

Université de Montréal

**La recherche de l'autosuffisance chez Aristote**  
**La rencontre entre l'éthique et la politique**

par

Jean-Nicholas Audet

Département de philosophie  
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des Arts et des Sciences  
en vue de l'obtention du grade de maître ès art (M.A.)  
en philosophie  
option recherche

Août 2010

© Jean-Nicholas Audet, 2010

Université de Montréal

Faculté des Arts et des Sciences

Ce mémoire intitulé :

**La recherche de l'autosuffisance chez Aristote**

**La rencontre entre l'éthique et la politique**

présenté par :

Jean-Nicholas Audet

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

M. David Piché

président-rapporteur

M. Louis-André Dorion

directeur de recherche

M. Richard Bodéüs

membre du jury

## Résumé

Ce mémoire vise à mieux comprendre l'utilisation du concept d'autarcie à l'oeuvre dans les écrits d'Aristote et, ce faisant, à nous amener à une meilleure compréhension du lien entre l'éthique et la politique dans la pensée aristotélicienne. Pour ce faire, nous commençons tout d'abord par distinguer deux types d'autarcie, à savoir ce que nous appellerons dans la suite l'autarcie divine et l'autarcie humaine. L'autarcie divine doit être comprise comme le fait de se suffire pleinement à soi-même de la manière la plus rigoureuse qui soit et cette autarcie n'est, à proprement parler, attribuable qu'au divin. L'autarcie humaine, quant à elle, est celle qui est à l'oeuvre dans la définition que donne Aristote de la cité, à savoir qu'elle est un regroupement autarcique de personnes visant à vivre et à bien vivre. Par la suite, nous montrons que la pratique de la philosophie, qui est décrite comme une pratique autarcique en *EN*, X, est difficilement conciliable avec les activités de la cité et la constitution d'une communauté politique. En effet, comme c'est le besoin qui doit jouer le rôle de ciment de la cité, il est difficile de voir comment la philosophie peut s'insérer dans le cadre étatique de la cité, étant donné qu'elle n'est d'aucune utilité et qu'elle est recherchée pour elle-même. Toutefois, puisqu'Aristote ne présente jamais la cohabitation de la philosophie avec les autres activités de la cité comme problématique, nous tentons de voir comment il est possible de concilier la pratique de la philosophie avec la nécessité pour l'individu de vivre en cité. C'est en examinant la notion de loisir que nous en venons à conclure que la philosophie doit y être reléguée afin de pouvoir être pratiquée. C'est aussi en associant la philosophie au loisir et en étudiant le rôle que celui-ci doit jouer au sein de la cité que nous sommes en mesure de voir se dessiner le lien entre l'éthique et la politique.

**Mots-clés** : Aristote, autarcie, autosuffisance, éthique, politique, loisir

## **Abstract**

This dissertation tries to gain a better understanding of the concept of *autarkeia* which is present in the writings of Aristotle. Doing this, we are also able to get a clearer idea of the link between ethics and politics in the aristotelian thought. In order to achieve this, we start by distinguishing two types of self-sufficiency : the divine self-sufficiency and the human self-sufficiency. The divine self-sufficiency is to be understood as the fact of being fully self-sufficient in the most rigorous way. Strictly speaking, it is only the divine that can be granted of such a self-sufficiency. On the other hand, the human self-sufficiency is the one effective in the aristotelian definition of the *polis*, which is the self-sufficient grouping of persons aiming at living and good living. After that, we show that the practice of philosophy, which is described as a self-sufficient activity in *NE*, X, is hardly possible as an activity of the *polis* and cannot participate in bringing a *polis* to life. This is founded in the fact that for Aristotle, it is the needs that keep people together, united in a *polis*, and considering that, it is difficult to see how philosophy could be part of this, because it is totally useless and searched for itself. However, we try to see how it would be possible to conciliate the practice of philosophy with the necessity for a human to live in a *polis*, because Aristotle never speaks of it as being problematic. The answer of this so-called problem is to be found in the notion of leisure, by relegating philosophy to this part of a human life in order for it to be practiced. It is also by associating philosophy and leisure that we can draw the link between ethics and politics.

**Keywords** : Aristotle, *autarkeia*, self-sufficiency, ethics, politics, leisure

# Table des matières

|   |     |
|---|-----|
| 0. Introduction.....  | 1   |
| 1. Autarcie divine et autarcie humaine.....                             | 6   |
| 1,1 Autarcie divine.....  | 7   |
| 1,2 Activité du dieu et activité du sage.....                           | 9   |
| 1,3 La θεωρία n'est pas l'office de l'homme.....                        | 17  |
| 1,4 La vertu morale et la sagacité constituent l'office de l'homme..... | 29  |
| 1,5 L'autarcie humaine.....   | 37  |
| 1,6 La cité comprise par l'analogie du tout organique.....              | 43  |
| 2. Incompatibilité entre autarcie divine et autarcie humaine.....       | 53  |
| 2,1 L'amitié politique.....   | 53  |
| 2,2 L'incompatibilité entre l'amitié politique et la philosophie.....   | 57  |
| 2,2,1 L'inutilité de la philosophie.....                                | 57  |
| 2,2,2 L'incommensurabilité de la philosophie.....                       | 60  |
| 2,2,3 L'essence de la philosophie.....                                  | 66  |
| 2,3 L'amitié politique et la définition de la cité.....                 | 69  |
| 2,4 L'ami philosophe.....   | 74  |
| 3. Philosophie, loisir et politique.....                                | 78  |
| 3,1 Incompatibilité entre vie libre et travail utile.....               | 78  |
| 3,1,1 Le caractère avilissant des activités nécessaires.....            | 79  |
| 3,1,2 Les activités nécessaires empêchent le loisir.....                | 84  |
| 3,2 Vie totale et vie partielle.....                                    | 90  |
| 3,3 Éducation, loisir et limite du politique.....                       | 98  |
| 4. Conclusion.....  | 112 |
| Bibliographie.....  | 117 |
| Textes et traductions .....   | 117 |
| Études.....   | 118 |



