au sens mathématique du terme). Prenant acte de ce que les fonctions de la citation sont trop nombreuses pour faire l'objet d'une étude exhaustive, il ne traite que de ce qui lui semble être les quatre principales : l'appel à l'autorité, l'érudition, la stimulation-amplification et l'ornementation. Dans la mesure où les quatre fonctions qu'elle répertorie pourraient tenir en un seul terme : *apparat*, son étude appelle d'une certaine manière les reproches de superficialité que Compagnon lui adressera plus tard³².

2. 3. 1. La citation comme astuce de la rhétorique « restreinte »

Selon Morawski, l'*appel à l'autorité* consiste ni plus ni moins en une suspension de la réflexion au profit d'un savoir recueilli de la tradition ou d'un auteur important. Il s'agirait de la principale fonction de la citation.

³¹ In *Signe, Langage, Culture*, La Haye/Paris : Mouton, (Juana Linguarum, Series major, I), 1970, pp. 690-705.

³² A. Compagnon, *Op. Cit.*, p. 99.

Instead of producing his own opinion or the reasons for it, the quoter brandishes a view lying to hand and assumes that it needs no substantiation. [...] The quotation which functions by virtue of an authoritative validity accepted by both writer and reader is evidence of both intellectual torpor and emotional-ritual assiduity. It belongs in that current of culture in which canons and rituals are prized above all else, and any challenging of the accepted tradition is treated not only as a dangerous social disfunction but far more frequently as sin or heresy.³³

Le déploiement d'érudition, seconde fonction identifiée par Morawski, intervient le plus souvent lorsque l'auteur-érudit produit une synthèse des idées d'un homme connu, et cherche à prouver la justesse de son compte rendu. Ce type de citation n'aurait pas d'autre but que de convaincre le public que l'auteur a du coffre, qu'il connaît de fond en comble la question dont il traite, qu'il est digne de confiance. Cela revient encore une fois, quoique de manière détournée, à tenir la bride de la réflexion, puisque ce genre de citation induit chez le lecteur le sentiment que l'auteur parle non seulement en connaissance de cause, mais *avec toute une tradition* — haute et incontestable instance morale.

On trouve dans la *Rhétorique* un passage où, traitant des maximes, Aristote leur attribue en effet clairement ces deux fonctions combinées :

[Les maximes] confèrent au discours un caractère éthique. Ont un caractère éthique tous les discours où la préférence de l'orateur est évidente. Toutes les maximes ont cet effet, parce que celui qui énonce une maxime fait sous une forme générale une déclaration de ses préférences, en sorte que si les maximes sont honnêtes, elles font aussi paraître honnête le caractère de l'orateur. (1395b16-18)

³³ S. Morawski, *Op. Cit.*, pp. 692-693.

En d'autres termes, invoquant une autorité et exhibant du même coup son érudition, l'auteur se donne de la crédibilité et peut compter sur cet effet pour persuader son lectorat, plutôt que de stimuler la réflexion chez ce dernier en élaborant son propre argumentaire. On notera cependant que dans la mesure où Aristote remet parfois en question les citations qu'il emploie dans l'*Éthique à Nicomaque*³⁴, il ne peut espérer se parer de leur prestige moral. Une citation (maxime ou autre) ne produit cet effet que lorsqu'elle est invoquée à l'appui d'un développement sans plus d'investigation ; or, on se rappellera que même les maximes non paradoxales font chez Aristote l'objet d'un épilogue, autrement dit d'un examen critique. Le Stagirite trouve souvent dans les maximes des oppositions possibles à ses analyses ou encore une motivation pour pousser ces analyses un peu plus loin. (La quatrième partie de ce travail me permettra de développer et d'illustrer ces idées.)

Si la fonction d'*amplification* est très parente de celle que nous venons de voir, elle caractérise les citations qui interviennent dans le développement des thèses de l'auteur *citant*, plutôt que de l'auteur *cité*. Ces citations ne prétendent pas représenter l'essence de la pensée de l'auteur *cité*, mais un aspect de celle-ci que l'auteur *citant* trouve

³⁴ Sept citations y sont rejetées comme étant au moins en partie fausses (1099a26-27, 1110a28, 1113b15, 1121a27, 1142a3-5, 1169b8, 1177b32), auxquelles s'ajoutent celles dont Aristote modifie le sens « original » (la plus célèbre étant le fameux *en biô teleiô* de Solon : 1100a11, 1100a32-33, 1179a11). Cela représente environ 10 % des citations poétiques de l'*EN*, ce qui est peu en soi, mais beaucoup en regard de ce fait que plus de 60 % des citations poétiques ont pour fonction d'*illustrer* les propos d'Aristote (voir Annexe II); or non seulement il n'y a pas lieu, mais il serait en outre absurde de rejeter des citations qui prouvent par la *pratique* les théories du Stagirite. L'autorité à laquelle Aristote se réfère dans ce cas est celle de l'*exemple* plutôt que celle de l'auteur

particulièrement important. Il les utilise « *as a kind of 'surgical appliance' doing duty for a part of his own argument, or as a springboard for speculations in the same vein, or finally as a reinforcement of the terms in which he poses his problem or the answer which he advances.* »³⁵ Ce type de citation ne rend pas pleinement justice à l'auteur cité ; c'est pourquoi tant d'études ont été consacrées à l'évaluation de la fidélité des citations par rapport au texte dont elles sont tirées (voir l'Introduction).

La fonction d'*ornementation*, pour finir, appellerait sans doute le plus ample développement, mais l'analyse qu'en donne Morawski est la moins approfondie de toutes. L'exigence est la suivante : il faut faire beau, et la beauté d'un discours pourra toujours être rehaussée par celle d'un autre. La citation « décorative »

is an intellectual conceit which sometimes makes no pretence even of accuracy. [...] The quote may be taken out of context or be marginal to the author's views. It's potential flavour is only tapped in the quoter's own context ; in the original, it might easily pass unobserved.³⁶

Cette dernière formule rappelle la définition qu'Aristote donne de l'homme prudent, qui tire d'actions particulières une connaissance générale³⁷. En effet, ce qu'une action a de général ou d'exportable, de transférable ou de métaphorisable, l'homme moyen ne le perçoit pas : il juge certains détails insignifiants, et surtout n'envisage pas la situation

³⁵ S. Morawski, *Op. Cit.*, p. 694.

³⁶ *Ibid.*, p. 695.

³⁷ Notamment en *EN*, VI, 8, où Aristote met l'accent sur la connaissance des particuliers, mais toujours dans la perspective où, aux yeux du *phronimos*, ils sont les lieux de manifestation de règles *générales* devant guider son action.

vécue ou observée comme présentant quelque analogie avec des expériences antérieures. L'homme prudent est précisément celui pour qui l'insignifiant devient signifiant, et plus précisément signifiant *pour lui*, « in his own (quoter's) context ».

Comme l'indique Morawski dans le dernier passage cité, la gratuité de cette recherche du beau peut aller, jusqu'à une coupure radicale par rapport au texte d'origine, jusqu'à l'insertion d'une expression dans un contexte sans lien avec celui de départ. Mais une question se pose immédiatement : en vertu de quoi le *citant* jouit-il d'une telle liberté? Et dans un contexte comme celui de la Grèce antique — où les grands poèmes servent de base à l'apprentissage de la langue et où la poésie (épique ou dramatique) occupe une place prépondérante³⁸ —, dans un contexte donc où chaque homme le moins éduqué connaît par cœur un bon nombre d'œuvres poétiques, comment cette *coupure* ou cette *impertinence* de la citation passerait-elle inaperçue?³⁹

Le texte de Morawski n'indique pas non plus ce qui pousse un auteur à embellir son discours, quel effet il compte ainsi produire sur l'auditoire, quelles précisions cet enjolivement apporte au sujet dont il est question, etc. Mais à la décharge de l'analyste, il faut dire qu'Aristote ne consacre pas non plus au *kosmos* un développement

³⁸ Cf. J. Redfield, *Nature and Culture in the Iliad. The tragedy of Hector*, Chicago : University of Chicago Press, 1975, pp. 42-45.

³⁹ Le fait, sur lequel je m'attarderai plus loin, qu'Aristote ne prenne pas nécessairement la peine de compléter les citations qu'il entame montre bien que son auditoire a une connaissance approfondie du corpus poétique de l'époque.

pleinement satisfaisant. Le terme apparaît pour la première fois dans la *Poétique* : « *Tout nom est soit un nom courant, soit un emprunt, soit une métaphore, soit un ornement [kosmos], soit un nom forgé, allongé, écourté, ou altéré* » (1457b1-2) ; dans le reste du chapitre (XXI), le Stagirite définit chacun des éléments de cette liste — sauf le *kosmos*.

Avons-nous malgré tout la possibilité de circonscrire la notion de *kosmos*? Dans la *Poétique*, non. [...] [Le terme] se retrouve toutefois dans un passage de la *Rhétorique* (III, 1408a14) où, par chance, Aristote donne un exemple : sous peine de manquer à la « proportion » dans l'expression, il ne faut pas apposer un *kosmos* à un nom simple [...] comme le fait Cléophon, dont certaines expressions reviennent à dire « auguste figuier ». Le *kosmos*, ici, est évidemment l'*épithète* dont l'effet ornemental est jugé grotesque parce que disproportionné à l'objet qualifié.⁴⁰

Le seul développement substantiel qu'Aristote consacre à l'ornement met donc en garde contre son utilisation disproportionnée — le terme *kosmos* a d'ailleurs aussi le sens d'*ordre*, d'*organisation*⁴¹. L'ornement n'est pas toujours beau ; s'il n'est pas adapté à la nature de son objet, il *dépare*. La liberté du *quoter* se trouve ainsi limitée : dans son contexte d'origine, l'extrait cité a un sens différent de celui qu'il prend dans son contexte d'adoption, mais cette différence ne doit pas dépasser certaines proportions ; ou plutôt cette différence doit s'inscrire dans le cadre d'une certaine proportionnalité, d'une certaine analogie.

⁴⁰ Dupont-Roc et Lallot, commentaires accompagnant la traduction de la *Poétique*, *Op. Cit.*, p. 342, note 3.

⁴¹ On verra plus loin que l'un des rôles de la citation poétique dans *l'EN* consiste justement à résumer et mettre en ordre les développements qui la suivent ou la précèdent.

2. 3. 2. Résumé

En somme, Morawski attribue à la citation une fonction économique et régressive : on la commet pour s'éviter une démonstration ou une justification, c'est-à-dire aussi pour éviter que le lecteur n'en réclame une. Régressive, la citation l'est également en ceci qu'elle constitue toujours une invocation du passé (par essence *dépassé*), alors qu'il vaudrait mieux, toujours selon Morawski, se tourner vers l'avenir et le progrès du savoir. C'est du moins ce qu'il laisse entendre dans ce passage : « *Over and above this, the quotation is a sign of an increasingly alert discernment of questions and answers recurring in human history. [...] Even so quotation is not sheer antiquarianism, [...] undoubtedly it is frequently assigned the role of exalting the past.* »⁴² Or, comme nous le verrons, l'usage que fait Aristote des citations oppose à cela un démenti quasi catégorique : *le dialogue*. Le philosophe trouve chez ses prédécesseurs (poètes ou philosophes) des interlocuteurs à part entière, qui lui opposent leurs vues, le forcent à nuancer les thèses qu'il avance et à en raffermir les fondements. Dans le traitement qu'il en fait, Aristote donne l'impression que les auteurs qu'il cite lui sont contemporains et qu'il peut discuter avec eux, c'est-à-dire *échanger*, et non simplement *recupérer*.

⁴² S. Morawski, *Op. Cit.*, p. 691.

2. 4. Antoine Compagnon

Comme je l'ai souligné plus haut, Antoine Compagnon consacre une partie de son livre à la « généalogie » de la citation ; or l'une des principales branches de cet arbre généalogique est occupée par Aristote. Malheureusement, l'étude que produit Compagnon ne consiste pas en un examen des passages du corpus aristotélicien où l'on retrouve des citations, mais plutôt en une revue des passages où le Stagirite expose ses analyses théoriques (formelles) de la citation en général. En conséquence, les analyses que présente *La seconde main* se concentrent autour de la *gnômê*, seule forme de la citation dont Aristote traite explicitement.

La *gnômé* est au premier sens la faculté de connaître : le jugement, l'esprit, la pensée, l'intelligence : *gnômé* s'oppose à *sôma*, le corps. Dans un second sens, la *gnômé* est le bon sens, la droite raison. Dans un troisième, celui qu'elle a chez Aristote, elle est le jugement arrêté ou exprimé, la décision rationnelle, l'avis ou l'opinion ; cela donne au pluriel les *gnômai*, les sentences [...]. L'évolution, du premier au troisième sens, va de la faculté de l'esprit vers le produit de cette faculté, du jugement comme acte au jugement comme arrêt, de l'esprit au mot d'esprit ou au concept, ou encore de l'énonciation à l'énoncé.⁴³

Si notre analyste restreint grandement la portée de la citation en affirmant que son équivalent aristotélicien est la *maxime*, il en rouvre aussitôt les horizons en introduisant un lien entre la *gnômê* et la *doxa* (opinion) — dans l'extension de laquelle se profilent les *endoxa*. Plus important encore : son analyse sémantique fait apparaître le rapport

⁴³ *Ibid.*, p. 138.

qui unit l'opinion à la raison (via le jugement), dévoilant du même coup le profit que peut apporter un examen critique des *endoxa*, paroles d'*autorité*.

2. 4. 1. *L'autorité analysée*

Le charme de l'autorité est fort, à tel point qu'il est tentant d'y recourir pour s'épargner la traversée de certains champs de réflexion. C'est précisément cet emploi de la citation que déplore S. Morawski : plutôt que de citer des propos pour leur profondeur et leur justesse, certains y ont recours pour rappeler l'autorité et le prestige de leur auteur, et du même coup les en auréoler. Ce que les critiques comme Morawski redoutent généralement, c'est une « paralysie temporaire » de l'esprit critique du récepteur. Si Aristote tombe parfois sous le coup de ce reproche, Compagnon en restreint la portée à un emploi bien précis de la citation chez le Stagirite : celui du témoignage.

Quand Aristote parle du témoignage [sous-section du proverbe, lui-même sous-section de la *gnômê*] et de sa qualité de preuve, c'est sur le témoin qu'il met l'accent : le témoignage est la parole du témoin, et le témoin doit être illustre pour que le témoignage ait une utilité. Aussi, quand un proverbe sert de témoignage, ce qui le consacre est moins la pensée qu'il véhicule que le consensus qui l'entoure : comme témoignage, le proverbe, la citation, est déjà pratiquement un stéréotype qui échappe à la méthode.⁴⁴

⁴⁴ Antoine Compagnon, *Op. Cit.*, p. 129

Les deux types d'*endoxa* sont ici rejoints : l'opinion d'une personne renommée et celle partagée par un grand nombre d'inconnus.

Compagnon adopte une approche analytique (plus précisément frégréenne) de la fonction d'appel à l'autorité, et évalue la « citation » en Grèce antique sous l'angle de sa *valeur de vérité*. Comme l'explique Frege, le propre du discours rapporté en mode direct est de désigner non pas sa dénotation (un objet, une relation ou un concept) mais soit *les mots* mêmes de l'individu qui est cité, soit *leur sens*. En d'autres termes, le discours rapporté n'entretient pas de lien *direct* avec sa dénotation habituelle, par laquelle seule sa valeur de vérité peut être établie. Or, l'individu cité étant le plus souvent une figure d'autorité, ses paroles sont d'emblée tenues pour *vraies* — sans examen plus approfondi.

Une citation dénote les mots répétés, et un jugement sur une citation a trait à cette dénotation [plutôt qu'à la dénotation habituelle], se prononce sur l'authenticité de la répétition et non sur la vérité des mots répétés. C'est pourquoi il est si difficile de nier ou de réfuter une citation ; c'est formellement impossible. [...] Même si l'on répète un énoncé pour le contredire ou s'inscrire en faux contre lui, dans le temps de la répétition, l'énoncé est irrémédiablement vrai.⁴⁵

Aussitôt les mots cités, la force persuasive de l'autorité est « activée » et, comme le remarque Compagnon, il est difficile d'en annuler l'effet. C'est par ce détour analytique et formel que l'analyste explique le pouvoir persuasif quasi irrésistible de la citation.

⁴⁵*Ibid.*, p. 113.

2. 4. 2. *L'essence de la citation : la forme*

Pour Antoine Compagnon, une étude qui, comme celle de Stefan Morawski, prétend traiter de la citation en adoptant une perspective principalement fonctionnelle est vouée à l'échec, ou du moins à la relativité géographique et historique. Selon Compagnon, « *si quelque chose de la citation est peut-être universel, présent dans toute pratique du langage, ce n'est pas sa fonction mais son dispositif formel : la répétition des mots d'autrui ou du déjà dit.* »⁴⁶

On peut décrire toutes les formes possibles [de la citation], en faire le catalogue, élaborer un modèle qui les engendre toutes : c'est l'objet d'une approche formelle ; mais les fonctions, elles, sont essentiellement variables selon les systèmes, elles s'établissent dans un régime de discours auquel leur sort est lié : ce sont des pratiques éphémères et empiriques dont il n'y a pas de catalogue exhaustif possible.⁴⁷

Si cet auteur privilégie la forme plutôt que la fonction, c'est que la première peut être déterminée avec une précision et une exactitude « durables » (« *l'élément formel de la citation, libre de ses fonctions éventuelles, est la répétition des mots d'autrui* »⁴⁸) ; la seconde, en revanche, est essentiellement variable et fonction d'un système particulier. Mais justement, ce qui m'intéresse dans la présence de citations poétiques dans le corpus aristotélicien, ce n'est pas la citation en elle-même, considérée comme un genre,

⁴⁶ *Ibid.*, p. 100.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 99. Je précise que l'analyste n'emploie pas le terme « forme » pour désigner l'aspect purement *physique* de la citation — guillemets, alinéa, italiques, et autres pratiques typographiques qui n'existaient tout simplement pas chez les Anciens. Par « forme », Compagnon entend plutôt la nature profonde, l'essence même de la citation, ce qu'elle demeure toujours en deçà de toutes ses variantes possibles — emploi d'ailleurs très aristotélicien du terme.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 125.

mais ce qu'elle peut nous apprendre sur l'un des deux systèmes qu'elle fait entrer en relation : celui d'Aristote. Il semble donc, suivant les principes mêmes d'un tenant de l'approche formaliste, que je sois sur la bonne voie en étudiant la fonction plutôt que la forme. J'essaierai toutefois d'éviter l'écueil où s'est échoué Morawski en se consacrant entièrement à l'aspect fonctionnel de la citation.

Des quelques brefs développements consacrés à la fonction de la citation dans *La seconde main*, je retiendrai cette idée (sur laquelle j'aurai l'occasion de revenir) :

[...]les grandes fonctions historiques de la citation qui sont traditionnellement recensées, coïncident avec la dominance de telle ou telle des valeurs simples de répétition sur les autres : une fonction est une hiérarchie spécifique des valeurs de répétition, toutes concurremment existantes.⁴⁹

2. 5. Conclusion

Il semble évident que toute fonction repose sur une *nature* (forme), laquelle doit donc aussi, et sans doute *d'abord*, être étudiée ; c'est du moins ce que suggère Aristote lui-même lorsque, dans *l'Éthique à Nicomaque* (I, 6), il entreprend d'étudier la nature de l'homme *en vue de déterminer ultérieurement* sa fonction. On objectera que le Stagirite n'a pas sitôt énoncé cette règle qu'il la renverse dans la pratique : ayant examiné les possibilités d'actions qui s'offrent à l'homme, il isole celles qu'il juge proprement humaines et, sur leurs bases, « déduit » la nature même de l'âme. Cette tension entre la

⁴⁹ *Ibid.*, p. 100.

théorie et la pratique traduit l'intimité profonde de la nature et de la fonction chez Aristote — intimité d'un poids déterminant pour mon travail puisqu'elle se prononce en faveur de son principe même, selon lequel la *nature* (poétique) d'une citation a un rapport direct avec sa *fonction* dans le discours (éthique et philosophique). Suivant ce principe, l'étude des rôles de la citation poétique dans le discours éthique du Stagirite pourrait porter une nouvelle lumière sur la conception aristotélicienne de la poésie, ainsi que sur le rapport qu'elle entretient avec l'éthique.

III. HYPOTHÈSE DE BASE

L'hypothèse de base de ce mémoire est issue du métissage de trois idées. L'une est développée (ou plus précisément : brièvement exposée) dans un passage de la *Poétique* où le Stagirite différencie les discours historique et poétique ; elle consiste en un rapprochement du poète et du philosophe au profit de la portée universelle de leurs discours respectifs. La poésie y apparaît clairement comme recelant d'importants enseignements éthiques. La deuxième idée se déduit de ce que les poètes sont la principale voix des *endoxa* qu'Aristote passe en revue dans ses traités d'éthique ; elle consiste en un rapprochement du poète et du *phronimos*, et fait apparaître le statut particulier de la poésie dans la Grèce antique. Enfin, les quelques développements que le Stagirite consacre à la formation du caractère moral font de l'*application* l'une de ses étapes décisives ; or dans l'*Éthique à Nicomaque*, où Aristote n'agit pas mais *discourt* sur l'agir humain, cette application se trouve principalement dans la poésie.

L'hypothèse qui motive cette recherche est donc qu'Aristote lie trop intimement la poésie et la sagesse morale pour que la présence de citations poétiques dans son œuvre éthique soit (dé)considérée comme simplement fortuite ou décorative.