*À ma sœur, Joannie,  
que j'aurais aimé voir grandir*

## **Remerciements**

Je tiens tout d'abord à remercier mon directeur Louis-André Dorion pour toute l'aide qu'il a pu m'apporter et pour le désir de rigueur intellectuelle qu'il a su m'inculquer. Je tiens aussi à remercier tous ceux et celles qui au cours de mon parcours académique m'ont entendu (peut-être trop) prononcer le nom d'Aristote sans jamais tenter de réfréner mes élans enthousiastes. Comment d'ailleurs témoigner ma reconnaissance envers mes parents qui malgré qu'ils ignoraient presque totalement l'objet de mes recherches, n'en ont pas pour autant cessé de m'appuyer et de m'encourager. Pour tout cela, je leur dis merci, sachant très bien que je ne pourrai jamais leur rendre tout ce qu'ils m'ont donné.



## 0. Introduction

Dans son roman *La petite fille qui aimait trop les allumettes*, Gaétan Soucy nous plonge dans un univers qu'on ne saurait trop comment décrire. Il dépeint la vie d'un frère et d'une sœur ayant été coupés du monde par leur père et qui, à la mort de celui-ci, doivent tenter d'interagir par eux-mêmes avec les habitants du village près duquel ils habitent. Étant donné que ce sont leurs premiers rapports sérieux avec une société organisée, les relations qu'ils tentent d'établir sont plus que difficiles et le tout tourne au drame assez rapidement. On en vient même à se demander si les deux enfants sont bel et bien des êtres humains, étant donné leur incapacité flagrante à entrer en contact avec la « civilisation ». Ce roman nous force entre autres à nous demander ce qui est nécessaire pour atteindre pleinement notre humanité. Peut-on vraiment être humain en dehors d'une société donnée? « L'homme est par nature un animal politique » (*Pol*, 1253a2-3)<sup>1</sup>, disait déjà Aristote, et « celui qui est hors-cité, naturellement bien sûr et non par le hasard des circonstances, est soit un être dégradé soit un être surhumain » (*Pol*, 1253a3-5). Ces considérations provenant de l'Antiquité ne sont donc pas sans trouver écho, même à notre époque.

La question qui est donc posée vise à savoir ce dont on a besoin pour réaliser notre humanité et la manière par laquelle on peut y arriver ou autrement dit, comment pouvons-nous combler nos besoins? Peut-on le faire sans apport extérieur, comme avaient tenté de le faire les personnages du roman, ou avons-nous plutôt besoin de nous allier à nos congénères? Cette question en est une qui a été débattue pendant l'Antiquité et la notion qui y est au centre, à savoir celle du besoin, est probablement l'une de celles qui est le plus

---

<sup>1</sup> Sauf avis contraire, nous citons la traduction des *Politiques* de Pellegrin.

difficile à comprendre pour un lecteur contemporain. Lorsque quelqu'un aborde la philosophie antique pour la première fois, il est fréquent qu'il ne s'y retrouve pas, tant la charge conceptuelle des différents concepts à l'œuvre est différente de ce à quoi nous sommes habitués. Pourtant, les mots utilisés se retrouvent pratiquement tous dans notre vocabulaire, de manière plus ou moins courante. On n'a qu'à penser aux termes de vertu, de justice, de bonheur ou d'utilité. Il faut savoir se replonger dans l'esprit de l'époque afin d'être en mesure de bien comprendre les textes et d'en faire ressortir toutes leurs richesses. C'est ainsi que le concept de nécessité ou plutôt de besoin semble être l'un des concepts qui donnent le plus de mal aux néophytes. Pour nous, comme pour les Grecs, un besoin est quelque chose dont on ne saurait se passer. Jusque là, il ne semble pas y avoir d'incompatibilité notable entre la compréhension contemporaine du mot et celle véhiculée dans les textes des anciens philosophes. Là où la pensée grecque se différencie de la nôtre, c'est dans la rigueur de son concept de besoin. Platon ou Aristote n'auraient probablement jamais osé dire qu'ils avaient besoin du tout nouvel ordinateur, ou d'une nouvelle coupe de cheveux. Le vocabulaire de la nécessité se limite aux choses qui ne peuvent être autrement. Si je veux vivre, je n'ai d'autre choix que de manger, boire et dormir. C'est à ce niveau que se situe le besoin pour les philosophes grecs. Cela ne veut pas dire que les excès n'étaient pas présents dans l'Antiquité, au contraire, mais simplement que le fait de se suffire du nécessaire était beaucoup plus mis de l'avant que de nos jours. Combien de philosophes étaient vus comme des ascètes vivant dans la pauvreté, bien que ce ne fût évidemment pas le cas de tous. Rappelons-nous seulement de l'anecdote qu'Aristote rapporte au sujet de

Thalès de Milet et qui relate les moqueries que subissait ce dernier dû au fait que la philosophie ne lui apportait pas de richesses (*Pol*, 1259a6-9).

Dans cette conception du besoin, un autre concept est venu à prendre une large part de l'activité philosophique dans l'Antiquité, bien qu'il ne soit pas très étudié par nos contemporains. Il s'agit bien sûr du concept d'autosuffisance, concept très cher à toute la tradition ancienne. Se suffire à soi-même, être autarcique, cela ne signifie pas être sans besoins -car cela n'est que le fait des dieux-, mais plutôt d'être en mesure de les satisfaire par soi-même, sans l'aide des autres. Et c'est là que le débat s'amorce : est-il possible de se suffire à soi-même et, même dans la négative, cela vaut-il la peine d'essayer? Pour voir à quel point les opinions divergent face à cette question, on peut s'en remettre aux deux célèbres disciples de Socrate, à savoir Platon et Xénophon. Le premier est celui qui met en scène un Socrate qui se moque d'Hippias se targuant de tout fabriquer lui-même (*Hippias mineur*, 368b-e), alors que le deuxième est celui qui décrit un Socrate dont le but ultime est de s'assimiler à la divinité en se suffisant pleinement à lui-même d'un point de vue matériel (*Mémorables*, I, 6). Il n'y a pas à dire, le fossé est immense. Pour Platon, il est tout simplement impossible qu'un homme puisse se suffire à lui-même, alors que pour Xénophon, il serait possible d'y arriver par l'exercice de l'ἐγκράτεια et de la καρτερία. Dès lors, ce sont deux manières complètement différentes qui seront mises de l'avant pour assurer que les besoins des individus soient comblés. Si on prend l'exemple de *La République*, on voit que Platon, quoi qu'il puisse d'ailleurs en penser Aristote (*Pol*, II, 2), vise à ériger une cité dans laquelle l'organisation qui y serait présente permettrait à tout un chacun de voir ses besoins comblés et cela serait permis par une spécialisation du travail

augmentant l'efficacité dans l'exercice de chacune des tâches essentielles. Au contraire, Xénophon met plutôt de l'avant une certaine ascèse personnelle visant à s'approcher de la divinité par le fait de limiter ses besoins le plus possible de manière à être autarcique individuellement (*Mémorables*, I, 6). D'un côté, la nécessité de répondre à ses besoins ne se fait uniquement que par le biais de la cité et de son organisation, alors que de l'autre, elle est prise en charge par une attitude individuelle qui ne fait pas appel à la cité, mais vise une autosuffisance matérielle. L'exposé que nous venons de faire de ces deux doctrines est évidemment assez caricatural, mais on peut tout de même y voir deux tendances majeures en ce qui a trait à la question de l'atteinte de l'autarcie et de la possibilité de subvenir à nos besoins.

C'est sans doute dans un tel contexte qu'a dû émerger la pensée d'Aristote. Bien que pour lui, l'autarcie matérielle individuelle ne puisse pas être atteinte, il faut savoir qu'il ne laisse pas pour autant de côté l'importance de répondre à nos besoins physiques. Toutefois, il ne prend jamais le parti de Xénophon en disant qu'il faut restreindre nos besoins de manière à s'assimiler au divin. Pour lui, comme c'était déjà le cas pour Platon, la divinité ne doit pas être comprise d'un point de vue matériel, et l'autarcie qui lui est associée ne sera donc pas de cet ordre. Pour Aristote, comme nous le verrons en détail dans le cadre de notre travail, l'autarcie dont jouit la divinité est une autarcie de type intellectuel. C'est-à-dire qu'en ce qui a trait à la pratique de l'activité intellectuelle, le divin se suffit entièrement à lui-même de la manière la plus rigoureuse qui soit. Mais si l'autarcie divine n'est que de type intellectuel, il est pertinent de se demander en quoi sa recherche peut nous aider à

répondre à nos besoins de tous les jours. Autrement dit, comment les citoyens d'une cité peuvent-ils survivre si l'autosuffisance qui est mise de l'avant n'est pas matérielle?

Il nous semble que le génie d'Aristote réside en partie dans la réponse qu'il va donner à cette question. C'est par une sorte de fusion de l'éthique et de la politique qu'il en viendra à mieux organiser la cité et la vie personnelle des différents citoyens de telle sorte que la recherche de l'autarcie divine n'entre plus en contradiction avec la nécessité de répondre à nos besoins matériels. C'est donc à cette question que nous tenterons de répondre dans le présent travail : comment Aristote fait-il pour parvenir à faire cohabiter l'autarcie intellectuelle individuelle avec l'autarcie matérielle collective? Pour y arriver, nous commencerons par montrer que l'autarcie se définit bel et bien de deux manières différentes dans la pensée aristotélicienne. Cette distinction nous amènera à voir que la recherche de l'autarcie divine par la pratique de la *θεωρία* peut sembler incompatible avec les activités de la cité et qu'il peut de ce fait sembler impossible qu'elle puisse être promue comme une activité légitime. Par la suite, cette conclusion temporaire nous forcera à chercher une manière de réconcilier la pratique de la philosophie avec le cadre politique de la cité aristotélicienne et c'est en faisant appel à l'étude que fait Aristote du loisir que nous y parviendrons.