3. 1. *Philosophôteron kai spoudaioteron poiêsis*

Au chapitre IX de sa *Poétique*, Aristote explique qu'historien et poète se distinguent en ceci que l'un dit ce qui s'est passé, l'autre ce qui pourrait arriver. Tandis que l'historien cherche la vérité d'un événement particulier, le poète met en lumière certaines lois « universelles » du comportement humain — à travers le récit d'un événement singulier, inventé ou survenu antérieurement.

C'est pour cette raison que la poésie est plus philosophique et plus noble que la chronique [*historias*] : la poésie traite plutôt du général [*katholou*], la chronique du particulier. Le « général », c'est le type de chose qu'un certain type d'homme fait ou dit vraisemblablement ou nécessairement. C'est le but que poursuit la poésie, tout en attribuant des noms aux personnages. Le « particulier », c'est ce qu'a fait Alcibiade ou ce qui lui est arrivé. (1451b6-10)

Ce passage est sans doute tout aussi énigmatique que célèbre. En quoi le discours poétique exprimerait-il le général? Les tragédies et les épopées les plus connues ne relatent-elles pas des épisodes déterminés de la vie d'hommes, de héros ou de dieux précis? Ne doit-on pas appeler ces histoires « particulières » au même titre que les événements passés qui font l'objet du discours historique? Et les hommes du passé n'agissaient-ils pas eux aussi « vraisemblablement ou nécessairement »?

Pour tenter d'y voir plus clair, je propose de suivre d'abord la piste du « plus philosophique ». Si ce superlatif (*philosophôteron*) exprime l'écart qui sépare l'historien du poète, c'est par le biais d'un rapprochement entre ce dernier et le philosophe. Mais que peuvent-ils avoir en commun? Certainement pas l'OBJET de leur

discours puisque la philosophie étudie les principes et les causes premières de toutes choses, tandis que la poésie dévoile l'homme et son action — elle « vise » (*stokhazetai*) le dire et le faire humains qui sont selon le vraisemblable et le nécessaire. Ces deux « disciplines » ne poursuivent pas non plus le même BUT : là où la poésie veut *représenter*, faire apparaître, mettre « sous les yeux » (*Poét.*, 1455a23), la philosophie cherche plutôt à *définir*, à expliciter conceptuellement, sous forme prédicative, l'objet de son étude. Elles se distinguent par conséquent aussi sur le plan du DISCOURS, du style : l'une s'exprime en prose, l'autre dans un langage rythmé et imagé.

Le poète et le philosophe sont toutefois unis par le fait qu'ils regardent vers *l'universel*, ou plus précisément vers *un certain type* d'universalité (par lequel à nouveau ils diffèrent : l'un élaborant une science théorétique, l'autre *incarnant* ou *mettant en œuvre* des connaissances pratiques). Or chez Aristote, l'universalité est une caractéristique nécessaire de tout *savoir* à proprement parler. C'est donc dans certains de leurs RÉSULTATS que poésie et philosophie se recourent : toutes deux *instruisent* ou mènent d'une quelconque façon au savoir.⁵⁰

C'est au cœur de cette problématique que résonne pleinement le *philosophôteron* de la *Poétique* : l'historien est déclassé par rapport au poète *sur le plan de la connaissance*,

⁵⁰ Mais pour instruire il ne suffit pas de connaître: il faut être en outre capable de transmettre sa science. De quelle manière le poète et le philosophe y parviennent-ils? Ce n'est pas évident; j'y reviendrai au point suivant.

qui est par excellence le domaine du philosophe. Le poète reste en lice, car l'objet de son discours est précisément le général (sous la forme du comportement *attendu* ou *prévisible* d'un certain type d'homme).

Selon Aristote, l'historien se contente à l'inverse de relater un événement passé sans le mettre en rapport avec d'autres événements ou situations analogues. Autrement dit, l'historien cantonne son objet d'étude dans sa particularité, ne mettant en relief que sa singularité; il appartient au poète ou au rhéteur de lui donner une portée universelle. En l'utilisant comme exemple pour appuyer son argumentaire, le rhéteur fait en sorte que l'événement passé (particulier) *illustre* et, de ce fait, *prouve* la thèse *générale* qu'il avance⁵¹. Mais l'universalité qu'insuffle au fait historique le poète qui décide de le chanter est d'une tout autre étoffe ; plutôt que d'associer l'événement passé à une thèse générale en laquelle seule au fond réside l'universel, c'est de la peinture minutieuse, de la vivacité des détails (et donc du particulier même) qu'il fait surgir le général. Sous la plume du bon poète, les *particularités* d'un événement s'avèrent régies par une certaine logique « universellement » valide. Le particulier, le caprice même, y prend les traits de la nécessité, voire de la fatalité.

⁵¹ Voir *infra*, point 2. 1. 1.

3. 1. 1. *Institutrice poiësis*

L'acquisition d'une connaissance, qu'elle soit particulière ou universelle, théorique ou pratique, pose en soi d'importants problèmes auxquels Aristote s'est vivement intéressé, sans toutefois leur trouver de solution satisfaisante. S'il qualifie lui-même d'aporétique le problème du développement d'un savoir théorique⁵², le mode de formation de la vertu (savoir pratique) ou même simplement de la sensibilité morale soulève également d'importants débats parmi les spécialistes d'Aristote. Dans le corpus aristotélicien, les développements sur la question sont nombreux mais laconiques, laissant le lecteur sur des bases imprécises. Lesquelles? Fréquentation — imitation — application⁵³. Pour devenir vertueux, un homme doit dès sa plus tendre enfance être en contact avec des gens de bien⁵⁴, évoluer parmi eux, les regarder agir et tenter de les imiter, écouter leurs conseils et les appliquer sans nécessairement en saisir sur le champ toute la valeur. En suivant ce régime, chacun devrait développer une sensibilité éthique qui lui permette de poser des jugements corrects sur ce qui est bon

⁵² Le particulier (la substance) ne nous est accessible que par l'universel, c'est-à-dire à travers les prédicats que nous lui attribuons en accord avec nos sens et notre entendement. Ces prédicats sont considérés comme *généraux* parce que plusieurs substances différentes peuvent « supporter » un seul et même prédicat. Autrement dit, nous ne connaissons que les prédicats, lesquels n'ont aucune existence propre en dehors de leur incarnation dans diverses substances particulières (*Métaph. Z*, 13). Toute connaissance vise l'être, mais celui-ci étant nécessairement *particulier*, et celle-là nécessairement *générale*, ils ne semblent pas pouvoir se rejoindre.

⁵³ Les livres 8 et 9 de l'*Éthique à Nicomaque* sont sans doute les plus clairs sur cette question: il faut *vivre* avec des amis vertueux pour apprendre d'eux, en les observant et en discutant avec eux, ce qu'est la vertu. Leur simple présence fournit par ailleurs l'occasion d'actions bonnes (indispensables actualisations de la disposition vertueuse — voir *EN*, notamment 1103a15-1105b18)

⁵⁴ D'où, d'ailleurs, la citation de Théognis [1172a13]. : « *Des gens de bien [viennent] les bonnes leçons* »

ou mauvais, ainsi qu'une aptitude à la délibération par laquelle il jouira éventuellement d'une certaine autonomie morale.

Que peut-on en conclure? Chose certaine, selon Aristote, un homme n'est pas bon pour la seule raison qu'il applique les sages conseils qu'on lui donne. C'est un début, mais il faut viser plus d'autonomie, comme le montre la toute première citation de l'*Éthique à Nicomaque* (EN, 1095b10-13), tirée d'Hésiode :

*Celui-là est absolument parfait qui de lui-même réfléchit [...]»⁵⁵
 Est sensé encore celui qui se rend aux bons conseils,
 Mais celui qui ne sait ni penser par lui-même, ni, en écoutant les leçons des autres,
 Les accueillir en son thumos, celui-là en revanche est un homme bon à rien.*

Ce qu'il faut viser, suivant ces vers, c'est la possibilité d'agir *par soi*, sur la foi d'un conseil qu'on se donne en quelque sorte soi-même et qui résulte d'une bonne délibération. Cela signifie, comme je l'ai déjà noté, qu'il faut avoir retiré de chaque conseil reçu et appliqué, de même que de l'observation des actions sages posées par les hommes prudents de notre entourage, un élément « général » qui guidera nos actions futures. Car les circonstances d'une action sont chaque fois si nombreuses et changeantes que le conseil appliqué ou le comportement observé n'est jamais adapté qu'à une seule occurrence d'un seul type d'action, posée par une personne déterminée.

⁵⁵ « Et conçoit toujours jusqu'au bout ce qui sera le *mieux pour l'avenir* » (Hésiode, *Les travaux et les jours*, 294, (trad. L. Dallings). Ce vers a été omis par Aristote, bien qu'il ait pu servir son propos (la délibération morale ne portant que sur les *futurs* contingents).

Pour reprendre les termes d'Aristote, le juste milieu recherché est « un moyen par rapport à nous », et non « un moyen dans la chose ».

[...]si, pour la nourriture de tel individu déterminé, un poids de 10 mines est beaucoup et un poids de 2 mines peu, il ne s'ensuit pas que le maître de gymnastique prescrira un poids de 6 mines, car cette quantité est peut-être aussi beaucoup pour la personne qui l'absorbera, ou peu : pour Milon ce sera peu, et pour un débutant dans les exercices du gymnase, beaucoup.⁵⁶

3. 1. 2. *Poète et philosophe : compétences communes*

Il ne convient donc jamais de reproduire à la lettre l'action sage observée ou antérieurement posée, mais au contraire de l'ajuster, de lui faire subir certaines modifications allant de la simple retouche à la défiguration complète. Ainsi, l'éducation morale sera d'autant plus réussie qu'elle aura mieux développé cette faculté qui extrait l'impérissable et le non circonstancié de toute action bonne ou mauvaise, posée par soi ou par autrui. Or, il semble que la *mimêsis* permette d'atteindre à cette généralité.

Dès l'enfance les hommes ont, inscrites dans leur nature, à la fois la tendance à représenter [*mimeisthai*] — et l'homme se différencie des autres animaux parce qu'il est particulièrement enclin à représenter et qu'il a recours à la représentation dans ses premiers apprentissages — et une tendance à trouver du plaisir aux représentations. [...] Nous en avons une preuve dans l'expérience pratique : nous avons plaisir à regarder les images les plus soignées des choses dont la vue nous est pénible dans la réalité [...] ; la raison en est qu'apprendre est un plaisir non seulement pour les philosophes, mais également pour les autres hommes [...] ; en effet si l'on aime à voir des images, c'est qu'en les regardant on apprend à connaître et on conclut ce qu'est chaque chose comme

⁵⁶ EN, 1106a35-b4. Sur cette question, on consultera également avec profit les pages 56-63 du célèbre ouvrage de P. Aubenque : *La prudence chez Aristote*, Paris : PUF, coll. Quadrige, 1993.

lorsqu'on dit: celui-là, c'est lui. Car si on n'a pas vu auparavant, ce n'est pas la représentation qui procurera le plaisir, mais il viendra du fini dans l'exécution, de la couleur, ou d'une autre cause de ce genre. (*Poét.*, 1448b5-19)

Dans cet extrait, un glissement s'opère depuis une *mimêsis* « personnelle » (que chacun « commet »), vers celle que produisent des « artistes » ; ce qu'il faut remarquer, c'est que ce glissement ne se fait pas au détriment du pouvoir pédagogique de la première *mimêsis*, mais qu'il est au contraire autorisé par le potentiel instructif *de toute imitation*. La *mimêsis*, qu'on la produise soi-même ou qu'un autre en soit l'auteur, est *toujours instructive, et par conséquent agréable*. Dupont-Roc et Lallot expliquent ce phénomène de la manière suivante :

[L'homme éprouve face à une peinture, par exemple, un] plaisir de *reconnaissance*, plaisir intellectuel de mise en relation de la forme représentée [...] avec un objet naturel connu par ailleurs. [Ce plaisir] tient précisément au fait que le tableau *n'est pas* la réplique exacte de l'objet. Au contraire, le tableau, qui abstrait du modèle la *forme propre*, sollicite les facultés de raisonnement (*sullogizesthai*, 48b16) et procure, dans la reconnaissance, le plaisir de la découverte qui est simultanément plaisir d'étonnement (*thaumazein*) et plaisir d'apprendre (*manthanein*).⁵⁷

Les deux commentateurs renvoient ensuite à un célèbre passage de la *Rhétorique* :

Comme apprendre et admirer [*thaumazein*] sont agréables, les choses du même ordre le sont nécessairement aussi ; par exemple, les imitations [...], même si l'original n'en est pas agréable en lui-même ; car ce n'est pas l'original qui plaît, mais on fait une déduction [*sullogismos*] : ceci est cela, et il en résulte qu'on apprend quelque chose [*manthanein ti*].⁵⁸

⁵⁷ Dupont-Roc et Lallot, commentaires accompagnant la traduction de la *Poétique*, *Op. Cit.*, p. 165, note 3.

⁵⁸ 1371b4sq.

Ce serait donc la *distance* qui, forçant la réflexion, serait formatrice — mais toujours seulement dans la mesure où elle est comblée. Or elle ne peut être comblée que par la *faculté d'aperception du semblable* qu'Aristote identifie clairement comme étant commune au philosophe et au poète : « *Il faut, comme nous l'avons dit précédemment, tirer ses métaphores de choses appropriées, mais non point évidentes, comme, en philosophie, apercevoir des similitudes même entre des objets fort distants témoigne d'un esprit sagace* » (*Rhét.*, 1412a5-6). Et encore :

Les fables conviennent à la harangue et elles ont cet avantage que s'il est difficile de trouver des faits réellement arrivés qui soient tout pareils, il est plus facile d'imaginer des fables ; il ne faut les inventer, tout comme les paraboles, que si l'on a la faculté de voir les analogies, tâche que facilite la philosophie. (1394a7-8)

La *Poétique* insiste également sur cette faculté :

S'il est important d'user à propos de chacune des formes que nous avons mentionnées — notamment noms doubles et noms empruntés —, le plus important de beaucoup, c'est de savoir faire les métaphores ; car cela seul ne peut être repris d'un autre, et c'est le signe d'une nature bien douée. Bien faire des métaphores, c'est voir le semblable. (1459a4-7)

Mais en quoi consiste la métaphore exactement? Selon Aristote, il s'agit de « *l'application d'un nom impropre, par déplacement [onomastōs allotriou epiphōra] soit du genre à l'espèce, soit de l'espèce au genre, soit de l'espèce à l'espèce, soit selon un rapport d'analogie.* » (*Poét.*, 1457b7-10) La métaphore fait donc toujours apparaître un rapport, ou plutôt la proportionnalité de deux rapports (exemple classique : le soir est au jour ce que la vieillesse est à la vie) ; elle révèle une similitude, mais de manière plus économique et frappante que ne le fait le discours philosophique.

Apprendre facilement est naturellement agréable à tous les hommes ; [...] mais c'est la métaphore qui produit surtout l'effet indiqué ; car, lorsque le poète appelle la vieillesse un brin de chaume, il nous instruit et nous donne une connaissance par le moyen du genre ; car l'un et l'autre sont déflouris. (*Rhét.*, 1410b10-15)

Percevoir le semblable là où on ne le soupçonnait pas, c'est étendre ses connaissances : c'est prendre conscience d'une certaine *généralité* jusque alors ignorée. La similitude est en effet une forme du général, puisque toute ressemblance est établie sur la base d'un point commun entre au moins deux termes. Le discours poétique a donc, comme le discours philosophique, une *valeur instructive* précisément parce qu'il s'échappe de la particularité de l'expérience à laquelle chacun a accès. « *Apercevoir, contempler, voir le semblable, tel est, chez le poète bien sûr, mais chez le philosophe aussi, le coup de génie de la métaphore qui joindra la poésie à l'ontologie.* »⁵⁹

3. 1. 3. Résumé

Mettre en relation deux objets dissemblables pour en isoler ce que Dupont-Roc et Lallot appellent la « forme propre » requiert un certain travail intellectuel ; or comme les *mimemata* (représentations) sont par essence *différents* des objets qu'ils représentent, ils appellent une évaluation, par laquelle l'essentiel est dégagé du contingent et peut dès lors être *reconnu* (perçu à nouveau) sous d'autres contingences.

[A] child does not point and say "picture of cow" ; he says "cow". He recognizes, not the imitation, but the original. And the original — cow — he already knew ; otherwise he

⁵⁹ P. Ricœur, *Op. Cit.*, p. 40.

would not have recognized it in the imitation. So in what sens can he be said to learn anything?

[...] The learning occurs in this process of reasoning out, which itself occurs because the imitation presents us with a problem. [...] In fact, an imitation must be unlike the original to be an imitation [...]. Imitation implies a certain likenesses in a context of unlikeness. A picture of a cow shares with a cow certain common features ; by these features we recognize the model. [...] The content of our learning is not “cow” but “features-of-cow”.⁶⁰

« Feature », c'est-à-dire « la forme », l'essence même d'une chose selon Aristote. La poésie, comme toute forme d'art, force donc le regard vers l'essentiel, vers l'universel, mais un universel proprement humain et qui ne trouve à s'exprimer qu'à travers le particulier — ou plus précisément la *mimêsis* du particulier.

3. 2. Poète, voix de l'*endoxon*

Dans l'*Éthique à Nicomaque*, le rôle d'Aristote est ambigu : la forme de son discours rappelle davantage celle de l'exposé philosophique, mais son fond (l'action humaine) est la matière même du discours poétique. Le Stagirite se tient donc au carrefour du philosophe, du *phronimos* et du poète. En tant que philosophe moral, il n'est pas à proprement parler *phronimos* puisque sa sagesse ne trouve pas à s'exprimer dans son action mais strictement dans son discours (philosophique) sur l'action. Cette

⁶⁰ J. M. Redfield, *Nature and Culture in the Iliad : the tragedy of Hector*, Chicago : University of Chicago Press, 1975, pp. 53-54.

expression par le langage le rapproche du poète tout en le maintenant irrémédiablement à distance, le style analytique (recherche de définitions) des traités d'éthique s'apparentant davantage au discours philosophique qu'à la poésie : on n'y trouve aucune *mimêsis*, si ce n'est dans les citations poétiques qui illustrent les thèses exposées.

Mais ce n'est pas seulement pour illustrer son propos que le Stagirite a recours aux poètes ; il les invoque également à titre d'experts ou, à tout le moins, d'observateurs avisés. En effet, dans l'*Éthique à Nicomaque* et ailleurs, lorsque Aristote aborde un nouveau sujet, il inventorie presque toujours les opinions « dignes de confiance » qui circulent sur la question. Ce qui caractérise son œuvre éthique, c'est que les *endoxa* qui y sont passés en revue ont la plupart du temps été émis par des *poètes*⁶¹. Ces derniers sont donc l'exact pendant des philosophes dont Aristote tire les *endoxa* dans ses traités de philosophie et de sciences naturelles. En d'autres termes, il les considère comme ses homologues ou, du moins, comme des « spécialistes » avec qui il est profitable de discuter.

Les « opinions accréditées » constituent bien souvent, chez Aristote, la première source de réflexion : ce sont des affirmations vraisemblables qui s'appliquent à plusieurs cas,

⁶¹ Comme je l'ai déjà noté, l'*EN* compte 83 citations et allusions poétiques contre seulement 44 trouvant leurs sources chez les philosophes (rapport inversé : plus d'allusions (32) que de citations (12)). L'opinion de Platon et de Socrate est quelques fois invoquée (2 citations, 20 allusions; voir Annexe III), mais les autres philosophes cités sont pratiquement tous rejetés comme n'envisageant pas les problèmes éthiques dans des termes appropriés — ils tiennent un discours physique et précis sur un objet mouvant.

dont la pertinence n'est pas limitée à une seule situation ; elles ont donc une portée *générale*. Sans les considérer comme nécessairement *vraies*, le Stagirite leur fait crédit d'une certaine *vraisemblance* en s'appuyant sur leur longévité, leur diffusion ou la sagesse notoire de ceux qui les ont initialement émises.

Parmi ces opinions, les unes ont été soutenues par une foule de gens et depuis fort longtemps, les autres l'ont été par un petit nombre d'hommes illustres : il est peu vraisemblable que les uns et les autres se soient trompés du tout au tout, mais, tout un moins sur un point déterminé, ou même sur la plupart, il y a des chances que ces opinions soient conformes à la droite raison. (EN, 1098b26-29)

Dans l'éthique d'Aristote, la poésie se trouve donc intimement liée, via l'*endoxon*, à cette forme du général qu'est le vraisemblable.⁶²

3. 2. 1. Du philosophe au *phronimos* : statut particulier de la poésie en Grèce antique

Même une lecture superficielle des textes éthiques d'Aristote révèle que cette capacité de voir les semblables, le poète ne la partage pas seulement avec le philosophe, mais également avec le *phronimos*. La sagesse pratique s'acquiert en effet par le biais de l'expérience, mais l'homme *d'expérience* n'a pas simplement accumulé un grand

⁶² Je rappelle que les analyses de la *Poétique* font du vraisemblable la matière même du poète et que, l'éthique n'étant pas une science, elle jongle elle aussi avec la vraisemblance plutôt qu'avec la vérité. L'observation morale relève toujours du jugement, et non de l'énoncé universel. « [S]ur le terrain de l'action et de l'utile, il n'y a rien de fixe, pas plus que dans le domaine de la santé. Et si tel est le caractère de la discussion portant sur les règles générales de la conduite, à plus forte raison encore la discussion qui a pour objet les différents groupes de cas particuliers manque-t-elle également de rigueur, car elle ne tombe sous aucun art, ni sous aucune prescription, et il appartient toujours à l'agent lui-même d'examiner ce qu'il est opportun de faire, comme dans le cas de l'art médical, ou de l'art de la navigation.. » (EN, 1104a4-9)

nombre d'expériences : il a su tirer de chacune d'elles un enseignement valable pour d'autres situations — c'est-à-dire une certaine *généralité*.