## 1. Autarcie divine et autarcie humaine

Dans l'œuvre éthique et politique d'Aristote, on peut voir se profiler deux concepts d'autarcie, à savoir un concept d'autarcie collective et un concept d'autarcie individuelle<sup>2</sup>. Vaguement, disons que l'autarcie collective est celle que vise la cité (*Pol*, 1252b25-30) tandis que l'autarcie individuelle serait plutôt celle que possède le sage qui pratique la *θεωρία* (*EN*, X, 6-8)<sup>3</sup>. Ce que nous voudrions montrer en débutant est qu'il est juste de définir deux types d'autarcie, mais qu'au lieu de comprendre ces deux types selon l'opposition collectif/individuel, il vaudrait mieux, pour bien rendre compte de la pensée d'Aristote, concevoir cette différence à partir de l'opposition entre l'humain et le divin. C'est ainsi que nous parlerons plutôt d'autarcie humaine et d'autarcie divine<sup>4</sup>, en nous basant sur un texte de la *Grande Morale*<sup>5</sup>. Bien entendu, vu le statut particulier de ce texte, nous montrerons que cette distinction peut se déduire d'autres ouvrages dont l'authenticité n'est pas mise en doute et nous ne lui emprunterons que la terminologie. Cette distinction nous amènera à voir que la recherche de l'autarcie ne doit pas toujours se comprendre de la même manière et que leur recherche commune est peut-être incompatible. En effet, l'autarcie divine sera l'objet d'une quête individuelle et aura donc une visée éthique alors que l'autarcie humaine sera l'objet d'une quête collective et aura donc une visée politique.

<sup>2</sup> Voir notamment, Brown, à paraître

<sup>3</sup> Sauf avis contraire, nous citons la traduction de l'*Éthique à Nicomaque* de Bodéüs.

<sup>4</sup> Cette distinction est aussi faite par Pierre Aubenque, dans son *Appendice 1 : sur l'amitié chez Aristote* (dans *La prudence chez Aristote*, 2004, pp.179-183)

<sup>5</sup> « Notre examen ne porte pas sur l'autarcie divine mais sur celle de l'homme » *MM*, 1213a8-10 Dans le passage qui entoure cette phrase, l'auteur de la *Grande morale* tente de montrer que même si l'homme sage imite le dieu et que le dieu, se suffisant pleinement à lui-même, n'a pas d'amis, on ne peut pas conclure que l'homme sage, par conséquent, n'a pas d'amis non plus, justement parce que l'autarcie propre à chacun n'est pas à comprendre de la même manière.

Dans cette mesure, nous devons nous demander si la recherche individuelle se fait au détriment de la recherche collective et s'il est possible de rechercher l'autarcie divine dans la cadre politique de la cité.

### 1,1 Autarcie divine

Commençons par décrire ce que nous appelons l'autarcie divine. De prime abord, on pourrait penser que cette autarcie est celle décrite au livre X de l'*Éthique à Nicomaque* lorsqu'Aristote parle de la *θεωρία*. Comme nous le verrons, cela n'est pas tout à fait exact. En effet, nous tenterons de montrer que l'homme ne peut pas atteindre cette autarcie. Cette conception de l'autarcie divine est en fait une tentative de définir l'autarcie de la manière la plus rigoureuse possible. Dans toute cette rigueur, nous verrons que cette autarcie n'est évidemment attribuable qu'au divin. Pour y arriver, il nous faut expliquer comment Aristote conçoit la vie du divin, puis nous la comparerons avec la vie du sage pour bien en montrer toute l'incompatibilité.

Comme Aristote l'affirme lui-même, il faut d'abord considérer que le divin est bel et bien vivant (*Meta*, Λ, 1072b25-30)<sup>6</sup>, au même titre que les humains. Le fait d'être en vie nécessite aussi une activité, puisque c'est le fait d'être animé d'une certaine manière qui permet d'attribuer la vie. Ainsi, Aristote soutient que « comme le fait de vivre s'entend de plusieurs façons, nous prétendons qu'il y a vie là où se trouve ne serait-ce qu'une seule quelconque des manifestations telles que l'intelligence, la sensation, le mouvement local et le repos, ou encore le mouvement nutritif, dépérissement et croissance » (*DA*, 413a20-26)<sup>7</sup>. Il faudra donc que le philosophe attribue au moins l'une de ces facultés au premier moteur.

<sup>6</sup>Sauf avis contraire, nous citons la traduction de la *Métaphysique*, de Tricot.

<sup>7</sup>Sauf avis contraire, nous citons la traduction du *Traité de l'âme*, de Bodéüs.

Évidemment, c'est l'activité intellectuelle qui le caractérise et aucune autre de ces « manifestations » ne peut lui être attribuée. On ne peut pas lui donner la vie nutritive, parce que cela impliquerait un changement dans la nature éternelle du premier moteur, ni le mouvement local, car le premier moteur se doit d'être immobile pour des raisons de physique qui ne valent pas la peine d'être expliquées ici<sup>8</sup>, ni la sensation, car le premier moteur est immatériel et que la sensation ne peut pas se passer de corps (*DA*, 403a5-10).