L'art apparaît lorsque, d'une multitude de notions expérimentales, se dégage un seul jugement universel. [...] Or, par rapport à la vie pratique, l'expérience ne paraît différer en rien de l'art ; nous voyons même les hommes d'expérience l'emporter sur ceux qui ont la notion [logos] sans l'expérience.⁶³

L'expérience n'est toutefois pas seulement ni même principalement la connaissance d'un certain universel; elle est surtout, au contraire, la connaissance des particuliers. Le savoir général qu'elle possède *découle* (induction) et est par conséquent subordonné à sa connaissance des divers particuliers. « *Si donc on possède la notion sans l'expérience, et que, connaissant l'universel, on ignore l'individuel qui y est contenu, on commettra souvent des erreurs [...]* » (*Métaph.*, 981a20-22)

Ce que nous avons dit est d'ailleurs confirmé par ce fait que les jeunes gens peuvent devenir géomètres ou mathématiciens ou savants dans des disciplines de ce genre, alors qu'on n'admet pas communément qu'il puisse exister un jeune homme prudent. La cause en est que la prudence a rapport aussi aux faits particuliers, qui ne nous deviennent familiers que par l'expérience, dont un jeune homme est toujours dépourvu (car c'est à force de temps que l'expérience s'acquiert). (*EN*, 1142a12-15)

En d'autres termes, le *phronimos* voit ce qui, dans une situation particulière, n'est pas particulier ; il voit ce qui se produira *vraisemblablement* ou *nécessairement* à nouveau dans des circonstances *semblables* ; il voit ce qui, dans ce contexte particulier, *s'apparente* à quelque expérience antérieure ou à des événements auxquels il a assisté.

⁶³ Aristote, *Métaphysique*, 981a5-14, (trad. J. Tricot).

La faculté d'aperception des semblables joue donc encore ici un rôle central et semble même constituer le point d'union des trois formes de connaissance que sont la science (philosophie), l'art (poésie) et la sagesse pratique. C'est du moins ce que suggère le passage de la *Poétique* cité plus haut : « *Le 'général', c'est le type de chose qu'un certain type d'homme fait ou dit vraisemblablement ou nécessairement. C'est le but que poursuit la poésie, tout en attribuant des noms [particuliers] aux personnages.* »⁶⁴

Une telle caractérisation de la poésie a de quoi surprendre dans la mesure où, dénuée de toute considération linguistique, elle assigne au poète un but qui s'apparente grandement à celui du sage et du philosophe moral : déterminer ce qu'il convient de dire ou de faire dans telle ou telle situation si l'on possède un caractère X, une position sociale Y, un but Z, etc. L'expression « il convient » pourrait signifier « telle est la ligne de conduite qui *doit* être adoptée » (sens normatif), mais le Stagirite semble plutôt l'employer dans son sens descriptif, soit « il est dans l'ordre des choses qu'un tel homme agisse de telle façon en pareilles circonstances ». Et il faut entendre par là « c'était prévisible », « c'est vraisemblable » ; le poète fait donc état d'une *cohérence* de la représentation avec un certain *modèle*, un certain « ordre des choses » qu'il a préalablement observé⁶⁵. C'est pourquoi Dupont-Roc et Lallot estiment « évident

⁶⁴ 1451b8-10.

⁶⁵ Cela me semble particulièrement vrai de la tragédie grecque, où sont de préférence représentés des mythes. Car le *muthos* ou « l'intrigue » de ces pièces se caractérise par le fait que tout le monde, d'avance, le connaît. En effet, la plupart des poètes grecs ont représenté des mythes (au sens contemporain du terme) qui leur préexistaient. Aux yeux de l'auditoire, chacune des actions qui s'y enchaîne est donc d'emblée chargée de sens, orientée : elle contient déjà en elle-même son *telos*, et elle ne s'en cache pas. Dans la poésie tragique du moins, l'agir humain apparaît

qu'Aristote reste essentiellement lié à un mode de pensée où le beau et le bon sont indissociables. »⁶⁶

Les « agissants » dont il est question [c'est-à-dire les personnages — que la tragédie ne représente jamais qu'*en action*] reçoivent d'abord des caractéristiques éthiques (bassesse ou noblesse) des êtres réels que l'éthique se charge de décrire et que le poète peut imiter.⁶⁷

Il faut donc sans doute voir dans l'étrange but qu'Aristote assigne au poète l'indice d'une conception de la poésie fort éloignée de celle qui a cours aujourd'hui et qui, dans la foulée de cette « conscience esthétique » dont j'ai brièvement parlé dans l'Introduction, tend à isoler le travail artistique de toute forme de vie courante. La fréquence des considérations éthiques dans la *Poétique*, considérations qui paraissent aujourd'hui déplacées ou superfétatoires, témoigne également de l'intime relation qu'entretenaient poésie et éthique en Grèce antique. C'est ce que note Paul Ricoeur en commentant la célèbre définition de la poésie tragique comme « *mimêsis praxeôs* » (représentation d'action) :

l'appartenance du terme *praxis* à la fois au domaine du réel, pris en charge par l'*éthique*, et au domaine imaginaire, pris en charge par la *poétique*, suggère que la *mimêsis* n'a pas

donc davantage porteur de conséquences précises et prévisibles. Mais bien souvent, le squelette brut des récits mythiques est en soi peu « crédible » ; le but du poète étant de représenter le vraisemblable, voire le nécessaire en matière d'actions humaines, il a dû travailler les répliques, les réactions, les motifs, en d'autres termes *préciser* (sinon *inventer*) le contexte des mythes, de manière à les rendre vraisemblables — c'est-à-dire conformes à une *attente*.

« C'est de l'enchaînement causal qui structure l'action que découle cet aspect de généralité : répondant aux exigences rationnelles de l'esprit et à l'attente commune de tous les esprits, le caractère et l'action peuvent prendre figure d'exemple (paradeigma, chap. 25, 61b13), de modèle universel, et autoriser ainsi la reconnaissance propre à la mimêsis. » (Dupont-Roc et Lallot, commentaires accompagnant la traduction de la *Poétique*, Op. Cit., p. 222, note 1)

⁶⁶ *Ibid.*, p. 268, note 6.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 156, note 1.

seulement une fonction de coupure, mais de liaison, qui établit précisément le statut de transposition « métaphorique » du champ pratique par le *muthos*. S'il en est bien ainsi, il faut préserver dans la signification même du terme *mimèsis* une référence à l'amont de la composition poétique.⁶⁸

Cet « amont » de la composition poétique est constitué de l'expérience éthique du poète, où ce dernier n'a pas simplement formé sa sensibilité morale, mais s'est également instruit sur celle de ses concitoyens, c'est-à-dire de son auditoire potentiel. Or cette connaissance lui est absolument essentielle dans la mesure où il n'y a pas d'émotion tragique ou « esthétique » qui ne relève d'une certaine sensibilité morale. Le poète compte donc avec cette dernière lorsqu'il compose ses œuvres — constat qui témoigne à lui seul de la *continuité* entre l'éthique et l'esthétique (ou à tout le moins la poétique).⁶⁹

⁶⁸ Paul Ricoeur, *Temps et récit, t. I*, Paris : Seuil, « L'ordre philosophique », 1983, p. 76.

⁶⁹ La littérature sur le sujet n'offre à mon avis aucune explication plus convaincante de la relation entre l'éthique et la poésie. P. Aubenque et M. Nussbaum insistent eux aussi sur la continuité entre ces deux sphères, mais ils l'expliquent par le seul *tragique*, soit par la possibilité pour l'homme même vertueux de faillir et de choir (cf. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris : PUF, coll. Quadrige, 1993, Deuxième partie, chapitre II et Troisième partie, chapitre I ; M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Cambridge : Cambridge University Press, 1986, chapitres 11 et 12, et Interlude 2).

Chez Aubenque, cette possibilité découle de la nature même du monde sublunaire où l'homme évolue, et c'est ce fonds de sagesse qu'Aristote trouverait dans la tragédie grecque. Dans cette perspective, qui me semble réduite, le Stagirite ne citerait les poètes que pour les *idées* qu'ils expriment (de manière cryptée, imagée) ; la *forme* poétique ne serait donc qu'un détour inutile, ou à tout le moins facultatif (cf. *Op. Cit.*, pp. 164-69). Chez Nussbaum, la représentation d'actions tragiques suscite chez le spectateur un processus d'*identification* avec le héros, identification par laquelle le premier obtient une vision plus claire de sa situation. L'auteure ne me semble toutefois pas parvenir à expliquer pourquoi le spectateur se reconnaît davantage dans un héros mythique que dans un personnage historique (pourtant plus humain) dont l'historien retrace les actions ; or cet échec pourrait bien trouver sa source dans le peu d'attention que Nussbaum accorde à la *forme* poétique, dont Aristote affirme pourtant qu'elle fait ressortir l'universel (ou le semblable, par lequel s'opère toute *identification*) du particulier. Quoiqu'il en soit, son analyse suggère que la citation poétique n'aurait d'autre fonction que d'illustrer le

3. 2. 2. Résumé

Plusieurs passages de l'œuvre du Stagirite laissent donc entendre que, outre la vie en commun avec des hommes sages, la « fréquentation » d'œuvres d'art est également formatrice du caractère moral de l'individu. Deux paramètres importants unissent ces deux facteurs de développement. D'abord, les facultés éthiques et artistiques s'acquièrent principalement par application, mais cette application bien particulière qu'est l'*imitation (mimêsis)*. D'autre part, un même type de sagesse est à l'œuvre : entre le savoir du poète et le savoir de l'homme bon, entre les connaissances pouvant être tirées de la poésie et celles que l'on doit « extraire » de l'observation et de l'application de comportements à teneur morale, il y a une parenté certaine — même matière (actions humaines et leurs nombreux facteurs), même « mécanisme » (tirer le général du particulier), même impératif d'application, même essentielle imprécision.

En effet, l'éthique ne peut prétendre qu'au vraisemblable ; or Aristote reconnaît dans la poésie et dans l'*endoxon* les deux principales voix (souvent unies) du vraisemblable, ou à tout le moins ses deux expressions les plus *crédibles* ; il est donc compréhensible, sinon naturel, d'abord qu'un ouvrage d'éthique contienne plus de citations de poètes que de philosophes, et ensuite que l'origine de la plupart des maximes et proverbes grecs soit poétique. Dans le portrait qu'il dresse d'un événement ou d'une action déterminée, ce qui se présente *au premier plan*, c'est « l'universel » que recèle ce

tragique de la vie humaine par des exemples tragiques connus. La quatrième partie du présent travail devrait montrer que ces deux analystes limitent par trop le champ d'action de la poésie.

particulier, et cet « universel » semble bien résider dans le « vraisemblable » et le « possible ». Or ce *possible*, c'est ce qui n'est pas propre à la situation peinte dans un texte poétique, ce qui est exportable, transférable, « métaphorisable » ; ce qui pourrait advenir *ailleurs*, dans un autre contexte, *fictif ou réel*.

3. 3. Valeur égale des applications fictives et réelles

J'ai déjà expliqué que, pour Aristote, l'exemple joue parfois le rôle de *preuve* et qu'il peut être tiré de la poésie aussi bien que de la « réalité » (faits antérieurs) ; cela suggère qu'en matière d'application, *fiction et réalité ont valeur égale*. En d'autres termes : dans le domaine éthique, la fiction serait une démonstration à part entière, un témoin tout aussi révélateur que le témoin « effectif ». La *mimêsis* enseigne donc, et les connaissances tirées de la « fiction » ont une valeur « réelle ».

Déclarer une intrigue vraisemblable, une métaphore adéquate ou un rythme approprié, c'est déjà se référer (implicitement) à un modèle ou un paradigme préalablement constitué ; c'est affirmer la cohérence d'une action ou d'un discours poétique *par rapport* à une expérience antérieure ou, mieux, à un jugement général s'appuyant sur plusieurs expériences. Bref, ce que voit le poète comme le vertueux, ce n'est pas seulement la particularité de l'action, mais également ce que cette particularité même a de récurrent, ce qui la rend d'une certaine façon intemporelle.

On trouve un bon exemple de cette étrange valeur de la poésie dans les contes et les histoires pour enfants, ou plus précisément dans ce qu'il est convenu d'appeler « la morale de l'histoire ». Cette dernière intervient toujours *après* l'histoire, c'est-à-dire après que l'application (fictive) ait déjà *disposé* l'enfant à l'enseignement théorique, lequel serait peut-être autrement demeuré sans effet ou incompris. Il faut cependant noter que cette « morale » est bien souvent limitée par rapport à tous les enseignements potentiels de l'histoire — au nombre desquels figurent les traits particuliers de certains caractères, les règles qui régissent les relations entre certains personnages, etc. Contrairement aux fabulistes, Aristote semble accorder plus d'importance à ces détails qu'à une quelconque règle générale d'action. Quoi qu'il en soit, de même que certains auteurs estiment nécessaire de formuler clairement la morale qui se dégage de leur fable, peut-être par crainte que les lecteurs y restent aveugles, de même Aristote juge nécessaire d'*illustrer* ses thèses, de leur donner vie, comme si cette incarnation ou cette *actualisation* devait faciliter, sinon permettre, leur assimilation.

C'est sans doute en cela que l'art et l'éthique se ressemblent le plus : ils ne s'acquièrent et ne s'expriment pleinement que dans l'*application* ; tous deux mettent en jeu des connaissances *pratiques* (quoi qu'il s'agisse dans chaque cas d'un type différent de pratique). Mais c'est également en cela que l'art et l'éthique se distinguent : l'application du premier doit cesser au profit d'activités plus nobles (*Politiques*, 1340b35-40), trouvant en elles-mêmes leur propre fin ; la pratique morale est au

contraire ce que l'homme peut *faire* de plus noble. D'où l'ambiguïté du rôle de l'art dans l'éducation des enfants.

Est-ce qu'il faut apprendre aux jeunes gens à chanter et à jouer de leurs propres mains ou non, ainsi que nous l'avons demandé plus haut, il faut maintenant le dire. Il n'est pas douteux que cela fait une grande différence dans le fait de recevoir certaines qualifications si on participe soi-même aux travaux qui la produisent. Car c'est une chose impossible ou difficile de devenir des juges valables de travaux auxquels on n'a pas pris part.⁷⁰

Les représentations artistiques suscitent des réflexions et des émotions tout à fait semblables à celles que l'on éprouverait « dans les faits » face à des événements similaires : le spectateur prend position pour ou contre certaines personnes pour des raisons qu'il jugerait valables dans sa propre vie; il ne rit, ne pleure ni ne se fâche que si les mimêmata lui paraissent adéquats, justes, vraisemblables. L'expérience esthétique en est donc une éminemment éthique :

Et surtout dans les rythme et les mélodies il y a des objets ressemblants de près à la nature véritable de la colère, de la douceur, mais aussi du courage, de la tempérance ainsi que de tous leurs contraires et des autres dispositions éthiques (c'est évident d'après les faits, car notre âme est bouleversée quand nous entendons de tels morceaux). Et l'habitude de ressentir de la peine et de la jouissance du fait des simples ressemblances est voisine de la manière dont on les ressent face à la réalité.⁷¹

Pour révéler un aspect de la nature humaine, il n'est pas nécessaire qu'une intrigue soit historiquement vraie, mais simplement vraisemblable. Sur ce plan, comme nous l'avons vu, il y a une équivalence stricte entre « ce qui est arrivé » et « ce qui pourrait

⁷⁰ Aristote, *Politiques*, 1340b20-25, (trad. P. Pellegrin).

arriver » ; c'est donc dire qu'en regard de la formation du savoir pratique, l'expérience personnelle et l'expérience poétique se rejoignent.

L'éducation morale d'un enfant doit bien entendu sortir de la sphère poétique, pour la simple raison que le plaisir que cette dernière procure en est un de re-connaissance. L'« expérience esthétique » n'est donc pas autonome ; une certaine connaissance doit lui préexister. Cela n'empêche toutefois qu'Aristote qualifie le plaisir accompagnant toute *mimêsis* de « plaisir d'apprendre ». Il semble donc que la *mimêsis* « précipite » les données de l'expérience personnelle du spectateur, qu'elle leur donne un ordre, c'est-à-dire un *sens* jusqu'alors absent ou latent⁷². Aristote insiste d'ailleurs sur le fait que le *muthos* est une *coordination* des actions, par opposition à une simple juxtaposition :

J'appelle « simple » une action une et continue dans son déroulement [...] ; et « complexe », celle où le renversement se fait avec reconnaissance ou coup de théâtre ou les deux ; tout cela doit découler de l'agencement systématique même de l'histoire, c'est-à-dire survenir comme conséquence des événements antérieurs, et se produire par nécessité ou selon la vraisemblance ; car il est très différent de dire « ceci se produit à cause de cela » et « ceci se produit après cela ». (*Poét.*, 1452a15-21)

Autrement dit, si les poètes peuvent inventer les circonstances d'une action — ce que les comiques font plus systématiquement que les autres —, ils n'ont pas

⁷¹ *Ibid.*, 1340a14-18.

⁷² C'est également le rôle de la *phronêsis* : « À mi-chemin d'un savoir absolu, qui rendrait l'action inutile, et d'une perception chaotique, qui rendrait l'action impossible, la prudence aristotélicienne représente [...] la chance et le risque de l'action humaine. Elle est le premier et le dernier mot de cet humanisme tragique qui invite l'homme à vouloir tout le possible, mais seulement le possible, et à laisser le reste aux dieux. » (P. Aubenque, *Op. Cit.*, p. 177)

beaucoup de latitude en ce qui touche aux conséquences découlant de ces circonstances ; elles s'imposent en quelque sorte d'elles-mêmes.

The poet creates his world, but he does not create it just as he wishes. The beginnings are invented, but the consequences follow as they really would. In this sens, fiction presents an unreal world which is about the real world. In this sens also, the principle of all fiction, however fanciful, is realism. [...]

We can thus define fiction as the outcome of a hypothetical inquiry into the intermediate causes of action, an inquiry which has led the poet to the discovery and communication in a story of some universal pattern of human probability and necessity. The characteristic learning, the « this is that », is the recognition of this universal. ⁷³

L'importance et la pertinence de l'intervention du discours poétique dans le discours éthique s'expliquent encore par le fait que le *possible* et le *convenable* sont deux paramètres à la fois de l'action et de la poésie (ou du moins de la tragédie, soit de la poésie de l'action)⁷⁴. On ne peut qu'y voir un indice de ce qu'un même savoir est *réellement* et *fictivement* en jeu. Aristote trouve donc chez les poètes une application équivalente (révélatrice d'une connaissance et d'une maîtrise des valeurs morales, des passions, des caractères humains et des types de délibération correspondants) à celle que pourraient faire les hommes, sages ou sots, dans leur propre vie.

⁷³ J. M. Redfield, *Op. Cit.*

⁷⁴ Dans un passage de la *Politique* où il s'interroge sur la forme que doit prendre l'éducation des jeunes gens, le Stagirite affirme « qu'il faut recourir à ces trois normes pour l'éducation : le juste milieu, le possible, le convenable [...]. » (*Pol.*, 1342b30-35)

IV. LES FONCTIONS DE LA CITATION DANS L'EN

Aristote citait-il par simple réflexe, comme tout érudit littéralement *imbibé* des œuvres mille fois étudiées et *parcouru* de leurs réminiscences? Visait-il plutôt un effet rhétorique précis? Cela faisait-il partie d'une stratégie pédagogique consciente et réfléchie? En d'autres termes : Aristote calculait-il les effets des citations poétiques qu'on retrouve dans son œuvre éthique ou est-ce seulement nous qui, après coup, plaquons sur son texte des intentions dont il était à l'origine exempt?

Le terme « fonction » est orienté : il héberge l'idée d'un but, d'une fin. Parler de la fonction de la citation poétique dans l'*Éthique à Nicomaque* suggère qu'Aristote était conscient des pouvoirs de la citation et en calculait les effets. Évidemment, les intentions du Stagirite ne peuvent être sondées, mais en revanche, ses analyses de la *gnômê* montrent sans doute possible que la citation avait à ses yeux certains effets importants. C'est pour cette raison que je parle de « fonction » plutôt que d'employer le terme plus neutre d'« effet ». Toutefois, le fait qu'il existe bel et bien un art de la citation dont Aristote connaissait les règles n'implique pas nécessairement que le philosophe l'ait lui-même maîtrisé.

Je rappelle que l'analyse qui suit n'entend pas épuiser la question de la fonction de la citation poétique en général ; elle traite seulement de l'usage qu'en fait Aristote dans

l'Éthique à Nicomaque. Les développements qui précèdent ont permis d'identifier l'illustration des thèses comme l'emploi le plus *nécessaire* de la citation poétique dans cet ouvrage ; le plus *fréquent* (et pour ainsi dire systématique) est l'invocation du connu dont l'appel à l'autorité n'est qu'une forme ; la citation joue en outre souvent le rôle d'interlocuteur, et concourt enfin, par sa forme même, à la compréhension et à la mémorisation des idées développées par le Stagirite. Ces fonctions ne sont évidemment pas valables isolément, mais toutes s'unissent pour donner à chaque citation sa pleine mesure — comme le dit Compagnon : « *une fonction est une hiérarchie spécifique des valeurs de répétition, toutes concurremment existantes.* »⁷⁵

4. 1. Illustration

La principale fonction de la citation dans *l'Éthique à Nicomaque*, sur le plan de l'incidence philosophique sinon sur celui de la fréquence⁷⁶, est d'illustrer ce qui vient de faire ou fera sous peu l'objet d'un exposé théorique. Illustrer, c'est donner un exemple, c'est concrétiser une connaissance théorique, lui donner vie, l'actualiser dans la pratique. Je l'ai souligné plus haut : pour Aristote, le savoir éthique n'est pleinement exprimé que s'il est appliqué ; il ne suffit pas de savoir comment agir pour être

⁷⁵ A. Compagnon, *Op. Cit.*, p. 100.

⁷⁶ Où elle est néanmoins bonne deuxième — voir Annexe II.

vertueux, il faut encore mettre cette connaissance en *pratique* — autrement dit, la faire *passer à l'acte*.

Les métaphores ont par excellence ce pouvoir de concrétiser même les idées les plus abstraites, et Aristote y a souvent quelques fois recourt pour donner chair à ses théories. Le chapitre 11 du Livre I offre un bon exemple de cet usage particulier de la citation : commentant l'affirmation de Solon selon laquelle on ne peut déclarer un homme heureux qu'au terme de sa vie, alors qu'aucun revers de fortune ne peut plus le faire passer du bonheur au malheur, Aristote émet quelques réserves.

Il est évident, en effet, que si nous le suivons pas à pas dans les diverses vicissitudes, nous appellerons souvent le même homme tour à tour heureux et malheureux, faisant ainsi de l'homme heureux une sorte de *caméléon* ou *une maison menaçant de ruine*. Ne doit-on pas penser plutôt que suivre la fortune dans tous ses détours est un procédé absolument incorrect? Ce n'est pas en cela, en effet, que consiste la prospérité ou l'adversité [...]. La cause véritablement déterminante du bonheur réside dans l'activité conforme à la vertu. (EN, 1100b3-10)

Dans ce passage, Aristote illustre de manière frappante l'absurdité du procédé de Solon. Le sage, symbole même de la stabilité en Grèce antique, y fait figure de petit être frêle façonné par les circonstances, ou encore d'édifice possédant l'ampleur et l'imposante stature de la sagesse, sans ce qui fait sa force : les fondations quasi inébranlables de la vertu.

Mais les métaphores ne sont pas les seuls expédients par lesquels les grands poètes réalisent cette actualisation : Aristote trouve également chez eux des personnages dont

les actions font apparaître de manière très vive le caractère qu'il étudie. Au chapitre 7 du Livre VII, par exemple, le Stagirite déclare que l'intempérance ayant pour source la colère est moins condamnable que celle dont la cause réside dans l'appétit sensuel, parce que l'ire est plus naturelle (commune) que l'excès de concupiscence.

De plus, on est d'autant plus injuste qu'on use davantage de manœuvres perfides. Or l'homme violent n'a aucune perfidie, ni non plus la colère, qui agit à visage découvert ; l'appétit, au contraire, est comme l'Aphrodite dont on dit : *Cyprogeneia qui ourdit des embûches*, et Homère, décrivant la ceinture brodée de la déesse : *Un conseil perfide, qui s'emparait de l'esprit du sage, si sensé fût-il.* (EN, 1149b13-17)

On ne connaît pas l'auteur de la première citation, mais elle illustre la puissance du désir en le déifiant, tout en insistant sur son caractère calculateur et mal intentionné. La deuxième citation parle davantage et voit son sens légèrement modifié quand on la replace dans son contexte d'origine. Dans *Illiade*, contrairement à ce que l'on pourrait croire, ce n'est pas Aphrodite qui emploie à mauvaise fin les pouvoirs de sa ceinture, mais bien Héra. Afin de s'assurer que son époux n'intervienne pas dans un combat où les Achéens risquent de l'emporter sur les Troyens (aimés de Zeus), Héra veut le séduire pour qu'il s'endorme auprès d'elle. Pour ce faire, elle emprunte à Aphrodite la fameuse ceinture qui contient tous les charmes et promet à Hypnos de lui donner une épouse s'il accepte d'endormir Zeus après qu'elle et lui se seront unis. Chez Homère, la citation intervient au début du récit de ces stratagèmes mais pointe vers leur dénouement, où la figure du sage par excellence, Zeus, verra son esprit ravi par le désir.

Un autre exemple d'illustration simple, sans métaphore, se trouve au tout début du Livre VIII. Aristote y annonce que l'amitié est liée à la vertu et par conséquent nécessaire à la vie heureuse.

L'amitié est un secours aux jeunes gens, pour les préserver de l'erreur ; aux vieillards, pour leur assurer des soins et suppléer à leur manque d'activité dû à leur faiblesse ; à ceux qui sont dans la fleur de l'âge, pour les inciter aux nobles actions : *Quand deux vont de compagnie*, car on est alors plus capable à la fois de penser et d'agir. (1155a12-16)

Cette citation est tirée d'un passage de l'*Illiade* où Diomède se porte volontaire pour pénétrer de nuit dans le camp troyen ; mais le guerrier, incarnation même du courage dans cette épopée, demande qu'un autre de ses camarades l'accompagne.

Nestor, je suis poussé, moi, par mon cœur et mon ardeur virile, à pénétrer dans le camp de ces ennemis si proches, de ces Troyens. Mais, si un autre homme m'accompagnait, j'aurais le cœur plus ardent et plus hardi. Quand deux hommes vont ensemble, l'un pense pour l'autre à la décision avantageuse ; l'homme seul, même s'il pense, a la pensée plus courte, l'invention mince.⁷⁷

Les termes employés par Homère rappellent fort ceux d'Aristote, qui parle également de penser et d'agir. Le philosophe n'a donc pas trouvé chez le poète une simple illustration, mais également une source d'observations et de réflexions vraisemblables. Aristote n'illustre par ailleurs pas toujours ses thèses par des citations *textuelles* ; il se réfère aussi parfois au *muthos* entier d'une pièce ou d'un poème épique, sans en citer un seul vers⁷⁸. Par exemple, au sujet de la tempérance et de l'intempérance : « *Qu'un*

⁷⁷ Homère, *Illiade*, chant X, vers 220-228., (trad. M. Dufour).

⁷⁸ Les allusions ne représentent toutefois que le quart des citations de l'*Éthique à Nicomaque*, soit 20 sur 83 ; elles ont presque toutes pour fonction d'illustrer (sauf 1118b11, 1121a7, 1170a11-12 et 1177b32, par lesquelles Aristote en appelle simplement à la pensée de l'auteur).

homme, en effet, succombe sous le poids de plaisirs ou de peines violents ou excessifs, il n'y a là rien de surprenant, et il est même excusable s'il a succombé en résistant, à l'exemple de Philoctète dans Théodecte, quand il est mordu par la vipère, ou de Cercyon dans l'Alope de Carcinos [...]. » (EN, 1150b5-10) On trouve également en 1111a12 une illustration de l'ignorance portant sur l'objet de l'action, ignorance qui détermine le caractère involontaire de cette dernière : « On peut aussi prendre son propre fils pour un ennemi, comme Mérope [dans Cresphonte, d'Euripide] ».

C'est donc dans sa fonction d'illustration des analyses que la citation prend le plus d'ampleur, embrassant même son sens juridique de simple « comparution », « convocation ». L'intrigue appelée à la barre constitue une application vraisemblable des analyses du Stagirite, et témoigne ainsi en leur faveur. Cela rejoint l'idée d'Aristote que j'ai exposée plus haut, selon laquelle l'illustration a également fonction de *preuve* — rôle philosophique de tout premier ordre. On a vu, en effet, que les preuves par le discours étaient de deux types : l'exemple (ou l'illustration) et l'enthymème (ou encore ce qui le complète : la maxime), lesquels fournissent la plupart des citations dans *l'Éthique à Nicomaque*.

Le Livre III fournit un exemple éclairant de cette preuve par l'illustration dans les chapitres 9 à 12, qui tracent le portrait du courage (médiété entre la témérité et la crainte face à la mort ou ce qui peut la causer). Aristote y recense cinq significations attribuées à son époque au terme *andreia*, dont deux seulement lui semblent appropriées (courage

civique et courage par impulsivité ou passion). Or, il s'avère que le Stagirite n'emploie de citations que dans l'analyse qu'il consacre à ces deux significations, laissant les trois autres (courage par expérience du danger, par ignorance du danger et par confiance en soi) sans illustration ni porte-parole renommé. On pourrait évidemment s'étonner de mon étonnement : comment Aristote aurait-il pu trouver un exemple ou encore une plaidoirie convaincante en la faveur de ce qu'il estime inexistant, sans conclure aussitôt à son existence — c'est-à-dire à la validité d'une des trois significations rejetées? Justement. S'il y a fort à parier pour que le corpus grec recèle également des exemples appuyant les trois significations rejetées, le philosophe n'y recourt pas, comme pour éviter de leur donner une trop grande vraisemblance. La conjoncture dessinée par les quatre chapitres du Livre III me semble particulièrement révélatrice de la *force probante* de l'illustration.

4. 2. Invocation du connu et/ou appel à l'autorité

Si l'illustration occupe une place prédominante dans *l'Éthique à Nicomaque*, la fonction à laquelle on pense en premier lieu lorsque vient le temps d'analyser une citation est sans aucun doute l'appel à l'autorité. L'auteur invoqué étant le plus souvent connu et admiré, ses paroles ont une force, un charme que le simple fait de sortir d'une autre bouche leur enlèverait. Mais on a vu que toute citation est un complexe de fonctions ; or, si la force de l'autorité est très souvent impliquée dans ce complexe, elle

ne le domine que rarement — du moins dans l'*Éthique à Nicomaque*, où le Stagirite appuie systématiquement ses idées d'une argumentation consciencieuse.

Cette catégorie est par ailleurs peu révélatrice dans la mesure où toutes les citations de l'*Éthique à Nicomaque* sont tirées d'auteurs connus et réputés sages. S'il l'on doit bien y voir des appels à l'autorité, il reste encore à expliquer le fait que des figures d'autorités si variées (œuvrant dans des domaines aussi divers que la politique, l'éthique, la philosophie, la poésie et l'histoire) soient invoquées dans un traité d'éthique. Le sont-elles vraiment *au même titre*? On peut même se demander si elles le sont à quelque titre que ce soit, dans la mesure où Aristote *s'autorise* à les contester. Ce qu'elles font toutes au même titre, en tout cas, c'est d'intégrer dans le discours aristotélicien un élément « extérieur » et préalablement connu des lecteurs. Pour ces diverses raisons, il me semble plus juste de parler « d'invocation du connu » plutôt que « d'appel à l'autorité » — ce qui est familier ayant toujours au moins l'autorité de l'habitude.

Revue des endoxa

Remarquons enfin que toutes les citations poétiques ont pour fonction d'en appeler au connu, puisqu'elles sont très généralement tirées d'auteurs renommés ou de proverbes. Toutefois, si tout appel à l'autorité est également une invocation du connu — le propre de ce qui fait autorité étant justement de servir d'étalon pour un grand nombre de

personnes —, l'inverse n'est pas nécessairement vrai. Aristote cite souvent d'un auteur un passage où il exprime son opinion — laquelle, en tant qu'*endoxon*, mérite d'être considérée. Mais loin d'une soumission sans condition, cette « considération » prend systématiquement la forme d'un scrupuleux examen, dont le résultat est souvent très critique. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, l'« autorité » fait donc fréquemment figure de repoussoir, Aristote construisant ses propres théories sur la base des réflexions auxquelles donnent lieu ces réfutations. Il convient toutefois de préciser que les oppositions franches à la tradition sont plus que rares, le philosophe essayant parfois même au mépris de la logique de concilier ses vues aux *endoxa*.

L'évaluation des citations-*endoxa* peut prendre plusieurs formes et occupe souvent tout un chapitre. La première consiste à faire d'une citation le *point de départ d'un raisonnement* ; sa fonction est alors de lancer la discussion⁷⁹. L'idée sous-jacente est la suivante : beaucoup de gens ou une figure d'autorité le disent ; donc ce doit être au moins en partie vrai ; voyons voir *si* et *comment* on peut le justifier. Une autre façon de montrer son allégeance ou son opposition à un *endoxon* consiste à le « redécouvrir », à y arriver pour ainsi dire naturellement à *la fin* d'un raisonnement. Tout se passe comme si Aristote s'apercevait soudainement que la réflexion qu'il vient d'élaborer appuie ou réfute un dicton ou un passage poétique connu. Dans les deux cas, le

⁷⁹ Pour un approfondissement de cette idée, voir plus bas, sous la rubrique *Interlocuteur*.

Stagirite se tient hors de portée de la critique selon laquelle il aurait recours à des arguments d'autorité : s'il s'oppose à l'*endoxon*, il en conteste évidemment l'autorité, et s'il l'approuve, ce n'est qu'au terme d'un développement où il n'y a en aucun cas recours.

Il faut donc quelques fois renverser la façon courante de comprendre la citation d'autorité : non seulement Aristote ne cite jamais sans élaborer son propre argumentaire en faveur ou à l'encontre des propos rapportés, mais il donne en outre l'impression, lorsqu'il cautionne un auteur connu, de lui faire une grâce — c'est-à-dire de ne rien lui devoir et de le trouver comme par hasard sur le chemin de sa réflexion. Il ne se contente pas de se ranger aux côtés d'une figure d'autorité : il « consacre » les dires de cette dernière, les entérine. Le Stagirite agit ainsi comme si l'autorité ou la tradition devaient par essence être constamment réexaminées. Ce qui est à chaque fois sous-entendu, c'est que nul ne sera aux yeux d'Aristote une autorité, qui n'aura d'abord subi l'épreuve de son investigation critique.

Le livre IX, par exemple, se clôt sur une citation qui résume ou du moins présuppose l'ensemble de l'ouvrage :

Quoi qu'il en soit, l'amitié qui unit les gens pervers est mauvaise (car en raison de leur instabilité ils se livrent en commun à des activités coupables, et en outre deviennent méchants en se rendant semblables les uns aux autres), tandis que l'amitié entre les gens de bien est bonne et s'accroît par leur liaison même. Et ils semblent aussi devenir

meilleurs en agissant et en se corrigeant mutuellement, car ils s'impriment réciproquement les qualités où ils se complaisent, d'où le proverbe : *Des gens de bien viennent les bonnes leçons.* (EN, 1172a8-13)

Cette citation de Théognis⁸⁰ vient évidemment corroborer le développement qui la précède ; mais puisque justement elle le *suit*, tout se passe comme si elle était expliquée et justifiée par ce développement. Sans lui, la justesse et la vérité de la parole de Théognis ne seraient pas apparues aussi clairement. Peut-être la réflexion d'Aristote s'élabore-t-elle *sur la base* de poèmes et d'adages, mais, dans le texte qu'il nous a laissé, le penseur semble plutôt suivre une ligne de pensée et constater en cours de route seulement qu'elle confirme un passage de telle ou telle œuvre. Il donne l'impression d'arriver à la même conclusion qu'une figure d'autorité, mais en suivant sa propre voie et sans l'avoir cherché. Pareillement, en 1102b7, Aristote identifie la source explicative d'un dicton :

Quoi qu'il en soit, cette faculté [l'âme irrationnelle] possède une certaine excellence, laquelle se révèle comme étant commune à toutes les espèces et non comme étant proprement humaine. En effet, c'est dans le sommeil que cette partie de l'âme, autrement dit cette potentialité, semble avoir son maximum d'activité, alors qu'au contraire l'homme bon et l'homme vicieux ne se distinguent en rien pendant leur sommeil, et c'est même de là que vient le dicton qu'il n'y a aucune différence durant la moitié de leur vie entre les gens heureux et les misérables.

Plus explicite encore sur la « grâce accordée » et la nécessité d'évaluer les *endoxa* : « *si, en effet, beaucoup de gens sont capables de pratiquer la vertu dans leurs affaires*

⁸⁰ Théognis, 35 (voir Bibliographie).

personnelles, dans celles qui, au contraire, intéressent les autres ils en demeurent incapables. Aussi doit-on approuver [eu dokei ekhein] la parole de Bias, que le commandement révélera l'homme » (EN, 1129b33-30a1).

Aristote fait par ailleurs souvent jouer une autorité contre une autre, notamment au début du livre VIII, 2 :

Les divergences d'opinions au sujet de l'amitié sont nombreuses. Les uns la définissent comme une sorte de ressemblance et disent que ceux qui sont semblables sont amis, d'où les dictons : *le semblable va à son semblable, le choucas va au choucas*, et ainsi de suite. D'autres, au contraire, prétendent que les hommes qui se ressemblent ainsi sont toujours comme *des potiers l'un envers l'autre*. (EN, 1155a32-b1)

Cette série de citations révèle des oppositions que la suite du chapitre réconcilie par l'identification de divers types d'amitié. Ici comme en bien d'autres passages de l'*Éthique à Nicomaque*, la citation fait office de plan ou de *structure* anticipée du discours. Aristote butine en critiquant : il rejette ceci, conserve cela, ajoute ceci, pour que finalement se dégage (plus ou moins clairement) sa propre conception.

L'examen de toutes les citations s'impose dans la mesure où chacune d'elles exprime un *endoxon*, c'est-à-dire une opinion avisée qui mérite par conséquent d'être considérée⁸¹. Or, comme je l'ai déjà mentionné, ces opinions sont de préférence celles

⁸¹ On pourrait croire que les allusions aux *muthoi* de pièces tragiques n'expriment aucune opinion, étant de simples illustrations ; mais au contraire, la manière dont un poète « justifie » l'enchaînement d'actions prédéterminé qu'est un mythe représente en soi une forte prise de position. Pour déterminer comment réagit Ulysse face à une offense, il se prononce sur la nature de la ruse et de la prudence.

émises *par des poètes*. Le passage que je viens de citer est d'ailleurs suivi de ces phrases :

Sur ces mêmes sujets, certains recherchent une explication plus relevée et s'appuyant davantage sur des considérations d'ordre physique : pour Euripide, *la terre, quand elle est desséchée, est éprise de pluie, et le ciel majestueux, saturé de pluie, aime à tomber sur la terre* ; pour Héraclite, *c'est ce qui est opposé qui est utile, et des dissonances résultent la plus belle harmonie* [...]. Mais l'opinion contraire est soutenue par d'autres auteurs et notamment Empédocle, suivant lequel *le semblable tend vers le semblable*.

Laissons de côté les problèmes d'ordre physique (qui n'ont rien à voir avec la présente enquête) ; examinons seulement les problèmes proprement humains et qui concernent les mœurs et les passions. (EN, 1155b8-10)

Aristote suggère ici que les lois physiques ne permettent pas d'expliquer l'agir humain. Toutefois, dans la suite du chapitre (et dans les chapitres suivants), il arrive à des conclusions qui ne sont pas sans rappeler les thèses d'Empédocle et d'Héraclite. Comment l'expliquer ? D'abord, la citation d'Empédocle est très proche du proverbe *le semblable va au semblable*, dont Aristote fait un examen minutieux. Ensuite, les citations d'Euripide et d'Héraclite complètent les opinions concernant « les problèmes proprement humains », lesquelles n'envisageaient que les semblables — compatibles ou incompatibles. La pièce dont est tirée la citation d'Euripide n'ayant malheureusement pas été conservée, il est difficile d'établir s'il s'agissait véritablement d'une observation purement physique ou d'une métaphore pour certains comportements propres à l'homme. Quoi qu'il en soit, Aristote semble bien y avoir trouvé une analogie avec l'amitié basée sur l'*utilité* — ce mot n'apparaissant toutefois que dans l'extrait d'Héraclite. Euripide agit peut-être ici comme *transition* de l'ordre

purement physique à l'ordre purement humain, transition qu'opérerait une métaphore « selon un rapport d'analogie » : l'homme pauvre est à l'homme riche ce que la terre sèche est au ciel en mal de pluie. Le poète n'explique pas l'amitié par les lois de la physique mais fait apparaître l'indigence des quatre éléments, ainsi que les désirs qui en découlent ; cette métaphore révèle le caractère impersonnel et automatique (naturel) du désir ou de l'amitié basée sur l'utilité. La citation d'Euripide est par ailleurs la seule de toute la revue d'*endoxa* qui fasse apparaître *les circonstances changeantes* comme facteurs d'amitié ; or c'est précisément sur la base de leur caractère *instable* (dépendant de facteurs externes) que deux des trois types d'amitié seront jugés « incomplets » ou dégradés dans la suite du Livre.

Les pourfendeurs de la fonction d'autorité diront qu'en opposant ainsi plusieurs auteurs connus, Aristote évite d'élaborer sa propre critique — sans même parler de sa théorie. Il me semble au contraire qu'il se place dans une position où il doit trancher entre les deux avenues de la tradition, et par conséquent développer son propre argumentaire. Son opposition à la tradition trouve même là sa légitimité : toute tension au sein même de la sagesse reconnue réclame une unification ou du moins une justification — c'est-à-dire aussi un justificateur, une personne qui soit capable de restaurer l'unité ; c'est là qu'Aristote intervient. Compagnon partage cet avis :

Pour Aristote, cette fonction de la reconnaissance imaginaire de l'auditeur dans la *gnômé* est si nécessaire que, lorsqu'il arrive que celle-ci contredise une autre *gnômé* [...], l'orateur doit s'engager personnellement, sur son nom, pour étayer son énonciation. Il se

déclare, il rend manifeste son attitude et sa préférence. C'est pourquoi quand l'orateur énonce une *gnômé* paradoxale, cela lui permet de mettre en valeur son caractère, de s'affirmer, voire de s'afficher.⁸²

Familiarisation

Aristote se réfère en outre à du connu pour souligner la « banalité » de la réalité à l'étude (dont l'exposition théorique a pu éclipser momentanément le caractère commun), ou encore à la suite d'un développement en apparence audacieux et par trop éloigné de la morale courante. En d'autres termes, l'invocation du connu lui permet de *surprendre par la familiarité*, qu'il s'agisse de celle d'un adage ou de celle du héros d'un mythe — ce dernier cas ayant souvent en même temps fonction d'illustration. En employant certaines citations, Aristote semble ainsi vouloir rappeler à ses lecteurs que, si les thèses qu'il expose paraissent révolutionnaires, elles ne leur sont pas totalement étrangères puisqu'on en trouve un écho dans l'œuvre de poètes renommés.