Précisons maintenant en quoi consiste cette activité du premier moteur. « Sa vie [διαγωγή]<sup>9</sup>, à lui, réalise la plus haute perfection » (*Meta*, Λ, 1072b14). Aristote s'efforce de décrire cette perfection en Λ,7 et Λ,9. Il y affirme que cette activité a pour objet ce qui est le meilleur et qu'elle s'exerce de manière continue et éternelle (*Meta*, Λ, 1072b25-30, 1075a5-10). Par ailleurs, « l'intelligence suprême se pense donc elle-même, puisqu'elle est ce qu'il y a de plus excellent, et sa pensée est la pensée de la pensée » (*Meta*, Λ, 1074b25-35). De cela, on peut faire ressortir quelques aspects aidant à caractériser l'autarcie divine. En effet, s'ayant lui-même pour objet d'intellection, on peut conclure qu'il se suffit parfaitement à lui-même quant à l'exercice de son activité. De plus, cette activité étant éternelle et continue, on voit que le premier moteur n'a absolument pas besoin d'aucun apport extérieur pour vivre, montrant ainsi une autarcie totale à tous les points de vue. Il est inengendré, éternel, continuellement en acte et n'a besoin que de lui-même pour son activité. L'autarcie qui se présente à ce niveau est bien une autarcie qu'on peut qualifier d'individuelle et ne peut s'appliquer qu'au premier moteur. On pourrait aussi se demander dans quelle mesure les astres, qui sont considérés comme divins par Aristote (*e.g.* *Meta*, Λ,

<sup>8</sup> À ce sujet, voir *Physique*, VIII

<sup>9</sup> Ce mot est aussi employé par Aristote pour référer aux genres de vie de l'homme, par exemple une vie de loisir [πρὸς τὴν ἐν τῇ διαγωγῇ σχολήν] (*Pol*, 1338a10).



1074b1-10), possèdent aussi une telle autarcie<sup>10</sup>. Cependant, comme notre but est de faire un lien avec le sage et que c'est par l'activité intellectuelle que ce lien peut être fait, nous laisserons la question de côté<sup>11</sup>, étant donné que le premier moteur est l'exemple d'une activité intellectuelle parfaite.

### 1,2 Activité du dieu et activité du sage

Avant de comparer les activités du premier moteur et de l'homme sage, il est important de voir que pour Aristote, cet homme, pris individuellement, n'est autarcique, dans la mesure où il peut l'être, que dans son rapport à l'activité qui lui est propre, à savoir la *θεωρία*<sup>12</sup>. Aristote est très clair à ce sujet, affirmant qu'« il faudra aussi le confort extérieur à celui qui est un homme. À elle seule, en effet, la nature humaine ne suffit pas pour méditer. Au contraire, il faut encore avoir un corps sain, disposer de nourriture et de

---

<sup>10</sup> Contrairement à ce qu'on pourrait croire, lorsqu'Aristote affirme dans son *Traité du ciel* que « les êtres de là-bas [sont] [...] inaltérables et impassibles, ils ont la meilleure et la plus autonome (*ἀνταρκεστάτην*) des vies » (279a20-22, trad. Dalimier/Pellegrin), il ne fait pas référence aux astres, mais bien aux « êtres qui sont disposés au-dessus de la translation la plus extérieure » (DC, 279a20). Étant donné qu'aucun corps n'est en mesure de se trouver au-delà de cette limite (DC, 278b25-279a18), il est clair que les astres, qui ont une nature corporelle, ne peuvent donc pas être désignés en 279a20-22. Dalimier et Pellegrin notent que trois hypothèses ont été avancées depuis l'Antiquité quant à savoir à quoi le Stagirite fait référence dans ce passage (2004, p.422, n.7), à savoir soit la sphère des fixes, soit des réalités noétiques ou encore le premier moteur. Ces deux commentateurs croient cependant que l'hypothèse du premier moteur est difficile à soutenir dû à l'utilisation du pluriel. Toutefois, en considérant qu'Aristote fait intervenir une multiplicité de moteurs dans sa *Métaphysique* (1074a1-15), il nous semble plus que vraisemblable que ces moteurs soient ici ce qui est désigné en 279a20, car dans la mesure où ils sont « immobiles et sans étendue » (*Meta*, 1073a35-40), ils n'ont d'autres choix que de se « situer » au-delà de la limite dont parle Aristote. Cela permet aussi d'expliquer l'utilisation du superlatif *ἀνταρκεστάτην*. En effet, si cet adjectif avait été rattaché aux astres, on n'aurait pas compris comment ces astres auraient pu être plus autarciques que le premier moteur.

<sup>11</sup> Il est cependant intéressant de lire la note de Tricot en *Λ*, 10, 1075a20-25 : « Dans la comparaison qui précède, les hommes libres, soumis à une inflexible nécessité, sont les Corps célestes; les esclaves et les animaux, dont la plupart des actions sont pénétrées de contingence, sont les êtres sublunaires » (Tricot, 2004, n.1, p.190)

<sup>12</sup> Il est important de voir que « *θεωρία* » est aussi le mot employé par Aristote pour désigner l'activité du premier moteur (*Meta*, *Λ*, 1072b23).

tous les autres moyens d'entretiens » (*EN*, 1178b30-35)<sup>13</sup>. Ainsi, en sa qualité d'homme, le sage a besoin des mêmes choses que tous les autres hommes et n'est donc pas plus autosuffisant qu'eux en ce qui a trait à la vie courante<sup>14</sup>, ce qui est déjà une différence majeure avec le premier moteur qui n'avait besoin d'aucun des biens extérieurs pour vivre. Par contre, « celui qui médite (τῷ δὲ θεωροῦντι), en revanche, ne requiert aucun appui de ce genre, *du moins pour son activité.* » (*EN*, 1178b3-4, nous soulignons). On peut donc voir que l'autosuffisance ne s'applique ici qu'à l'activité seule et si elle s'applique à l'homme qui la pratique ce n'est que dans la limite de cette pratique : l'homme sage n'est donc pas pleinement autosuffisant.