Au onzième chapitre du Livre V, par exemple, Aristote explique que pour agir injustement, il ne suffit pas de causer volontairement du tort à quelqu'un : il faut encore que l'acte aille contre le souhait réfléchi de la personne lésée. Dès lors qu'un acte inéquitable est subi de plein gré, il ne s'agit pas d'une injustice au sens propre — chacun souhaitant pour lui-même ce qu'il estime juste.

D'ailleurs, celui qui donne ce qui lui appartient en propre, comme selon Homère, Glaucus donnait à Diomède :

⁸² A. Compagnon, *Op. Cit.*, pp. 134-35.

Des armes d'or pour des armes de bronze, la valeur de cent bœufs pour neuf bœufs,
celui-là n'est pas injustement traité : car, bien que donner dépende de lui, être
injustement traité n'est pas en son pouvoir, mais il faut qu'il y ait une autre personne qui
le traite injustement. (EN, 1136b8-13)

Dans le passage d'Homère dont cette citation est tirée, un échange apparemment
inéquitable scelle en fait une règle des plus justes : celle de ne pas se battre contre un
ami. En effet, Glaucus et Diomède s'étant aperçu, avant d'engager le combat, qu'ils
étaient des hôtes par ancêtres interposés, ils décident de s'éviter sur le champ de bataille
et symbolisent leur mutuelle reconnaissance par l'échange de leurs armes. En illustrant
une thèse audacieuse (selon laquelle on peut désirer l'injuste) par un épisode célèbre de
l'*Illiade*, Aristote la rend plus évidente, plus banale. Il faut toutefois insister sur le fait
que les citations familières ne ressortent pas indemnes du contact avec les idées hardies
du Stagirite : si ces dernières deviennent plus « communes », les citations prennent à
leur tour une teinte nouvelle et se trouvent chargées d'un sens jusqu'alors ignoré du
lecteur. Il en va ainsi, par exemple, du célèbre *en biô teleiô* de Solon (1100a11,
1100a32-33, 1179a11), auquel Aristote donne le sens de « dans une vie pleinement
épanouie, où l'homme a actualisé un très grand nombre de potentialités (bonnes) »,
plutôt que celui de « dans une vie parvenue à son terme ».

Économie

La fonction d'invocation du connu en est également une d'économie⁸³. Dans le cadre connu des mythes, la phrase poétique est interprétée sur-le-champ en fonction d'une fin de l'action (ou *muthos*) connue d'avance. Chacune des répliques des protagonistes est chargée d'un sens encore inconnu d'eux mais immédiatement sensible au lecteur/auditeur, et chaque action appelle déjà ses conséquences futures. Cela explique sans doute en partie pourquoi les lois générales de l'agir humain ont plus de relief dans un texte poétique que dans tout autre type de discours, ou que dans l'action elle-même. Le recours à des citations tirées de tragédies et d'épopées est donc précieux, et même irremplaçable : l'exemple forgé par Aristote ne sera jamais aussi *significatif*.

Le caractère économique de la citation se manifeste le plus clairement dans les allusions, mais également dans certaines citations où tout un contexte, avec un problème et des personnages précis, est évoqué en quelques lignes. Les poètes forgent ou empruntent aux mythes les circonstances d'actions qui révèlent le caractère propre de chaque personnage ; en puisant dans une réserve aussi riche, Aristote s'épargne la conception d'exemples complexes, laquelle requerrait de longs développements où s'enliseraient le lecteur.

⁸³ Je souligne que le sens du mot « économie » est ici fondamentalement différent de celui (péjoratif) qu'il prenait chez S. Morawski : dans un cas il y a compression ou densification, dans l'autre il s'agit d'une réduction, d'une atrophie.

Le Stagirite ne se donne d'ailleurs pas toujours la peine de compléter ses citations, tant il assume que le lecteur maîtrise les textes classiques. Un exemple frappant de cette apparente négligence se trouve en 1116a25-26, où Aristote donne voix à Hector et Diomède, le premier déplorant « *Polydamas sera le premier à me charger d'un blâme* », avant que le second n'entame une réplique dont le Stagirite ne cite que l'amorce : « *Car Hector, un jour, dira en parlant devant les Troyens : Le fils de Tydée, par moi...* ». Ces deux répliques sont inintelligibles pour qui n'a pas une solide connaissance des poèmes homériques. Il faut en effet savoir que la première intervient alors qu'Hector a perdu tous ses hommes, ayant par présomption refusé de suivre Polydamas dans sa retraite ; il refuse ensuite de se retrancher à l'intérieur des murs de Troie et préfère périr sous les coups d'Achille plutôt que d'essuyer la honte du blâme populaire. Diomède se lance quant à lui dans sa tirade au moment où il se voit forcé de reculer devant Hector protégé par Zeus ; le héros enrage à l'idée que le chef troyen puisse un jour raconter sa fuite. « *Mais voici la douleur terrible qui gagne mon cœur et mon âme : Hector dira un jour, haranguant les Troyens : Le fils de Tydée, par moi mis en fuite, a gagné ses vaisseaux. Ainsi un jour il se vantera ; alors, que la vaste terre m'engloutisse.* »⁸⁴

Le Stagirite met ainsi à profit les connaissances de ses lecteurs et semble même parfois compter sur cette érudition pour apporter certaines nuances ou précisions à ses propos.

⁸⁴ Homère, *Iliade*, VIII, 148-50, (trad. E. Lasserre).

Dans l'exemple que je viens d'analyser, notamment, Hector se voue à une mort certaine en assurant la garde de la porte Scée : il sait qu'il va mourir et appelle cette issue de ses vœux afin d'échapper à une honteuse alternative, qui lui est insupportable. Il s'agit en d'autres termes (plus spectaculaires) d'un *courage craintif* ou d'un *suicide courageux*, ce qui ne laisse pas d'étonner dans un chapitre où le suicide est explicitement condamné :

Or mourir pour échapper à la pauvreté ou à des chagrins d'amour ou à quelque autre souffrance, c'est le fait non d'un homme courageux, mais bien plutôt d'un lâche : c'est, en effet, un manque d'énergie que de fuir les tâches pénibles, et on endure la mort non pas parce qu'il est noble d'agir ainsi, mais pour échapper à un mal. (EN, 1116a13-15)

La citation d'Hector, par le contexte qu'elle sous-tend, précise donc la déclaration anti-suicide qui la précède de peu : une mort est noble, et par conséquent désirable sans qu'il s'agisse d'un suicide, lorsqu'elle permet *d'éviter une honte*. De même, Diomède démontre qu'il a *le courage de fuir*, c'est-à-dire d'affronter la honte de cette fuite, parce que l'alternative est plus terrible encore : commettre *l'hubris* (témérité) en défiant un dieu. Cette citation précise une affirmation en apparence banale intervenue un peu plus tôt dans le traité sur le courage :

Aussi tout en éprouvant même de la crainte dans les choses qui ne sont pas au-delà des forces humaines, il leur fera face comme il convient et comme la raison le demande, en vue d'un but noble, car c'est là la fin à laquelle tend la vertu. [...] (car l'homme courageux pâtit et agit pour un objet qui en vaut la peine et de la façon qu'exige la raison. [...]). (EN, 1115b10-20)

Or la raison commande de pâtre par les choses qui, comme les dieux, sont « au-delà des forces humaines ». L'exemple de Diomède nuance ainsi la définition du courage en y intégrant la passivité et la fuite active. Par ces deux citations tirées d'Homère, Aristote met l'accent sur des aspects encore latents de sa définition de l'*andreia*.

Réflexe

Une étude consacrée aux fonctions de la citation aura tendance à présenter cette dernière comme un simple outil, entièrement soumis à l'auteur. Mais sans doute la citation et l'invocation du connu en général (car elle a d'autres formes que la citation) s'impose-t-elle parfois comme une *contrainte*. Non seulement le lecteur risque d'entendre l'écho d'une maxime ou d'une « opinion accréditée » au moment où il lit sa contradiction chez un auteur, mais ce dernier est lui-même travaillé par les voix de la tradition — aussi bien lorsqu'il en prend le contre-pied qu'en abondant en son sens. La musique de la mémoire ne joue pas seulement sur demande, et c'est avec une certaine surprise qu'Aristote s'aperçoit, au terme d'un développement, qu'une réplique célèbre le confirme ou le contredit⁸⁵. Compagnon a thématiqué cet « impératif » de la citation chez le Stagirite :

⁸⁵ Ce qui n'est pas sans rappeler de nombreux passages de l'œuvre de Platon où Socrate est déçu et étonné par une soudaine *inspiration* venue d'il ne sait où et mettant en doute un raisonnement que son interlocuteur et lui ont laborieusement échafaudé.

Les deux grands services qu'Aristote attribue à la *gnômé*⁸⁶ sont en effet des leurres, non parce que la *gnômé* est un leurre en soi — en soi, elle n'est qu'une affirmation du général —, mais précisément parce que [...] elle inclut le point de vue de l'auditeur. Comme le dit Aristote, ils « ont plaisir à entendre généraliser ce qu'ils peuvent avoir auparavant conçu dans leur cas particulier ». « L'orateur doit donc conjecturer quels sont les sentiments de l'auditoire, quels sont ses préjugés, et alors, sur ces sujets, s'exprimer en général », afin de satisfaire une attente, comme si tout auditeur devait être en mesure de répliquer : « J'aurais pu le dire moi-même. »⁸⁷

Certaines citations s'imposent donc d'elles-mêmes ; elles sont à ce point connues qu'il est pratiquement impossible que certains sujets et certaines formes de discussion n'y conduisent pas, ne les « réveillent » pas. Ce sont pratiquement des réflexes, des réminiscences contre lesquelles Aristote ne peut lutter : il affirme quelque chose et immédiatement s'éveillent en lui — comme en tout lecteur érudit — les formulations les plus marquantes de la tradition qu'il attaque ou renforce. Les déformations qu'inflige parfois le Stagirite aux vers qu'il cite sont d'ailleurs un indice de ce qu'il le fait par cœur, de mémoire ; les citations ne lui sont pas extérieures, mais constitutives : elles l'*informent* plus qu'il ne les déforme.

Les maximes ou les citations de poètes passées en proverbes présentent sans doute les emplois les plus évidents de ce recours réflexe à la citation. « *Une hirondelle ne fait pas le printemps* », par exemple, est une formule convenue pour préciser qu'il ne faut

⁸⁶ Ces deux services sont : 1) la *gnômê* endoxale désigne son auteur comme *doxa* ; 2) la *gnômê* paradoxale, à valeur particulière, limite l'extension d'une *gnômê* générale à certains contextes seulement.

⁸⁷ A. Compagnon, *Op. Cit.*, p. 136.

pas sauter trop rapidement aux conclusions ; dans l'*Éthique à Nicomaque* (1098a18), elle intervient de manière tout à fait attendue lorsque Aristote insiste sur le fait que le bonheur réside dans l'action vertueuse non pas isolée, mais répétée, ou plutôt érigée en mode de vie. De même, « *Ni l'étoile du soir, ni l'étoile du matin* » (EN, 1129b28) et « *Quand l'eau vous étouffe, que faut-il boire par dessus?* » (EN, 1146a34) sont des citations courantes pour désigner, dans le premier cas, un objet inestimable auquel un autre (ici, la vertu) est pourtant préféré, et dans le deuxième cas, une situation sans issue (comme celle de l'intempérant).

La part de réflexe ou d'automatisme qu'il y a dans presque toute citation suggère que tout individu est en constant dialogue avec la tradition — laquelle ne manque jamais de hérauts. L'homme grec, de culture essentiellement orale, porte le texte en lui. C'est du moins l'idéal prôné par Platon dans le *Phèdre*, où Socrate affirme qu'un beau texte n'est pas utile (ni réellement beau) s'il demeure sur papier et s'il ne peut survivre que dans son contexte d'origine (ses arguments étant invalides ailleurs). En ce sens, puisque la citation fait par définition sens dans un contexte autre que celui dont elle provient, et puisqu'elle force Aristote à préciser ses idées, elle semble bien se classer parmi les discours idéaux de Platon — « *discours capables de se défendre eux-mêmes, et aussi celui qui les a semé, et qui, au lieu de rester stériles, portent une semence qui donnera naissance en d'autres âmes à d'autres discours, lesquels assureront à la*

*semence toujours renouvelée l'immortalité et rendront ses dépositaires aussi heureux qu'on peut l'être sur terre. »*⁸⁸

Ce passage rappelle en outre celui du *Sophiste* où la pensée est définie comme « *un dialogue de l'âme avec elle-même* »⁸⁹. Dans la perspective où elles s'imposent d'elles-mêmes et où le Stagirite porte en lui les textes (leur semence) qui l'ont marqué, les citations de l'*Éthique à Nicomaque* sont comme les diverses voix que le philosophe prendrait en lui-même pour penser, c'est-à-dire discuter. La citation poétique y joue donc un rôle philosophique fondamental : celui d'*interlocutrice*.

4. 3. Interlocuteur

J'ai cité dans l'Introduction un passage où Paul Ricoeur disait de la « rhétorique restreinte » qu'elle rompt le lien qui unissait au départ la rhétorique à la philosophie, via la dialectique. La fonction d'interlocuteur est celle où ce lien réapparaît le plus clairement. Parfois en accord, parfois radicalement opposées aux idées qu'il développe, les citations donnent aux textes du Stagirite une structure dialectique par laquelle tous les aspects d'un problème peuvent être envisagés : l'intervention de vers célèbres contredisant un de ses développements lui permet d'enchaîner deux idées opposées ou deux points de vue radicalement différents sur une même idée.

⁸⁸ Platon, *Phèdre*, 276e-77a, (trad. É. Chambry).

⁸⁹ Platon, *Sophiste*, 264a, (trad. É. Chambry).

La structure des textes où Aristote cite un poète (ou même un philosophe) est donc souvent la suivante : « Un tel dit X ; telle est ma position par rapport à cela » — celle-ci pouvant être aussi bien « je seconde » que « je contredis » ou « je nuance ». Entre l'exposé de la position d'un auteur et celui de la sienne propre, Aristote insère même souvent l'avis d'un autre auteur. Nombre de passages de l'*Éthique à Nicomaque* font ainsi penser à des dialogues platoniciens où une seule personne tiendrait tous les rôles. Les revues d'opinions, comme on l'a vu, donnent lieu à des *discussions* au sens propre, puisqu'à chaque fois Aristote tente d'argumenter *pour* le sage ou la tradition, même si c'est pour critiquer et défaire cette argumentation tout de suite après.⁹⁰

Le Stagirite ne se fait donc pas seulement l'avocat d'un poète contre un autre ; entrent également dans le procès ses propres observations, qu'il doit défendre face aux assauts des poètes. Cette défense implique parfois d'importantes mises au point, voire des amputations. Objecter, prévenir les oppositions, nuancer, relancer le débat, voilà en gros le rôle des citations « interlocutrices » ; et dans la mesure où Aristote ne cite pratiquement jamais sans *commenter*, toutes les citations jouent ce rôle.

Cette fonction est toutefois plus importante (dominant le complexe de fonctions qu'est une citation) dans certains passages. Au chapitre 10 du Livre V, Aristote précise les concepts d'actes justes et injustes en les déclarant *volontaires* et en subdivisant le

⁹⁰ La puissance rhétorique de ce procédé n'est d'ailleurs pas négligeable : mettant en valeur toute la force de son adversaire, Aristote gonfle le mérite qu'il aura à le renverser.

concept d'acte volontaire en deux catégories (avec et sans délibération préalable). Il entame toutefois le chapitre 11 sur une note de doute, et c'est par la voix d'un poète qu'il s'engage lui-même à reconsidérer la question :

On pourrait se poser la question de savoir si nos déterminations de l'injustice subie et de l'injustice commise sont suffisantes, et, en premier lieu, si les choses se comportent comme le dit Euripide :

J'ai tué ma mère : tel est mon bref propos.

— *Est-ce de votre consentement et du sien? Ou bien n'y avez-vous consenti ni l'un ni l'autre?* (EN, 1136a10-14)

La formule est étrange et frappante ; elle choque l'entendement courant et suscite les questions autour desquelles le chapitre s'articulera : peut-on commettre volontairement l'injustice? Si elle est commise involontairement, s'agit-il toujours d'une injustice au sens fort? Et peut-on la subir volontairement? Peut-on être traité justement contre sa volonté? En d'autres termes, cette citation entraîne Aristote dans une dialectique au cours de laquelle il précise sa définition initiale du juste et de l'injuste, qui s'avère trop vague. Euripide a vu au-delà du réflexe de pensée qui veut que l'acte juste soit toujours volontaire, et involontaire l'acte injuste. L'intervention du poète et la réflexion qu'elle suscite entraînent donc d'importants changements dans le cours de l'étude.

Une autre forme de discussion consiste à contester une théorie par une citation, ou une citation par une théorie. Les propos de l'auteur (citant ou cité) sont ainsi nuancés par une analyse supplémentaire, qui en précise ou rectifie le tir. Aristote ouvre par exemple le chapitre 9 du Livre IX — qui porte sur l'épineuse question de la compatibilité entre

l'amitié et l'autarcie du sage — en citant l'adage : « *Quand la fortune est favorable, à quoi bon des amis?* » (EN, 1169b8) Cette citation donne la direction du courant traditionnel que le Stagirite s'efforcera de remonter dans les trois chapitres consacrés à la question (9, 10 et 11 du Livre IX). Son but n'est pas tant de renverser complètement l'*endoxon* qu'elle exprime que de le nuancer ; Aristote lui reconnaît un certain champ d'application mais tient à en tracer les limites — le onzième chapitre se terminant sur cette phrase conciliante : « *La présence d'amis apparaît donc désirable en toutes circonstances.* » (EN, 1171b27-28)

R. A. Gauthier et J.-Y. Jolif ont également remarqué l'aspect constructif et structurant du débat qu'Aristote engage avec les poètes. Le philosophe cite par exemple Simonide pour confirmer et mettre en images son analyse selon laquelle la stabilité nécessaire au bonheur est le fait du seul homme vertueux et « *d'une carrure sans reproche* » (1100b22). Or cette citation est tirée d'un texte où le poète déplore le fait que, contrairement au dieu, l'homme, même vertueux, est soumis aux circonstances et incapable d'une grande constance ; en conséquence de quoi il doit se contenter de suivre les lois (imparfaites) et d'éviter le vice volontaire ou *conscient*. Les deux commentateurs estiment que cette morale du moindre mal ne peut satisfaire Aristote, qui détourne la citation de son sens premier, faisant mine de se rallier un auteur qu'il renverse dans les faits :

Aristote insinue clairement que pour résoudre le problème de la stabilité du bonheur, il faut s'élever au-dessus de la sagesse terre-à-terre du poète ; la vertu moyenne dont se contentait Simonide n'y suffira jamais, il faut cette vertu parfaite qui était à ses yeux

le privilège d'un dieu, qui est, aux yeux d'Aristote, le privilège du contemplatif — il vient de le laisser entendre — et celui du magnanime — il va le dire à l'instant (1100b32-33) [...].⁹¹

Le Stagirite reprend d'ailleurs cette critique de Simonide par une allusion, au Livre X, à « ceux qui conseillent à l'homme, parce qu'il est homme, de borner sa pensée aux choses humaines, et mortel, aux choses mortelles » (EN, 1177b32). Revenant sur les toutes premières analyses de l'*Éthique à Nicomaque*, il insistera à nouveau sur l'idée qu'en dépit de son imperfection, « l'homme doit dans la mesure du possible s'immortaliser, et tout faire pour vivre selon la partie noble [divine] qui est en lui ; car même si cette partie est petite par sa masse, par sa puissance et sa valeur elle dépasse de beaucoup tout le reste. » (EN, 1177b33-78a2)

4. 4. Mnémotechnique

Ce qui est intéressant dans le fait de citer plutôt que de forger soi-même ses propres exemples ou de les trouver dans les « faits antérieurs », c'est que le résultat est (1) déjà connu du lecteur, (2) économique, (3) plus frappant du point de vue de la forme, (4) rythmé, et par conséquent (5) plus aisément retenu. Sous le titre *Mnémotechnique*, j'entends donc regrouper les fonctions de la citation qui, d'une façon ou d'une autre, mettent l'accent sur un point du discours aristotélicien, le soulignent, l'impriment dans

⁹¹ Gauthier et Jolif, *Éthique à Nicomaque, traduction et commentaire, Vol. 2, Tome 1*, Louvain : Publications universitaires de Louvain, 1958, p. 82.

la mémoire du lecteur. Elles me semblent être au nombre de trois : le *résumé*, la *ponctuation* et la *formule frappante*.⁹²

Résumé ou rappel

La citation a souvent pour fonction de résumer l'ensemble d'un développement. L'effet d'une telle synthèse est double : d'une part, les idées condensées paraissent plus claires, ne laissant pas le lecteur sur une impression de confusion ou de dispersion ; d'autre part et en raison de leur clarté même, elles se retiennent plus facilement.

La manière dont Aristote use du proverbe et de l'apophtegme confirme que leur valeur fondamentale est celle de symbole. Ils interviennent toujours à la chute d'une phrase, à la conclusion d'un raisonnement, à la clausule, [...]. La citation est redondante : elle répète, elle reprend l'argument, après que sa *ratio* a été énoncée. Elle n'est ni *gnômé*, ni témoignage, ni métaphore, mais les trois en concurrence. Sa valeur de *gnômé* est cependant explicite et prévalante : les deux autres y trouvent leur légitimité.⁹³

On trouve un exemple de cette fonction répétitive et insistante de la citation lorsque Aristote note qu'Homère qualifie Agamemnon de « pasteur des peuples » (*EN*, 1161a14). Cette formule exprime et illustre de façon concise l'idée que le Stagirite vient d'exposer, soit celle selon laquelle « *l'affection d'un roi pour ses sujets réside dans une supériorité de bienfaisance, car un roi fait du bien à ses sujets si,*

⁹² Je n'ai pas inclus dans cette rubrique les fonctions d'illustration et d'invocation du connu, qui contribuent pourtant à la compréhension et à la mise en relief de certains passages, parce que leur effet « imprégnant » n'est qu'un corollaire de leur rôle principal.