Regardons maintenant en quoi l'exercice de la θεωρία est différente entre l'humain et le divin. La première différence est le fait que le sage ne puisse exercer cette activité que dans un laps de temps restreint (*Meta*, Λ, 1072b14-15, 1072b23-25, 1075a5-10), alors que, comme nous l'avons dit, le premier moteur le fait de manière éternelle. Cette différence provient du fait que l'homme est composé de matière et que cela implique nécessairement une certaine puissance, alors que le premier moteur n'est qu'acte (*Meta*, Λ, 1072b25-30). Ou on peut dire plus simplement que l'homme a aussi besoin de dormir et qu'il n'est pas en acte à ce moment (*EN*, 1176a30-b1). Il faut cependant noter que parmi toutes les activités que puisse pratiquer l'humain, « c'est par ailleurs l'activité la plus continue, puisque nous sommes capables de penser en continu plus que d'agir continûment d'une quelconque façon » (*EN*, 1177a21-25). Aristote n'affirme cependant pas ici que cette activité s'exerce

<sup>13</sup> On peut même ajouter qu'Aristote dit que « l'activité méditative (τὸ θεωρεῖν) nuit parfois à la santé » (*EN*, 1153a20)

<sup>14</sup> Aristote nuance cependant ces propos en affirmant en *EN*, 1178a22-25 qu'« on peut penser que même le besoin des services extérieurs est modeste dans le cas de la vertu intellectuelle, ou certainement moindre que dans le cas de la vertu morale »

de manière absolument continue, mais seulement que c'est la plus continue des actions qu'on peut attribuer à l'homme<sup>15</sup>. Malgré le fait que l'on pourrait déduire de cette plus grande continuité que c'est l'activité qui s'approche le plus de celle de la divinité et qu'en cela, il n'y a pas de nette distinction à faire entre l'activité du divin et celui du philosophe, il faut toutefois convenir que la différence entre la pratique de la *θεωρία* par le divin et par l'humain persiste. De plus, cette différence étant due au statut corporel de l'humain, cela implique une impossibilité radicale d'une parfaite continuité dans la pratique de l'activité. Il y a donc une limite que l'être humain, même avec des années d'exercice, ne pourra jamais franchir. La différence entre l'humain et le divin, sous ce rapport, nous semble donc être entièrement conservée.

La deuxième différence qu'on peut faire ressortir traite de la nature de l'objet de l'activité intellectuelle. Pour le premier moteur, cet objet en est un interne, étant donné qu'il est lui-même l'objet de son activité intellectuelle. Dans le cas du sage par contre, Aristote affirme en plusieurs endroits que son objet est externe<sup>16</sup>. Cependant, le cas du traité *De l'âme* peut sembler problématique dans la mesure où Aristote y affirme que « la sensation en acte porte sur les objets particuliers, alors que la science porte sur les objets universels. Or ces derniers résident en quelque sorte dans l'âme elle-même » (*DA*, 417b20-25). Il semble donc y avoir contradiction et c'est pourquoi nous allons nous y attarder un peu. Tâchons d'expliquer ce qu'Aristote entend par intelligence dans le *De Anima* afin de montrer que cette contradiction n'est en fait qu'apparente. Il faut d'abord considérer que l'intellect humain comporte une certaine forme de puissance, en ce sens qu' « il doit donc y

---

<sup>15</sup> Il est aussi intéressant de noter que pour Aristote, cette activité est plus continue si elle est exercée avec des amis (*EN*, 1170a5-10), ce qui enlève une certaine part d'autarcie à l'activité du sage.

<sup>16</sup> Voir entre autres : *Meta*, Λ, 1075a5-10 ; *EE*, 1545b15-20

avoir un principe indéterminé, mais capable de recevoir la forme, un principe tel en puissance que celle-ci, mais qui n'est pas celle-ci » (*DA*, 429b15-17). Aristote affirme cela en se basant sur le fait qu'il existe une certaine similarité entre la sensibilité et l'intellection. Le raisonnement est le suivant : si l'âme intellectuelle doit être en mesure de s'accaparer une forme, elle ne doit être que pure puissance, car si elle ne l'était pas, ce qu'elle serait influencerait la forme qui est l'objet de l'acte d'intellection, ce qui résulterait en une trahison de la forme et donc en un acte échoué (*DA*, 429a15-30). Comme le note Bernardete<sup>17</sup>, ce raisonnement est sensiblement le même que pour les autres organes où bien que ceux-ci soient corporels, Aristote leur assigne une certaine « transparence » à l'égard des éléments dont ils doivent procurer la sensation de manière à ce que la corporéité des organes n'interfère pas dans le processus de perception (Bernardete, p.614-615). C'est ainsi que le Stagirite peut se permettre de dire que l'intelligence de l'âme « n'est effectivement aucune des réalités avant de penser » (*DA*, 429a23-25) et « que les formes n'y sont pas réellement, mais des formes potentiellement » (*DA*, 429a28-29).