⁹³ A. Compagnon, *Op. Cit.*, p. 131.

étant lui-même bon, il prend soin d'eux en vue d'assurer leur prospérité, comme un berger le fait pour son troupeau. » (EN, 1161a10-13)

Mais l'exemple le plus frappant de résumé par la citation est sans doute le suivant : « *Des gens de bien viennent les bonnes leçons* (EN, 1172a13) ». Ces mots de Théognis sont les tout derniers du traité sur l'amitié (Livres VIII-IX) et en constituent une excellente synthèse. Il vient en effet d'être établi que l'amitié véritable est basée sur l'*aretê*, et qu'elle consiste en une relation d'encouragement mutuel vers une plus grande vertu. Mais la citation de Théognis semble également reprendre les principales idées de toute l'*Éthique à Nicomaque* : la vertu est une disposition qui *doit* s'actualiser ; or cette actualisation requiert un minimum de conditions extérieures, parmi lesquelles la présence d'amis bons, dont l'importance est double. Celle-ci permet d'abord le développement de la vertu comme disposition, et fournit ensuite de nombreuses occasions d'actions vertueuses — c'est-à-dire d'actualisation d'une disposition bonne. Le résumé qu'Aristote trouve chez le poète ramène au premier plan les lignes directrices de l'*Éthique à Nicomaque* et dispose à la lecture du Livre suivant (X), lequel reprend la discussion sur le plaisir abandonnée à la fin du Livre VIII pour l'élargir au bonheur et à la politique, fin de toute éthique.

J'ajoute que le résumé que constitue l'extrait de Théognis est d'autant plus marquant qu'il établit un lien avec ce qui est déjà familier (invocation du connu), contrairement

aux brèves synthèses (dont l'authenticité est d'ailleurs questionnée) sur lesquelles nombre de chapitres se terminent.

Ponctuation

Que ce soit par un retour synthétique sur ce qui a été étudié ou par une formulation qui *troue* littéralement le texte par sa force, la citation a encore pour effet sinon pour fonction de ponctuer, de marquer très nettement les tournants de l'argumentation. Toute une tradition éditoriale en témoigne⁹⁴, qui a sectionné chaque livre de l'*Éthique à Nicomaque* en de nombreux chapitres, lesquels ont souvent pour fin — et quelque fois aussi pour commencement — une citation. Ce fait me semble particulièrement révélateur de l'effet qu'elles produisent : celui d'une ponctuation forte, lettre majuscule ou point final d'un développement.

On peut lire en 1154b28 : « *Le changement en toute chose est bien doux* ». Le passage de l'*Oreste* d'Euripide dont est extraite cette citation peint le plaisir accompagné de peine qui caractérise l'homme malade. Pour Aristote, cependant, il a une signification beaucoup plus large et révèle le caractère vicié, « maladif » de la nature humaine par

⁹⁴ En comparant les quatre traductions de l'*Éthique à Nicomaque* que nous ont données J. Tricot, J. Burnet, W. D. Ross et J. Voilquin, on s'aperçoit qu'elles présentent quelques notables différences dans la division des chapitres, mais respectent très généralement les divisions suggérées ou soulignées par des citations. Voilquin est celui qui prend le plus de libertés sur ce plan ; mais s'il ignore huit des citations où Tricot, par exemple, voit des ponctuations suffisamment fortes pour marquer le début ou la fin d'un chapitre (1098a18, 1106b35, 1121a7, 1136b10, 1142a3-5, 1151b18-20, 1155a34 et 35), cinq citations lui paraissent plus déterminantes qu'elles ne l'avaient fait pour Tricot (1116a23 et 25, 1153b27, 1157b13 et 1171b18).

rapport à la nature divine : cette dernière est en constante (et par conséquent *unique*) activité tandis que la première se fatigue et doit se reposer, c'est-à-dire mettre un terme à son activité (nécessairement *multiple*). Or, puisque la cessation d'une activité implique une peine (1154b20-30) et que l'homme ne trouve de plaisir que dans une activité temporaire, tout plaisir humain est nécessairement accompagné de peine. En ce sens, le changement est agréable, mais pas en lui-même (en tant que substitution d'une activité à une autre) et de manière illusoire. La réponse (non citée) qu'Électre fait à son frère (cité en 1154b28) l'indique d'ailleurs très clairement : « *Assurément. Il [le changement] procure un semblant de santé qui a bien son prix, à défaut de réalité.* »⁹⁵

Cette citation d'*Oreste* clôt non seulement le paragraphe sur le plaisir corporel, mais tout le traité sur l'*hêdonê* que constitue la fin du Livre VII. Elle a donc le dernier mot sur le plaisir, c'est-à-dire aussi sur l'activité : cette dernière est, chez l'homme, *changeante*. Si cette conclusion ne reprend pas toute l'analyse du plaisir, elle met en évidence ce qui en fait l'essentiel : le plaisir humain dépendant d'une activité par essence instable, il hérite de cette fugacité et ne peut par conséquent être identifié au bonheur.

La citation-punctuation peut ainsi donner du relief à une idée, la souligner. On en trouve un autre exemple au dixième chapitre du Livre VII, qui se termine une allusion aux rapides changements d'attitude de Néoptolème dans le *Philoctète* de Sophocle

⁹⁵ Euripide, *Oreste*, 235-36, (trad. M. Delcourt-Curvers).

(*EN*, 1151b18). Cette pièce présente la ruse conçue par Ulysse pour voler les armes d'Héraclès à un Philoctète vieux et mal en point : Néoptolème, fils d'Achille, doit trouver le vieillard, l'amadouer et lui prendre ses armes, pour ensuite les apporter à Ulysse. Toutefois, cette ruse compte sans le grave penchant à la vertu qui caractérise Néoptolème : tout au long de la pièce, le jeune homme balancera entre le désir d'exécuter les ordres d'Ulysse et la pitié pour le vieil homme — laquelle l'emportera finalement. Cédant au plaisir de bien agir, Néoptolème se montre vertueux par son inconstance même. Au terme d'un chapitre où le Stagirite insiste lourdement sur la fermeté de caractère, cette allusion ramène donc au premier plan le cœur de la théorie aristotélicienne : c'est *la vertu*, et non la constance, qui doit être recherchée d'abord et avant tout.

Formule frappante

De manière générale, une thèse sera d'autant mieux retenue qu'on aura pris soin de la formuler de manière frappante. Tous les moyens sont bons pour y parvenir : un rythme particulier, une métaphore brillante, un apparent paradoxe, etc.

Le rythme caractérise en propre la poésie grecque ; toute citation poétique tranche donc d'emblée sur la prose d'Aristote, dont le rythme est par définition irrégulier. La citation poétique se détache donc du reste du texte en en brisant le rythme brisé : elle marque un arrêt, une saillie dans le discours, et se retient d'autant mieux.

Mais il s'agit là d'une *forme* plus que d'une *formule* frappante; elle caractérise toutes les citations poétiques. La formule frappante, étrange ou choquante, est le propre de certaines citations seulement, et présente le double avantage d'étonner tout en suscitant la réflexion. J'ai déjà eu l'occasion d'en donner plusieurs exemples, notamment dans l'analyse des *endoxa* opposés aux thèses d'Aristote ou contraires à l'entendement courant. On se rappellera notamment les quelques vers d'Euripide qu'Aristote cite en 1136a13-14 et qu'il qualifie lui-même d'*atopôs* :

J'ai tué ma mère, tel est mon bref propos.

— Est-ce de votre consentement et du sien, ou bien n'y avez-vous consenti l'un ni l'autre?

On pourrait encore évoquer ces tournures en apparence paradoxales ou étonnantes : « *Le commandement révélera l'homme.* » (EN, 1129b29) ; « *L'art affectionne la fortune, et la fortune l'art* » (EN, 1140a19) ; « *Le changement en toute chose est bien doux* » (EN, 1154b28). Pour donner à de telles formules un sens clair, Aristote doit développer ses propres thèses; la formule frappante est donc à rapprocher de la fonction *interlocuteur* puisqu'elle donne lieu à une forme de dialectique où l'argumentaire du Stagirite trouve son ossature, sa structure.

Mais Aristote en fait également un autre usage, qui tient cette fois de l'illustration. En 1109a32-b10, par exemple, on peut lire : « *Hors de cette vapeur et de cette houle, écarte ton vaisseau* ». Pour qui connaît l'*Odyssée*, ces paroles sont une mise en garde contre Charybde, monstre plus mortel encore que son frère et vis-à-vis, Scylla. Cette

citation intervient après qu'Aristote eut défini la vertu comme médiété entre deux vices et insisté sur la difficulté d'atteindre à ce juste milieu ; le philosophe suggère ensuite que l'un des extrêmes est plus que l'autre contraire à la vertu, et que c'est lui qu'il faut chercher à éviter — ce qu'il illustre par la citation d'Homère. Le parallèle établi entre les périls a de quoi *frapper*, pour ne pas dire *terrifier*. Non moins effrayante est la perspective d'un monde où les hommes ne seraient pas liés par cette amitié politique qu'Aristote appelle *homonoia*, du moins lorsque cette perspective est illustrée par l'exemple du couple fratricide d'Étéocle et Polynice (*EN*, 1167a33). Et que dire de la toute dernière citation de l'*Éthique à Nicomaque* (1180a28)? Après avoir noté que vivre dans la vertu est pour bien des hommes plus difficile qu'agréable, et partant de là qu'il convient de légiférer sur l'éducation des enfants et sur le mode de vie de chacun, Aristote déclare : « *dans la plupart des cités, on a complètement négligé les problèmes de ce genre, et chacun vit comme il l'entend, dictant, à la manière des Cyclopes, la loi aux enfants et à l'épouse.* » Quand on sait la violence et la cruauté du cyclope qu'Ulysse et son équipage rencontrent dans l'*Odyssée*, la comparaison est marquante.

V. CONCLUSION

À la lumière des analyses qui précèdent, la réduction des citations poétiques de l'*Éthique à Nicomaque* à leur stricte fonction d'appel à l'autorité devrait paraître pour le moins insatisfaisante. Il semble en effet qu'au contraire de ce que concluent les quelques études consacrées à la question⁹⁶, la citation de poète joue un rôle non seulement rhétorique mais aussi philosophique : elle constitue un élément *actif* de l'argumentation du Stagirite.

Les citations que j'ai classées sous la rubrique « mnémotechnique » sont sans doute celles qui contribuent le moins à la progression de l'argumentation d'Aristote en tant que telle ; elles participent toutefois grandement à la progression des arguments dans l'esprit du lecteur en insistant sur une idée, en relevant ses principaux points ou en lui donnant une tournure marquante.

Les citations ayant pour fonction l'« invocation du connu » et l'« appel à l'autorité » contribuent également à persuader le lecteur du bien fondé des analyses aristotéliennes en les associant à des œuvres réputées sages et à des histoires connues ; ces citations ont en ce sens un rôle principalement rhétorique. Il faut cependant remarquer que les citations contenues dans les revues d'*endoxa* ont très

⁹⁶ Cf. W. S. Hinman, S. Morawski, G. E. Howes, J. Labarbe.

souvent aussi fonction d' « illustration » et statut d' « interlocutrices ». Dans le premier cas, elles entrent dans cette catégorie de preuves par le discours qu'est l'*exemple* ; dans le second, elles poussent Aristote à s'avancer, à développer suffisamment ses idées pour renverser l'adhésion populaire à un *endoxon* — que ce soit pour le rejeter ou pour lui donner des assises « rationnelles ». Les citations interlocutrices amènent également Aristote à examiner une question sous un nouvel angle, à préciser une affirmation ambiguë ou à rectifier certaines analyses ; elles relancent le philosophe et lui permettent de pousser sa réflexion plus loin : le penseur fait un pas, le poète un second, et ils cheminent ainsi en amis — « *Quand deux vont de compagnie, [ils sont] alors plus capable[s] à la fois de penser et d'agir.* » (*EN*, 1155a15-16) Les citations avec lesquelles Aristote engage un dialogue sont d'ailleurs celles qui font l'objets des plus amples développements, avec qui il parcourt le plus de chemin.⁹⁷

L'usage interlocutif de la citation place donc le poète dans la position d'autorité morale, au sens restreint que prend cette expression chez Aristote, soit celui de « personne dont les opinions méritent un *examen* ». J'ai déjà relevé que les compétences requises pour écrire de la poésie — c'est-à-dire, au premier chef, la capacité non seulement de

⁹⁷ Que l'on pense entre autres à la citation de Solon (*en biô teleiô*), à laquelle Aristote consacre pratiquement tout un chapitre (I, 11) et qu'il invoque à trois reprises (1100a11, 1100a32-33, 1179a11) ; ou encore à certaines citations de Simonide (1100b22, 1172b32) et d'Euripide (1136a13-14, 1142a3-5, 1155b3, 1169b8). Il est également certaines œuvres (*Iliade*) et certains thèmes (trois versions différentes du mythe entourant Philoctète sont par exemple invoquées dans l'*EN*) qui semblent particulièrement justes ou révélatrices aux yeux du Stagirite. Remarquons enfin que les poètes les plus cités par Aristote dans l'*EN* sont également ceux dont il fait tout particulièrement l'éloge dans la *Poétique* (pour Euripide, voir 1453a24 et 29, 53b28-29, 55b9, 56a17 et 58b20 ; pour Homère, voir 1448b32-40, 51a23-30, 59a31, 59b12-16, 60a5-10 et 18-25).

percevoir le général dans le particulier, mais plus encore de faire apparaître ce général dans la situation particulière choisie pour « thème » — que ses compétences, donc, s'apparentent à celles permettant la bonne délibération chez l'homme vertueux. Un travail de décèlement et de mise en relief de l'universel dans le singulier doit dans les deux cas être effectué. Toutefois, considérant d'une part la fréquence du recours aux poètes dans l'*Éthique à Nicomaque*, et d'autre part l'impératif d'application de toute connaissance morale pour qu'elle devienne vertu⁹⁸, il semble qu'aux yeux du Stagirite, le travail du poète soit plus complet que celui du penseur éthique, ou à tout le moins qu'il le complète — ce qui revient à dire qu'il possède certaines caractéristiques dont le texte philosophique est dépourvu⁹⁹. Le poète est donc un interlocuteur privilégié, voire incontournable.

⁹⁸ Et le savoir éthique ne présente pas d'autre intérêt que de rendre vertueux (*EN*, 1103b26-31).

⁹⁹ Je rappelle qu'en éthique, on ne passe dans l'ordre de la connaissance (et de la vertu à proprement parler) qu'au moment où la disposition trouve à s'actualiser dans l'expérience, et qu'inversement aucune disposition ne se développe ni ne s'actualise jamais sans le concours préalable de sa mise en application. La théorie est moralement insuffisante et son discours ne convient pas à l'objet qu'est l'action humaine ; or le Stagirite affirme en de nombreux passages (notamment *Poétique* 1448b31, 58b15, 59a9-12, 59b32 et 60a4) la nécessité de l'harmonie ou convenance entre le style d'un discours (qu'il s'agisse du rythme ou des figures de style) et l'objet qu'il veut traduire. Ainsi Aristote peut-il trouver illustration de ses propos non seulement dans le schéma général d'action (*muthos*) dont un poème fait la *mimêsis*, mais encore dans le style *étudié* (rythme, métaphore, etc) ou empreint de connaissances qu'emploie l'artiste pour la représenter. D'où l'allusion intervenant au tout début du dernier chapitre de l'*Éthique à Nicomaque* (1179b5), comme pour rappeler l'un des fondements du traité : « si les raisonnements étaient en eux-mêmes suffisants pour rendre les gens honnêtes, ils recevraient de nombreux et importants honoraires, pour employer l'expression de Théognis [...]. »

Le caractère constructif et même nécessaire de la citation poétique se manifeste encore dans sa fonction d'illustration. Comme l'avait bien vu Hinman, cette dernière est sans doute la plus importante de toutes ; mais contrairement à ce que l'analyste suggère, cette importance n'a pas les mêmes fondements dans l'*Éthique à Nicomaque* et dans les deux autres traités aristotéliens que sont la *Poétique* et la *Rhétorique*. Dans ces derniers, comme nous l'avons vu, la citation a fonction d'exemple direct des analyses du Stagirite : son discours porte sur une certaine *forme* de discours et est illustré par des extraits de discours ayant cette forme particulière. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, en revanche, l'objet du discours aristotélien (l'action humaine) est différent, mais se trouve lui aussi illustré par des extraits de discours ayant cette même forme particulière. Selon le Stagirite, pourtant, seule l'action entreprise fait foi de la compétence éthique, laquelle ne s'exprime donc pas pleinement dans le discours (de type théorique à tout le moins).

On a donc raison de dire que c'est par l'accomplissement des actions modérées qu'on devient modéré, tandis qu'à ne pas les accomplir nul ne saurait jamais être en passe de devenir bon. Mais la plupart des hommes, au lieu d'accomplir des actions vertueuses, se retranchent dans le domaine de la discussion, et pensent qu'ils agissent ainsi en philosophes et que cela suffira à les rendre vertueux : ils ressemblent en cela aux malades qui écoutent leur médecin attentivement, mais n'exécutent aucune de ses prescriptions. Et de même que ces malades n'assureront pas la santé de leur corps en se soignant de cette façon, les autres non plus n'obtiendront pas celle de l'âme en professant une philosophie de ce genre. (*EN*, 1105b9-18)¹⁰⁰

¹⁰⁰ Voir également 1103b26-31 et 1179a25-b18. Je souligne que l'emplacement de ces trois passages indique assez clairement l'importance que l'idée d'application revêt aux yeux

Selon ce passage, c'est dans l'application que réside un savoir appelé à juste titre « pratique », celui-ci ne pouvant en être séparé que sous peine d'incomplétude. Évidemment, puisque Aristote écrit précisément un *traité*, c'est-à-dire un *discours*, il n'a pas d'autre choix que de tomber lui aussi sous le coup de sa propre condamnation en se contentant d'une illustration *discursive* de son discours. Toutefois, en optant de préférence pour la poésie (c'est-à-dire la forme de *logos* qui, dans le domaine de l'action humaine, non seulement traduit une certaine forme de généralité mais le fait en outre de manière concrète, imagée, *appliquée*), le Stagirite donne à ses thèses la plus forte coloration *pratique* permise par le discours. Et comme le montre le passage que je viens de citer (*EN*, 1105b9-18), cette mise en pratique est de toute première importance.

Il ne s'agit donc pas simplement pour Aristote de trouver un personnage ou un auteur connu qui tienne des propos (théoriques) s'apparentant aux siens¹⁰¹ ; l'objectif est plus fondamentalement de donner à ses thèses leur expression la plus pleine, c'est-à-dire la plus *pratique* possible — le discours théorique n'étant pas le mieux adapté à la matière qu'est l'action humaine¹⁰².

d'Aristote, puisqu'ils ceinturent littéralement son traité : les deux premiers interviennent en effet au début de l'*Éthique à Nicomaque*, tandis que le troisième intervient à la toute fin.

¹⁰¹ Thèse de Hinman (*Op. Cit.*, p. 159), de Morawski (*Op. Cit.*, pp. 694-95), de Compagnon (*Op. Cit.*, p. 129) et d'Aubenque (*Op. Cit.*, pp. 164-69).

¹⁰² Voir notamment *EN* 1094b12-27.

Aussi est-il étonnant de lire chez Sophie Klimis, dans un ouvrage qui porte justement sur la conception aristotélicienne de la poésie, que « *la Physique, la Métaphysique, l'Éthique à Nicomaque et la Politique sont des exposés théoriques visant à établir les principes de leur objet, sans recourir à aucune explication ou même illustration de leurs thèses par le mythe.* »¹⁰³ Parmi les quatre ouvrages nommés, les deux premiers se prêtent à une connaissance par les principes, les autres non¹⁰⁴ ; les deux premiers se gardent d'un recours au mythe — bien que la *Métaphysique* lui reconnaisse une certaine valeur (982b16-20) —, les deux derniers ne s'en privent pas¹⁰⁵. C'est peut-être pour ces raisons que, dès la page suivante, Klimis nuance ses propos :

[...] Aristote n'éradique pas purement et simplement les mythes, mais leur accorde une certaine teneur de vérité qu'il s'agit de reformuler correctement. Plus précisément, Aristote fait une distinction tranchée entre la signification profonde du mythe qu'il semble considérer dans bien des cas comme entièrement rationnelle, et la non scientificité de la forme narrative sous laquelle cette signification est véhiculée.¹⁰⁶

Il y aurait beaucoup à dire sur la « non scientificité » du discours poétique ; je me contenterai de rappeler que pour Aristote le *logos* scientifique n'est pas le seul qui puisse « véhiculer » un enseignement, et que les « décorations » de la poésie ne sont agréables que dans la mesure où elles sont proportionnées à l'objet représenté. C'est

¹⁰³ S. Klimis, *Op. Cit.*, p. 10.

¹⁰⁴ Voir *supra*, point 3. 1. 2.

¹⁰⁵ Aristote fait référence à 16 poètes dans l'*Éthique à Nicomaque*, 15 dans la *Politique*, à quoi il faut ajouter les références directes (sans l'intermédiaire d'un texte poétique) aux dieux et héros de la mythologie grecque.