Dès lors, il faut rechercher ce qui permet à la forme de passer de la puissance à l'acte à l'intérieur de l'âme. Poser la question, c'est presque y répondre, dans la mesure où pour Aristote, la forme en acte est nécessairement antérieure à la forme potentielle dans l'intellect (*DA*, 431a1-5). Reste à expliquer le processus permettant à la forme en acte d'un objet particulier d'actualiser la forme en puissance de cet objet dans l'intellect. C'est ce à quoi Aristote s'applique par la suite en faisant intervenir la représentation (*φαντασία*) comme un intermédiaire entre la forme en acte et l'intellect (*DA*, 431a14-432a10). Ainsi, il est clair que pour Aristote, le processus intellectif a pour origine quelque chose qui lui est

---

<sup>17</sup> Bernardete, 1975

extérieur, car la forme en acte préalable à toute intellection est nécessairement à l'extérieur du sujet connaissant, étant donné que l'âme intellectuelle n'est, par elle-même, que pure puissance. Avec cela, on peut aussi rendre compte du passage que nous avons soulevé plus haut voulant que les objets de l'intellection se situent à l'intérieur de l'âme en disant qu'une fois le processus d'assimilation de la forme accompli, cette forme reste à l'intérieur de l'intellect et celui-ci peut s'en servir pour accomplir d'autres activités intellectuelles (*DA*, 429b5-10). Comme l'explique Bodéüs, « l'activation de la pure puissance intellectuelle s'opère lorsque la pensée devient les formes intelligibles qu'elle reçoit par l'apprentissage ; se crée alors une disposition permanente (réalisation première) qu'on appelle science »<sup>18</sup>. Cependant, le fait que la forme devienne interne à l'âme ne change rien au fait qu'au départ, l'objet de l'activité intellectuelle qu'est cette forme était extérieur à l'âme, comme nous souhaitons le démontrer.

La dernière différence que nous voulons soulever entre l'activité du sage et du premier moteur, afin de mieux comprendre ce qu'est l'autarcie divine, relève d'une analyse que fait Aristote concernant la possibilité de concilier autarcie et amitié<sup>19</sup> dans l'*Éthique à Eudème*<sup>20</sup>, VII, 12. Dans ce traité, Aristote aborde ce problème dans une perspective en partie différente de celle de l'*EN*, dans la mesure où le développement de cette dernière traite principalement de l'importance de l'amitié pour l'exercice des vertus morales (*EN*, 1169b29-1170a2), alors que l'*EE*, quant à elle, propose une analyse absente de l'autre *Éthique* en ce qu'elle aborde la connaissance et l'activité intellectuelle et le rapport qu'il y a

<sup>18</sup> Bodéüs, 1993, p.224, n.3

<sup>19</sup> Il est important de noter que dans notre développement, lorsque nous référons à l'amitié, à moins d'avis contraire, nous faisons évidemment référence à l'amitié vertueuse et non pas à l'amitié par utilité ou par plaisir.

<sup>20</sup>Sauf avis contraire, nous citons la traduction de l'*Éthique à Eudème* de Décarie.

entre l'ami et l'exercice de cette activité. Avant d'en arriver à ce rapport, le Stagirite pose d'entrée de jeu « ce qu'est la vie en acte et comme fin : manifestement, elle consiste à percevoir et à connaître [...] Mais *se* percevoir (τὸ αὐτοῦ αἰσθάνεσθαι) et *se* connaître (τὸ αὐτὸν γινώριζεν) sont ce qu'il y a de plus désirable pour chacun.» (*EE*, 1244b23-28, nous soulignons). Un peu plus loin, Aristote explique comment se passe cette connaissance de soi et il est pertinent de citer ici le passage en entier :

« aussi souhaiter se percevoir soi-même, c'est se souhaiter d'exister d'une certaine manière particulière – puisqu'alors nous ne sommes pas chacune de ces choses par nous-mêmes mais par participation à ces facultés dans le percevoir et le connaître (car lorsqu'on perçoit, on devient perçu de la manière et du point de vue dont on a antérieurement perçu, et en tant qu'on perçoit, et qu'on perçoit cet objet même, et on devient connu en connaissant) ; aussi c'est pour cette raison qu'on désire toujours vivre, parce qu'on veut toujours connaître, c'est-à-dire parce qu'on désire être soi-même l'objet connu. » (*EE*, 1245a4-11)

Ce texte est très dense, mais il est assez aisé d'en faire ressortir l'argumentation. Ce que le philosophe y affirme est que l'homme ne peut pas être directement lui-même l'objet de sa connaissance (comme l'est par ailleurs le premier moteur), mais que pour se connaître, il doit se considérer en tant qu'objet perçu. Autrement dit, l'individu n'est pas un objet privilégié de sa propre activité intellectuelle, mais doit être considéré de la même manière que tous les objets extérieurs. C'est en ce sens qu'Aristote soutient qu'il faut que l'homme soit en acte afin qu'il puisse se connaître lui-même, car c'est dans l'acte que la forme d'une chose s'exprime. Cela revient à dire que quelqu'un ne se définit que lorsqu'il est en acte et que c'est cet acte qui peut être perçu par l'intelligence et être objet de connaissance. Bodéüs explique cela en disant que « puisque l'homme ne se connaît, pour

Aristote, qu'à travers ses actes et que l'activité de l'intellect est dépendante en sa source de l'activité des sens, la conscience humaine est affectée en son repli sur elle-même par la présence du corps, qui contrarie sa réflexivité et l'empêche d'être radicale »<sup>21</sup>.