¹⁰⁶ S. Klimis, *Op. Cit.*, p. 51.

d'ailleurs dans cette proportionnalité que réside une bonne part de l'enseignement poétique puisqu'elle n'apparaît qu'au profit d'une mise en rapport d'au moins deux situations : celle représentée ou « fictive » et celle « réelle » antérieurement vécue (expérimentée).

Cela dit, la remarque de Klimis n'est pas dénuée de fondements puisque, *discutant* de chaque citation, Aristote les reformule et leur donne ainsi une forme non poétique. Il affirme d'ailleurs dans un passage de la *Métaphysique* sur lequel se base à coup sûr l'assertion de Klimis :

Une tradition, venue de l'antiquité la plus reculée et transmise sous forme de mythe aux âges suivants, nous apprend que les astres sont des dieux et que le divin embrasse la nature entière. Tout le reste de cette tradition a été ajouté plus tard, dans une forme mythique, en vue de persuader la multitude et pour servir les lois et les intérêts communs. [...] Si l'on sépare du récit son fondement initial, et qu'on le considère seul, savoir la croyance que toutes les substances premières sont des dieux, alors on s'apercevra que c'est là une tradition vraiment divine. Tandis que, selon toute vraisemblance, les divers arts et la Philosophie ont été développés aussi loin que possible à plusieurs reprises et chaque fois perdus, ces opinions sont pour ainsi dire des reliques de la sagesse antique conservée jusqu'à notre temps. Telles sont les réserves sous lesquelles nous acceptons la tradition de nos pères et de nos plus anciens prédécesseurs. (1074b1-14)

La condamnation de la forme mythologique, sinon poétique, ne peut être plus explicite. Pourtant, il faut rappeler qu'elle s'inscrit dans le cadre de la *Métaphysique*, science suprême tant par son *exactitude* que par le fait qu'elle s'attache aux *principes* premiers de toute chose. Or rien n'est plus étranger à l'éthique que la connaissance des principes et l'exactitude du discours. Et en supposant que ce passage de la *Métaphysique*

s'applique également à la réflexion morale, comment expliquer les références récurrentes à la mythologie dans l'*Éthique à Nicomaque*, et qui plus est sous la *forme* que lui ont donnée les poètes? Car s'il rejette vraiment la forme mais non le fond, *pourquoi cite-t-il*, précisément? Pourquoi reproduit-il cette forme qu'il juge « invalide » plutôt que de passer directement à sa transformation en un discours valable — ce qu'il fait parfois, mentionnant simplement l'auteur dont il exprime l'idée. N'est-ce pas parce qu'il estime que seule la *forme* poétique parvient à faire apparaître le *fond* universel des mythes — mythes qu'il ne peut pas balayer du revers de la main, compte tenu de son principe pro-*endoxa*. Et comment se fait-il que le seul lieu où le savoir même *métaphysique* soit conservé par delà les âges obscurs soit précisément le mythe, lequel est à son tour préservé par la forme poétique?

Puisque l'examen auquel la reformulation d'Aristote donne lieu *confirme* souvent la citation, on peut tout au plus conclure que la forme poétique est moins évidente, plus *questionnante* que le discours « platement » analytique. Si la poésie est une question, elle appelle une réponse — ce que suggère d'ailleurs Aristote lorsque, dans la *Rhétorique*, il affirme que les maximes paradoxales appellent un épilogue, ou dans cet autre passage : « *La plupart des bons mots se font par une métaphore et se tirent d'une illusion où l'on a d'abord jeté l'auditeur : il devient plus manifeste pour lui qu'il a compris quand il passe à l'état d'esprit opposé à celui où il était ; l'esprit alors semble dire : « oui, c'est la vérité, mais je m'étais trompé. »* (1412a6) La réception de l'auditeur pourrait donc être moins passive face au discours poétique que face au

discours philosophique — si du moins il accepte de jouer, de se prêter au glissement des ressemblances. C'est ce qui fait dire à Ricoeur, dans un passage que j'ai déjà cité : « *Apercevoir, contempler, voir le semblable, tel est, chez le poète bien sûr, mais chez le philosophe aussi, le coup de génie de la métaphore qui joindra la poétique à l'ontologie.* »¹⁰⁷

Dans le cadre de ce travail, je n'ai abordé que de manière éloignée et imprécise les mécanismes par lesquels la poésie touche à l'universel. Sans doute est-ce là le seul type de discours *théorique* qui convienne à l'objet; il me semble néanmoins possible de pénétrer un peu plus loin dans le domaine de l'incertitude et de l'approximation. C'est ce qu'a fait P. Ricoeur en approfondissant le caractère instructif de la *métaphore* (qui met en relation deux objets apparemment sans lien, révélant entre eux une certaine généralité); de même, S. Klimis a dévoilé (à contrecœur) les enseignements potentiels du *muthos* (faisant apparaître la causalité ou la logique interne d'une action dont la fin est connue d'avance). Il n'existe cependant, à ma connaissance du moins, aucune étude consacrée à la question du *rythme* — élément central de la poésie grecque dont la *Politique* (Livre VIII) analyse les qualités pédagogiques *dans un cadre musical*; mais qui pourrait également être porteur de connaissances *dans un cadre poétique*. Il serait intéressant d'observer si Aristote tient compte du rythme de ses citations — réservant certains rythmes à l'illustration de certaines réalités.

¹⁰⁷ P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Op. Cit., p. 40.

Une dernière question se pose enfin, à laquelle je n'ai pas trouvé de réponse : pourquoi certains Livres de l'*Éthique à Nicomaque* contiennent-ils beaucoup de citations, d'autres assez, et d'autres peu¹⁰⁸ ? Les deux Livres (VIII et IX) sur l'amitié, par exemple, regorgent de citations, tandis que celui sur la justice (V) en compte très peu ; est-ce parce que les analyses sur la justice demeurent trop générales et abstraites pour trouver une application ou une illustration concrète ? Le Stagirite les juge-t-il au contraire si évidentes qu'elles n'aient pas même besoin d'être appuyées ou illustrées ? La principale fonction de la citation étant l'illustration, on pourrait s'attendre à ce que la fin du Livre III et le Livre IV abondent en citations, puisqu'ils tracent les *portraits* de divers vices et vertus ; or ce n'est que partiellement le cas : on ne retrouve pas moins de 15 citations au Livre III, mais seulement trois au Livre IV. À quoi cette disparité est-elle due ? Et comment expliquer que la moitié des citations du Livre III soient consacrées à l'illustration du courage ? Est-ce simplement parce que les poèmes épiques en fournissaient de nombreux exemples ? Il me semble que toutes ces questions pourraient apporter un nouvel éclairage sur le problème de la fonction des citations poétiques dans l'*Éthique à Nicomaque*.

¹⁰⁸ Voir Annexe III.

ANNEXE I

LISTE DES CITATIONS ET DE LEURS SOURCES

LIVRE I

§ 2 (1095b10-13)

CITATION : *Celui-là est absolument parfait qui de lui-même réfléchit
[Et conçoit toujours jusqu'au bout ce qui sera le mieux pour l'avenir]
Est sensé encore celui qui se rend aux bons conseils
Mais celui qui ne sait ni penser par lui-même, ni, en écoutant les leçons des autres
Les accueillir en son cœur celui-là en revanche est un homme bon à rien.*

SOURCE : Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 293-95-96-97.

§ 6 (1098a18)

CITATION : *Une hirondelle ne fait pas le printemps*

SOURCE : Incertaine, proverbe.

§ 7 (1098b7)

CITATION : *Le commencement est plus que la moitié du tout*

SOURCE : Incertaine, proverbe.

§ 9 (1099a26-27)

CITATION : *Ce qu'il y a de plus beau, c'est ce qu'il y a de plus juste, et ce qu'il y a de meilleur, c'est de se bien porter;
Mais ce qu'il y a par nature de plus agréable, c'est d'obtenir l'objet de son amour.*

SOURCE : Inscription de Délos (également : Théognis, 255 ; Sophocle, *Creusa*, fgmt 326 NAUCK).

§ 11 (1100a7-8)

CITATION : Allusion à Priam, dont la vie prospère ne peut être qualifiée d'heureuse en raison de sa fin désastreuse

SOURCE : Incertaine, (probablement Homère).

(1100a11 et a 32-33)

CITATION : [Nul ne peut être déclaré heureux sans] *voir la fin*

SOURCE : Solon, (selon Hérodote, I, 30-33)

(1100b6)

CITATION : [Un caméléon ou] *une maison menaçant de ruine*

SOURCE : Incertaine.

(1100b22)

CITATION : [homme de bien et] *d'une carrure sans reproche*

SOURCE : Simonide, fgmt 542 CAMPBELL

(1101a5-10)

CITATION : Allusion à Priam, que l'on devrait pouvoir qualifier d'heureux en dépit des malheurs qui ont marqué la fin de ses jours — car étant vertueux, il a toujours bien agi ; or c'est dans l'acte bon que réside le bonheur.

SOURCE : Incertaine, (probablement Homère).

§ 13 (1102b7)

CITATION : *Il n'y a aucune différence durant la moitié de leur vie entre les gens heureux et les misérables*

SOURCE : Incertaine, (probablement tiré d'un poète comique), proverbe.

LIVRE II

§ 5 (1106b35)

CITATION : *[Les gens sont] honnêtes d'une seule façon mais vicieux diversement*

SOURCE : Incertaine, (BERGK, *Pœt. lyr. gr.*, III, 691, no 11).

§ 9 (1109a32)

CITATION : *Hors de cette vapeur et de cette houle écarte ton vaisseau*

SOURCE : Homère, *Odyssée*, XII, 219.

(1109a35)

CITATION : *Changer de navigation*

SOURCE : Incertaine, proverbe.

§ 9 (1109b10)

CITATION : Allusion à "ce que les Anciens du peuple ressentait pour Hélène".

SOURCE : Homère, *Iliade*, III, 156-160.

LIVRE III

§ 1 (1110a28)

CITATION : Allusion à Alcméon, dont le matricide est expliqué chez Euripide par des motifs futiles.

SOURCE : Euripide, *Alcméon* (pièce perdue), fgmt 69 NAUCK.

§ 2 (1111a10 (A)/11 (B)/12 (C))

CITATION-A : *Ils ne savaient pas qu'il s'agissait de choses secrètes*

SOURCE : Eschyle (passé en proverbe), fgmt 334 NAUCK.

CITATION-B : *Voulant seulement faire une démonstration, il a lâché le trait.*

SOURCE : Incertaine, (probablement poète comique).

CITATION-C : Allusion à *Méropé*, qui a pris "son fils pour un ennemi".

SOURCE : Euripide, *Cresphonte* (pièce perdue), fgmt 497 NAUCK

§ 5 (1113a8)

CITATION : Allusions aux constitutions antiques où "les rois annonçaient au peuple le parti qu'ils avaient adopté" (i.e. sans le consulter).

SOURCE : Homère, entre autres *Iliade*, II, 381 sq.

§ 7 (1113b15)

CITATION : *Nul n'est volontairement pervers, ni malgré soi bienheureux*

SOURCE : Incertaine, (peut-être Solon ou Épicharme, peut-être proverbe).

§ 11 ou Homère illustre le courage (1116a23 (A)/25-26 (B)/34-35 (C))

CITATION-A : *Polydamas sera le premier à me charger d'un blâme*

SOURCE : Homère, *Iliade*, XXII, 100.

CITATION-B : *Car Hector, un jour, dira en parlant aux Troyens :
Le fils de Tydée, par moi... [mis en fuite, a gagné ses vaisseaux.
Ainsi, un jour, il se vantera;
alors, que la vaste terre m'engloutisse.]*

SOURCE : Homère, *Iliade*, VIII ("Bataille écourtée"), 148-149.

CITATION-C : *Mais celui que j'apercevrai en train de se blottir à l'écart du combat
Sera bien assuré de ne jamais échapper aux chiens.*

SOURCE : Homère, *Iliade*, II, 391-393.

§ 11 (1116b26 (A)/27 (B)/28 (C)/29 (D))

CITATION-A : *Il a placé sa force dans son ardeur/cœur*

SOURCE : Homère, *Iliade*, XIV, 151; XVI, 529.

CITATION-B : *Il excitait leur âme/animosité et leur cœur/colère*

SOURCE : Homère, *Iliade*, V, 470; XV, 232 et 594.

CITATION-C : *Un âpre picotement irritait ses narines*

SOURCE : Homère, *Odyssée*, XXIV, 318.

CITATION-D : *Son sang bouillonnait*

SOURCE : Incertaine (vraisemblablement autre qu'Homère).

§ 13 (1118a23)

CITATION : *Un cerf ou une chèvre sauvage*

SOURCE : Homère, *Iliade*, III, 24, (réminiscence).

(1118b11)

CITATION : Allusion à Homère, "*le plaisir sexuel (...), quand on est jeune et vigoureux, est naturel.*"

SOURCE : Homère, *Iliade*, XXIV, 130.

LIVRE IV

§ 2 (1121a7)

CITATION : Allusion à Simonide — avec qui l'homme libéral serait en désaccord.

SOURCE : Simonide, 656.

§ 4 (1122a28)

CITATION : *Souvent j'ai donné au vagabond*

SOURCE : Homère, *Odyssée*, XVII, 420, (réminiscence).

§ 8 (1124b15-16)

CITATION : Allusion au fait que dans l'*Iliade*, "*Thétis ne rappelle pas à Zeus les services qu'elle lui a rendus*" (elle a pris sa défense quand les autres dieux voulaient l'enchaîner).

SOURCE : Homère, *Iliade*, I, 502-10 (394-412).

LIVRE V

§ 3 (1129b28 (A)/29 (B)/30a1 (C))

CITATION-A : *Ni l'étoile du soir, ni l'étoile du matin*

SOURCE : Euripide, *Mélanippe* (pièce perdue : fgmt 486, NAUCK).

CITATION-B : *Dans la justice est en somme toute vertu*

SOURCE : Théognis, 147 HUDSON-WILLIAMS, passé en proverbe.

CITATION-C : *Le commandement révélera l'homme*

SOURCE : Bias (cité par Sophocle, *Antigone*, 175).

§ 11 (1136a13-14)

CITATION : *J'ai tué ma mère, tel est mon bref propos.*

*—Est-ce de votre consentement et du sien ? Ou bien n'y avez-vous
consenti ni l'un ni l'autre?*

SOURCE : Euripide, *Alcméon* (pièce perdue), fgmt 68, NAUCK.

(1136b10)

CITATION : *Des armes d'or pour des armes de bronze, la valeur de cent bœufs
pour neuf bœufs*

SOURCE : Homère, *Iliade*, VI, 236.

LIVRE VI

§ 2 (1139b10-11)

CITATION : *Car il y a une seule chose dont Dieu même est privé,
c'est de faire que ce qui a été ne l'ait pas été*

SOURCE : Agathon, fgmt 5 NAUCK.

§ 4 (1140a19)

CITATION : *L'art affectionne la fortune, et la fortune l'art*

SOURCE : Agathon, fgmt 6 NAUCK.

§ 7 (1141a14-15)

CITATION : *Celui-là les dieux ne l'avaient fait ni vigneron, ni laboureur,
Ni sage en quelque façon*

SOURCE : Homère, *Margîtès*, fgmt 3b GOOLD.

§ 9 (1142a3-5)

CITATION : *Comment serais-je sage, moi à qui il était possible, sans histoire,
parmi la multitude de l'armée, de partager
ce qui a été compté également? [la fortune avec le plus sage]
[En effet, rien ne croît d'aussi vaniteux que l'homme]
Car les gens hors de pair et qui accomplissent beaucoup...
[sont les seuls que nous honorons et comptons pour des hommes dans notre cité].*

SOURCE : Euripide, *Philoctète*, fgmts 787, 782, 2 NAUCK.

LIVRE VII

§ 1 (1145a22)

CITATION : *Et il [Hector] ne semblait pas être enfant d'un mortel, mais d'un dieu*

SOURCE : Homère, *Iliade*, XXIV, 258.

§ 3 (1146a19)

CITATION : Allusion à Néoptolème, qui a vaincu sa répugnance au mensonge sous l'influence d'Ulysse, mais l'a recouvrée aussitôt qu'il l'a pu.

SOURCE : Sophocle, *Philoctète*, 895-916.

(1146a34)

CITATION : *Quand l'eau étouffe, que faut-il boire par-dessus ?*

SOURCE : Incertaine, proverbe.

§ 7 (1149b16 (A)/17 (B))

CITATION-A : *Cyprogéneia qui ourdit des embûches.*

SOURCE : Incertaine.

CITATION-B : *Un conseil perfide, qui s'emparait de l'esprit du sage, si sensé fut-il
[Elle [la bandelette] contenait la tendresse et le désir, et les entretiens
trompeurs qui ôtent l'esprit même aux plus sages.]*

SOURCE : Homère, *Iliade*, XIV, 214-17.

§ 8 (1150b9 (A)/b10 (B))

CITATION-A : Allusion à “Philoctète, dans Théodecte, quand il est mordu par la vipère”.

SOURCE : Théodecte, *Philoctète* (pièce perdue), fgmt 803 NAUCK.

CITATION-B : Allusion à “Cercyon ds l’Alope de Carcinus”.

SOURCE : Carcinus, *Alope* (pièce perdue), fgmt 797 NAUCK.

§ 9 (1151a9)

CITATION : *Les Milésiens ne sont pas dénués d’intelligence, mais agissent tout à fait comme des imbéciles*

SOURCE : Démodocos, fgmt 1 CAMPBELL.

§ 10 (1151b18-20)

CITATION : Allusion aux rapides changements d’attitude chez Néoptolème.

SOURCE : Sophocle, *Philoctète*, toute la pièce.

§ 11 (1152a23)

CITATION : *La cité le souhaitait, elle qui n’a aucun souci des lois*

SOURCE : Anaxandride (poète comique), fgmt 67 EDMONDS.

(1152a32-33)

CITATION : *Je dis que l'habitude n'est qu'un exercice de longue haleine, mon ami, et
Elle finit par devenir chez les hommes une nature [dès lors*

SOURCE : Evenus de Paros (sophiste et poète élégiaque), fgmt 9 WEST.

§ 14 (1153b27)

CITATION : *Nulle rumeur/réputation ne meurt tout entière, que tant de gens... [ont
répandue, car elle est elle-même une divinité]*

SOURCE : Hésiode, *Les travaux et les jours*, 763.

§ 15 (1154b28)

CITATION : *Le changement en toute chose est bien doux*

SOURCE : Euripide, *Oreste*, 234.

LIVRE VIII

§ 1 (1155a15)

CITATION : *Quand deux vont de compagnie*

SOURCE : Homère, *Iliade*, X, 224, passé en proverbe.

§ 2 (1155a34 (A et B)/55b1 (C)/3 (D))

CITATION-A : *Le semblable va au semblable*

SOURCE : Homère, *Odyssée*, XVII, 218, passé en proverbe.

CITATION-B : *Le choucas [va] au choucas*

SOURCE : Incertaine, (probablement Épicharme).

CITATION-C : [Ceux qui se ressemblent sont comme] *des potiers l'un envers l'autre*

SOURCE : Hésiode, *Les travaux et les jours*, 25.

CITATION-D : *La terre, quand elle est desséchée, est éprise de pluie,
et le ciel majestueux, saturé de pluie, aime à tomber sur la terre*

SOURCE : Euripide, œuvre inconnue, fgmt 898, 7-10, NAUCK.

§ 4 (1156b27)

CITATION : *[Avoir] consommé ensemble la mesure de sel*

SOURCE : Incertaine, proverbe.

§ 6 (1157b13)

CITATION : *Un long silence a mis fin à de nombreuses amitiés*

SOURCE : Incertaine, proverbe.

§ 11 (1159b31)

CITATION : *Ce que possèdent les amis est commun*

SOURCE : Incertaine (probablement pythagoricienne), proverbe.

§ 12 (1160b25)

CITATION : Allusion au fait qu'Homère "*désigne Zeus du nom de père*".

SOURCE : Homère, (épithète courant dans *l'Iliade*, suivant Hinman).

§ 13 (1161a14)

CITATION : Allusion au fait qu'Homère "*appelle Agamemnon pasteur des peuples*".

SOURCE : Homère, (épithète courant dans *l'Iliade*, suivant Hinman).

§ 14 (1161b34 (A)/ 35 (B))

CITATION-A : *Les jeunes se plaisent avec ceux de leur âge*

SOURCE : Incertaine, proverbe.

CITATION-B : *Des habitudes communes engendrent la camaraderie*

SOURCE : Incertaine, proverbe

LIVRE IX

§ 1 (1164a27)

CITATION : *Que le salaire avec un ami [lui soit assuré/soit convenu]*

SOURCE : Hésiode, *Les travaux et les jours*, 370.

§ 6 (1167a33)

CITATION : Allusion aux *Les Phéniciennes*, où Étéocle et Polynice souhaitent chacun pour lui-même la chose débattue, instaurant ainsi un règne des factions.

SOURCE : Euripide, *Les Phéniciennes*, 588sq.

§ 7 (1167b25-26)

CITATION : *Ils voient les choses par leur mauvais côté*

SOURCE : Épicharme, fgmt 146 KAIBEL, vers 565-450

§ 8 (1168b7-11 (A)/(B)/(C)/(D))

CITATIONS : A) *une seule âme*
 B) *ce que possèdent des amis est commun*
 C) *amitié est égalité*
 D) *le genou est plus près que la jambe*

SOURCES : A- Euripide, *Oreste*, 1046 (sans doute une expression courante);
 B et C- Incertaines (peut-être pythagoriciennes);
 D- Incertaine.

§ 9 (1169b8)

CITATION : *Quand la fortune est favorable, à quoi bon les amis?*

SOURCE : Euripide, *Oreste*, 667.

(1170a11-12)

CITATION : Allusion à remarque de Théognis selon laquelle la fréquentation de gens honnêtes constitue un entraînement à la vertu. (*vie en commun*)

SOURCE : Théognis, 35.

§ 10 (1170b23)

CITATION : *Ni un homme de beaucoup d'hôtes, ni un homme sans hôte*

SOURCE : Hésiode, *Les travaux et les jours*, 715.

§ 11 (1171b18)

CITATION : *C'est assez de ma propre infortune*

SOURCE : Incertaine, fgmt 76 NAUCK, passé en proverbe.

§ 12 (1172a13)

CITATION : *Des gens de bien les bonnes leçons [tu apprendras]*

SOURCE : Théognis, 35, passé en proverbe.

LIVRE X

§ 6 (1176b33)

CITATION : Allusion à Anacharsis, qui estime qu'il faut s'amuser en vue d'exercer une activité sérieuse

SOURCE : Anacharsis

§ 7 (1177b32)

CITATION : Allusion à "*ceux qui conseillent à l'homme, parce qu'il est homme, de borner sa pensée aux choses humaines, et, mortel, aux choses mortelles*".

SOURCE : Incertaine, (probablement Simonide ou Épicharme).

§ 9 (1179a11)

CITATION : Allusion au bonheur tel que le concevait Solon.

SOURCE : Solon, (Hérodote, I, 30-32).

§ 10 (1179b5)

CITATION : *Ils [les raisonnements] recevraient de nombreux et importants honoraires [s'ils suffisaient à rendre les gens honnêtes]*

SOURCE : Théognis, 432-34.

(1180a28)

CITATION : *Dictant la loi à ses enfants et à son épouse*

SOURCE : Homère, *Odyssée*, IX, 114sq.

ANNEXE II

LISTE DES FONCTIONS ET CITATIONS CORRESPONDANTES

Illustration (51 citations)

1098a18 / 1100a7-8 / 1100b6 / 1100b22 / 1101b5-10 / 1109a32 / 1109a35 / 1109b10 /
 1110a28 / 1111a10, 11 et 12 / 1113a8 / 1116a23, 25-26 et 34-35 / 1116b26, 27, 28, 29 /
 1118a23 / 1122a28 / 1124b15-16 / 1129b28 / 1136a13-14 / 1136b10 / 1139b10-11 /
 1142a3-5 / 1145a22 / 1146a19 / 1146a34 / 1149b16 et 17 / 1150b9 et 10 / 1151a9 /
 1151b18-20 / 1152a23 / 1154b28 / 1155a15 / 1155b1 et 3 / 1156b27 / 1160b25
 1161a14 / 1167a33 / 1168b7-11 / 1169b8 / 1170b2-3 / 1179b5 / 1180a28

Invocation du connu (83 citations)

1095b10-13 / 1098a18 / 1098b7 / 1099a26-27 / 1100a7-8 / 1100a11 et 32-33 /
 1100b6 / 1100b22 / 1101b5-10 / 1102b7 / 1106b35 / 1109a32 / 1109a35 / 1109b10 /
 1110a28 / 1111a10, 11 et 12 / 1113a8 / 1113b15 / 1116a23, 25-26 et 34-35 / 1116b26, 27,
 28, 29 / 1118a23 / 1118b11 / 1121a7 / 1122a28 / 1124b15-16 / 1129b28, 29 et 30a1 /
 1136a13-14 / 1136b10 / 1139b10-11 / 1140a19 / 1141a14-15 / 1142a3-5 / 1145a22 /
 1146a19 / 1146a34 / 1149b16 et 17 / 1150b9 et 10 / 1151a9 / 1151b18-20 /
 1152a23 / 1152a32-33 / 1153b27 / 1154b28 / 1155a15 / 1155a34, 55b1 et 3 / 1156b27 /
 1157b13 / 1159b31 / 1160b25 / 1161a14 / 1161b34 et 35 / 1164a27 / 1167a33 / 1167b25-26
 1168b7, 9, 10 et 11 / 1169b8 / 1170a11-12 / 1170b2-3 / 1171b18 / 1172a13 / 1176b33 /
 1177b32 / 1179a11 / 1179b5 / 1180a28

Appel à l'autorité* (34 citations)

1095b10-13 / 1098a18 / 1102b7 / 1106b35 / 1109a32 / 1116b26, 27, 28, 29 /
 1118b11 / 1124b15-16 / 1129b28, 29 et 30a1 / 1136b10 / 1139b10-11 / 1140a19 /
 1141a14-15 / 1146a19 / 1152a32-33 / 1154b28 / 1155a15 / 1156b27 / 1157b13 /
 1159b31 / 1160b25 / 1161a14 / 1161b34 et 35 / 1170a11-12 / 1172a13 / 1176b33
 1179a11 / 1179b5

* Seules les invocations du connu *qu'Aristote ne conteste pas* et dont il *ne modifie pas le sens* ont été rangées sous la rubrique « Appel à l'autorité ». Bien que la remise en question d'une citation n'en annule pas nécessairement toute la force d'autorité, il m'a semblé plus logique de classer celles dont c'était le cas sous la rubrique « Interlocuteur ». J'ai toutefois inclus les citations qui semblent se trouver par hasard (et non par profit) sur le chemin de la réflexion d'Aristote.

*Revue des endoxa*** (46 citations)

1095b10-13 / 1098a18 / 1099a26-27 / 1100a11 et a32-33 / 1102b7 / 1106b35 /
 1109a32 / 1116b26, 27, 28, 29 / 1118b11 / 1124b15-16 / 1129b28, 29 et 30a1 /
 1136a13-14 / 1136b10 / 1139b10-11 / 1140a19 / 1141a14-15 / 1142a3-5 / 1146a19 /
 1152a32-33 / 1154b28 / 1155a15 / 1155a34, 55b1 et 3 / 1156b27 / 1157b13 /
 1159b31 / 1160b25 / 1161a14 / 1161b34 et 35 / 1164a27 / 1167b25-26 / 1169b8 /
 1170a11-12 / 1170b2-3 / 1172a13 / 1176b33 / 1179a11 / 1179b5

Familiarisation (29 citations)

1100a7-8 / 1100a11 et 32-33 / 1101b5-10 / 1102b7 / 1109a32 / 1109a35 / 1110a28
 1111a10, 11 et 12 / 1116b26, 27, 28, 29 / 1118a23 / 1124b15-16 / 1136a13-14
 1136b10 / 1139b10-11 / 1145a22 / 1146a19 / 1146a34 / 1150b9 et 10 / 1151a9
 1152a32-33 / 1156b27 / 1168b7-11

Économie (26 citations)

1100a7-8 / 1101b5-10 / 1109a32 / 1109b10 / 1116a23, 25-26 et 34-35 / 1122a28 /
 1124b15-16 / 1129b28 / 1136a13-14 / 1136b10 / 1142a3-5 / 1146a19
 1149b16 et 17 / 1150b9 et 10 / 1154b28 / 1155a15 / 1160b25 / 1161a14 / 1164a27
 1167a33 / 1179a11 / 1180a28

Réflexe / réminiscence (9 citations)

1098a18 / 1100a7-8 / 1101b5-10 / 1118a23 / 1122a28 / 1129b28 / 1157b13 /
 1167b25-26 / 1170b2-3

Interlocuteur (31 citations)

1099a26-27 / 1100a11 et 32-33 / 1100b22 / 1113b15 / 1116a23, 25-26 et 34-35 /
 1121a7 / 1130a1 / 1136a13-14 / 1142a3-5 / 1145a22 / 1146a19 / 1146a34 / 1151a9 /
 1151b18-20 / 1153b27 / 1154b28 / 1155a34, 55b1 et 3 / 1159b31 / 1164a27 /
 1167b25-26 / 1169b8 / 1170b2-3 / 1171b18 / 1179a11 / 1179b5 / 1180a28

** J'ai inclus dans cette rubrique tous les appels à l'autorité, qui sont nécessairement des *endoxa* quoiqu'ils n'interviennent pas toujours dans le cadre d'une « revue » à proprement parler.

Mnémotechnique (39 citations)

1095b10-13 / 1098a18 / 1098b7 / 1100a7-8 / 1100a11 / 1101b5-10 / 1102b7 / 1106b35 /
 1109a32 / 1113a8 / 1113b15 / 1121a7 / 1129b29 et 30a1 / 1136a13-14 / 1136b10 /
 1139b10-11 / 1140a19 / 1141a14-15 / 1142a3-5 / 1146a19 / 1146a34 / 1151a9 /
 1151b18-20 / 1152a23 / 1152a32-33 / 1154b28 / 1155a15 / 1160b25 / 1161a14 /
 1167a33 / 1170a11-12 / 1171b18 / 1172a13 / 1176b33 / 1177b32 / 1179a11 / 1179b5 /
 1180a28

Résumé /rappel (16 citations)

1100a7-8 / 1106b35 / 1129b29 et 30a1 / 1136b10 / 1140a19 / 1151b18-20 /
 1152a23 / 1152a32-33 / 1160b25 / 1161a14 / 1170a11-12 / 1171b18 / 1172a13 /
 1176b33 / 1179a11

Ponctuation (30 citations)

1095b10-13 / 1098a18 / 1098b7 / 1100a7-8 / 1100a11 / 1101b5-10 / 1106b35 /
 1113a8 / 1121a7 / 1136a13-14 / 1136b10 / 1139b10-11 / 1140a19 / 1141a14-15 /
 1142a3-5 / 1146a19 / 1146a34 / 1151b18-20 / 1152a23 / 1152a32-33 / 1154b28 /
 1155a15 / 1155a34, 35, 55b1 et 3 / 1156b27 / 1170a11-12 / 1172a13 / 1177b32

Formule frappante (25 citations)

1098b7 / 1100a11 et 32-33 / 1102b7 / 1106b35 / 1109a32 / 1113b15 / 1129b28, 29
 et 30a1 / 1136a13-14 / 1136b10 / 1139b10-11 / 1140a19 / 1146a34 / 1151a9 /
 1152a23 / 1167a33 / 1176b33 / 1179b5 / 1180a28

ANNEXE III

STATISTIQUES

Totaux : 63 citations
20 allusions

Sous-totaux :

Par Livre* :

I :	10 (8/2)
II :	4 (3/1)
III :	15 (11/4)
IV :	3 (1/2)
V :	5
VI :	4
VII :	13 (9/4)
VIII :	12 (10/2)
IX :	12 (10/2)
X :	5 (2/3)

* Les chiffres romains indiquent les numéros des Livres ; le premier chiffre arabe indique le total des citations et allusions ; entre parenthèses se trouvent le ratio citations/allusions.

<u>Par poète**</u> :	Agathon :	2
	Anaxandride :	1
	Bias :	1
	Carcinos :	1
	Démodocos :	1
	Épicharme :	1 (4)
	Eschyle :	1
	Euenus :	1
	Euripide :	10
	Hésiode :	5
	Homère :	22 (23)
	Sappho :	(1)
	Simonide :	2 (3)
	Solon :	2 (3)
	Sophocle :	2
	Théodecte :	1
	Théognis :	4 (5)
	Proverbes :	12 (13)
	Auteurs inconnus :	4 (5)

** Le premier chiffre indique le nombre de citations ou allusions attribuées avec certitude à un auteur; le chiffre entre parenthèses ajoute au premier les citations et allusions que certains croient pouvoir attribuer à cet auteur, mais sans pouvoir le démontrer.

<u>Par philosophe</u> ^{***} :	Anaxagore:	2 (1/1)
	Empédocle:	1 (1/2)
	Eudoxe:	2 (0/2)
	Héraclite:	6 (5/1)
	Platon:	17 (2/15)
	Protagoras:	2 (0/2)
	Pythagore:	4 (2/2)
	Socrate:	5 (1/4)
	Speusippe:	3 (0/3)

^{***} Voir p. 131, note*. Je n'ai pas inclus ces citations et allusions dans l'Annexe I parce qu'elles ne proviennent pas de poètes, mais ces statistiques sont intéressantes dans une perspective comparative.

BIBLIOGRAPHIE

1. Aristote (traductions)

- BURNET, J. - *The Ethics of Aristotle*. - New-York: Arno Press, (Philosophy of Plato and Aristotle), 1973, 502 p.
- DUFOUR, M. et A. WARTELLE. - *Réthorique*. - Paris: Gallimard, coll. Tel, 1991, 299 p.
- DUPONT-ROC, R. et J. LALLOT. - *La Poétique*. - Paris: Seuil, 1980, 465 p.
- GAUTHIER, R. A. et J.- Y. JOLIF. - *Éthique à Nicomaque: introduction, traduction et commentaire*. - Louvain: Publications universitaires de Louvain, 1958, 2 vol.
- GERNEZ, B. - *La Poétique*. - Paris: Les Belles Lettres, 1997, 143 p.
- IRWIN, T. H. - *Nicomachean Ethics*. - Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2000, 480 p.
- JOACHIM, H. H. - *The Nicomachean Ethics*. - Londres: Oxford University Press, 1955 (deuxième édition), 304 p.
- PELLEGRIN, P. - *Les politiques*. - Paris : GF- Flammarion, 1993, 575 p.
- ROSS, W. D. - *Ethica Nicomachea*. - Oxford : Clarendon Press, 1925.
- TRICOT, J. - *Éthique à Nicomaque*. - Paris: Vrin, 1967, 540 p.
- TRICOT, J. - *Métaphysique*. - Paris: Vrin, 1991, 2 vol.
- VOILQUIN, J. - *Éthique de Nicomaque*. - Paris : Garnier-Flammarion, 1965, 310 p.

2. Littérature grecque

A- Poètes

- EURIPIDE. - *Tragédies complètes*. - Paris: Gallimard, (folio classique), trad. M. Delcourt-Curvers, 1998, 2 vol.
- EURIPIDE. - *Théâtre. Vol. IV*. - Paris: Garnier Frères, (Classiques Garnier), trad. H. Berguin et G. Duclos, 1954, 432 p.
- HÉSIODE. - *Les travaux et les jours*. - Lausanne: Éditions de l'Aire, (Le chant du monde), trad. L. Dallings, 1979, 81 p.
- HOMÈRE. - *Iliade*. - Paris: Garnier Frères, (Classiques Garnier), trad. E. Lasserre, 1960, 494 p.
- HOMÈRE. - *Odyssée*. - GF-Flammarion, trad. M. Dufour et J. Raison, 380 p.
- SOPHOCLE. - *Théâtre complet*. - Paris: Garnier-Flammarion, trad. R. Pignarre, 375 p.
- THÉOGNIS. - *Poèmes élégiaques*. - Paris: Belles Lettres, trad. J. Carrière, 1948, 139 p.

B- Philosophes

- PLATON. - *Le banquet. Le Phèdre*. - Paris : GF-Flammarion, trad. É. Chambry, 1992, 218 p.
- PLATON. - *La république*. - Paris : GF-Flammarion, trad. R. Baccou, 1995, 507 p.
- PLATON. - *Premiers dialogues*. - Paris : GF-Flammarion, trad. É. Chambry, 1994, 218 p.
- PLATON. - *Protagoras. Euthydème. Gorgias. Ménexène. Ménon. Cratyle*. - Paris : GF-Flammarion, trad. É. Chambry, 1967, 218, 503 p.
- XÉNOPHON. - *Mémorables*. - Paris : Les Belles Lettres, trad. L.-A. Dorion, 2000, 2 vol.

C- Recueils et Fragments

- CAMPBELL, D. A. - *Greek Lyric Poetry. A Selection of Early Greek Lyric, Elegiac and Iambic Poetry.* - Bristol: Bristol Classical Press, 1997, 466 p.
- EDMONDS, J. M. - *Elegy and Iambus. Vol. I.* - Londres: W. Heinemann Ltd, trad. J. M. Edmonds, 1931, 523 p. >
- EDMONDS, J. M. - *The Fragments of Attic Comedy. Vol. II.* - Leiden: E. J. Brill, 1959, 682 p.
- GOOLD, G. P. - *Hesiod, Homeric Hymns, Epic Cycle, Homeric.* - Londres: Harvard University Press, (Loeb Classical Library), trad. H. G. Evelyn-White, 1936, 657 p.
- NAUCK, A. - *Tragicorum graecorum fragmenta.* - Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuch-handlung, 1068 p.
- LEUTSCH, E. L. von. - *Corpus paræmiographorum graecorum.* - Hildesheim : Olms, 1958, 3 vol.
- PAGE, T.E. - *The Greek Bucolic Poets.* - Londres: W. Heinemann Ltd, (Loeb Classical Library), trad. J. M. Edmonds, 527 p.
- WEST, M. L. - *Iambi et elegi graeci ante alexandrum cantati, vol. II.* - Oxford: Oxford University Press, 1972, 246 p.

3. Études

- AUBENQUE, P. - *La prudence chez Aristote.* Paris : PUF, (coll. Quadrige), 1993, 218 p.
- BARNES, J. - "Aristotle and the Methods of Ethics", in *Revue internationale de philosophie*, 1980 (34), pp. 490-511.
- BURNYEAT, M. F. - "Aristotle on Learning to be Good.", in *Essays on Aristotle's Ethics.* - Berkeley: University of California Press, 1980, pp. 69-92.
- CHANDRAN MADHU, R. - "Plato's Homer", in *Ancient Philosophy*, 1999 (19), pp. 87-95.

- CHÂTELET, F. - *La philosophie païenne (du VI^e siècle avant J.-C. au III^e siècle après J.-C.)*. - Paris : Hachette, 1972.
- CHERNISS, H. - *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* - Baltimore: The John Hopkins Press, 1935, 418 p.
- CLEARY, J. J. - "Phainomenon in Aristotle's methodology", in *International Journal of Philosophical Studies*, 1994 (2), pp. 61-97
- COMPAGNON, A. - *La seconde main ou le travail de la citation* - Paris: Éditions du Seuil, 1979, 415 p.
- ELSE, G. F. - *Aristotle's Poetics: the Argument* - Cambridge: Harvard University Press, 1957, 670 p.
- ELSE, G. F. - *Plato and Aristotle on Poetry* - Chapel Hill and London: University of North California Press, 1986, 221 p.
- FREELAND, C. - "Plot imitates action: aesthetic evaluation and moral realism in Aristotle's Poetics", in *Essays on Aristotle's Poetics* - Princeton: Princeton University Press, 1992, pp. 111-132.
- GADAMER, H. G. - *Vérité et méthode*. - Paris : Seuil, trad. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, 1996, 534 p.
- GASTALDI, S. - *Le immagini della virtù. Le strategie metaforiche nelle "Etiche" di Aristotele* - Varese: Edizioni dell'Orso, 1994, 154 p.
- GLIDDEN, D. K. - "Moral vision, orthos logos, and the role of the phronimos", in *Aristotle, virtue and the mean* - Edmonton: Academic Printing and Publishing, 1995, pp. 103-128.
- HAVELOCK, E. A. - *Preface to Plato* - Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1963, 328 p.
- HINMAN, W. S. - *Literary Quotation and Allusion in the Rhetoric, Poetics and the Nicomachean Ethics of Aristotle*. - New York : Staten Island, 1935, 200 p.
- HOWES, G. E. - "Homeric quotations in Plato and Aristotle" in *Harvard Studies in Classical Philology*, 1895 (6), pp. 153-237.

- KLIMIS, S. - *Le statut du mythe dans la Poétique d'Aristote: les fondements philosophiques de la tragédie*. - Bruxelles: Ousia, coll. «Cahiers de philosophie ancienne», 1997, 208 p.
- LABARBE, J. - *L'Homère de Platon* - Paris: Les Belles Lettres, 1949, 461 p.
- LALLOT, J. - "Metaphora: le fonctionnement sémiotique de la métaphore selon Aristote", in *La métaphore*, 1989 (9), pp. 47-58.
- MATHIEU, J.-M. - "Action et mythe chez Aristote: de l'unité d'action et comment la création littéraire est plus sérieuse et plus philosophique que l'histoire", in *Kentron*, 1995, 11 (1), pp. 71-81.
- MAYENOWA, M. R. - "Expressions guillemettées: contribution à l'étude de la sémantique du texte poétique" in *Signe, langage, Culture*. - La Haye/Paris: Monton, coll. «Juana Linguarum, serie Major, I», 1970, pp. 645-657.
- MEDAGLIA, S. M. - "Le due citazioni di Euclide nella *Poetica*", in *Bolletino dei classici*, 1995 (16), pp. 21-40.
- MESTURINI, A. M. - "Su una citazione aristotelica di Pindaro", in *Sandalion*, 1992 (15), pp. 33-38.
- MONAN, J. D. - *Moral knowledge and its methodology in Aristotle* - Oxford: Oxford University Press, 1968, 163 p.
- MONAN, J. D. - "Two methodological aspects of moral knowledge in the *Nicomachean Ethics*", in *Aristote et les problèmes de méthode* - Louvain: Publications universitaires, 1961, pp. 247-271.
- MORAWSKI, S. - *Inquiries into the Fundamentals of Aesthetics* - Cambridge: MIT Press, 1974, 408 p.
- MORAWSKI, S. - "The Basic Functions of Quotation" in *Signe, langage, Culture* - La Haye/Paris: Monton, (Juana Linguarum, Series major, I), 1970, pp. 690-705.
- PADEL, R. - *In and Out of the Mind: Greek images of the tragic self* - Princeton: Princeton University Press, 1992, 210 p.
- REDFIELD, J. M. - *Nature and Culture in the Iliad: the tragedy of Hector* - Chicago: University of Chicago Press, 1975, 287p.

RICOEUR, P. - *La métaphore vive* - Paris: Éditions du Seuil, 1975, 414 p.

RICOEUR, P. - *Temps et récit, t. I* - Paris: Éditions du Seuil, coll. «L'ordre philosophique», 1983, 320 p.

WATHELET, P. - "Aristote citateur d'Homère ou une erreur du maître", in *Mélanges offerts à Christian Rutten*. - Liège-Bruxelles: Éditions Ousia, 1996.