C'est ici qu'on peut faire intervenir les amis pour tenter de tracer le lien qui les unit à l'activité cognitive. Si on considère, avec Aristote, que les amis sont un autre soi-même, qui plus est séparé, (*EE*, 1245a34-35), il est facile de voir à partir de cela que connaître son ami reviendra à se connaître soi-même. De plus, dans la mesure où pour un individu, la connaissance de soi-même ne peut se faire qu'en se posant comme un objet extérieur, le fait que l'ami soit justement une personne extérieure à nous, ou « séparée », n'implique aucunement que la connaissance qu'on en acquiert est de moins bonne qualité. Dès lors, il est aisé de conclure qu'au fond, il n'y a pas de distinction forte entre la connaissance de soi par l'intermédiaire d'un ami ou par l'intermédiaire de « soi-même » comme objet de perception. Évidemment, comme l'indique l'*EN*, « mieux vaut sans doute exercer cette activité [la θεωρία] avec des collaborateurs, mais malgré tout, c'est lui [le sage] qui se suffit le plus à lui-même » (*EN*, 1177a34-b1). De cela, il faut croire que l'ami n'est pas nécessaire, à proprement parler, pour l'activité. Effectivement, l'*EE* ne fait que montrer que l'ami peut aussi être l'intermédiaire par lequel on passe pour se connaître soi-même, mais n'est jamais présenté comme un passage obligé, ce qui permet d'une certaine manière de rendre compte de ce passage de l'*EN*, étant donné qu'un individu peut se connaître lui-même sans avoir recours à ses amis.

Là où nous voulons en venir avec cet argument est non pas de montrer que le sage n'est pas autosuffisant quant à son activité, mais bien de montrer que cette autosuffisance

---

<sup>21</sup> Bodéüs, 1975, p.68

requiert tout de même l'apport d'une extériorité, comme nous l'avons soutenu dans l'argument précédent, sauf que dans cet argument-ci, c'est la connaissance de soi-même qui est en jeu. En gardant à l'esprit que l'activité du premier moteur est de se connaître lui-même et qu'il le peut sans faire appel à quelque chose qui ne soit pas en lui, on peut conclure que l'autarcie qu'aurait le sage ne peut pas être du même ordre parce que s'il peut se connaître lui-même, ce n'est qu'en étant un objet extérieur à lui-même et la preuve de cela est le fait qu'on peut se connaître soi-même en regardant nos amis, qui eux sont extérieurs à nous de manière évidente. Ainsi, on se rend compte que l'autarcie du sage n'est pas radicale et rigoureuse comme l'est celle du divin et que ce n'est pas simplement une question de degré qui les distingue, mais bien d'essence. Il ne faut cependant pas comprendre cette différence d'essence comme si la pratique de la *θεωρία* par l'humain et par le divin n'avait rien en commun et n'était qu'une appellation purement homonyme, mais bien comme le fait qu'une rupture est à l'oeuvre entre les deux pratiques et que l'humain ne pourra jamais arriver à pratiquer la *θεωρία* de la même manière que le divin. Une simple différence de degré sous entend à notre avis qu'il n'y aurait pas de différence radicale entre les deux pratiques, ce qui n'est pas le cas, comme nous l'avons montré. La différence de degré, elle, se voit en comparant les différents humains, notamment en ce qui a trait à leurs activités : certains parviennent mieux que d'autres à pratiquer une activité, mais il n'est jamais exclu qu'avec beaucoup d'entraînement, chaque humain puisse arriver à des résultats semblables. Ainsi, on peut offrir une première définition de l'autarcie humaine, à savoir qu'elle est le fait de celui qui se suffit à lui-même par l'intermédiaire de choses qui lui sont extérieures.



### 1,3 La θεωρία n'est pas l'office de l'homme

À ce point, une question mérite d'être soulevée : la θεωρία est-elle l'office de l'homme? Cette question est pertinente dans la mesure où notre distinction entre l'autarcie divine et l'autarcie humaine repose sur la distinction que nous avons faite entre l'activité de la θεωρία par le premier moteur et par le sage. De plus, la réponse à cette question est évidemment utile pour voir comment on peut coordonner les différentes activités humaines au sein de la cité. Si la pratique de la θεωρία s'avère être l'office de l'homme, il est évident qu'il faudra absolument lui trouver une place de choix au sein de la cité afin de faire en sorte que chaque citoyen puisse actualiser son essence. Au contraire, si cette pratique ne constitue pas l'office ou la fonction de l'homme, il serait beaucoup moins grave si on en venait à conclure que la recherche de l'autarcie divine n'est pas compatible avec les activités de la cité. Comme nous tenterons de le montrer plus bas, il nous semble que la pratique de la philosophie est difficilement conciliable avec la manière dont la cité est constituée et ce n'est qu'indirectement qu'on peut réintroduire cette pratique au sein de la cité. Voilà pourquoi il est pertinent pour nous de montrer que l'office de l'homme ne peut pas être la recherche de l'autarcie divine.

Un passage est crucial pour la compréhension de ce qui est le propre de l'homme chez Aristote :

« Dans ces conditions, si nous posons que l'office [ἔργον] de l'homme est une certaine forme de vie (c'est-à-dire une activité de l'âme et des actions rationnelles [πράξεις μετὰ λόγου]), mais que, s'il est homme vertueux, ses œuvres seront parfaites et belles, dès lors que chaque œuvre parfaitement accomplie traduit la vertu qui lui est propre, dans ces conditions donc, le bien

humain devient un acte de l'âme qui traduit la vertu et, s'il y a plusieurs vertus, l'acte qui traduit la plus parfaite et la plus finale. » (*EN*, 1098a12-18)

Ce passage a évidemment fait couler beaucoup d'encre et les commentateurs semblent se partager en deux camps. D'un côté, il y a ceux qui soutiennent que l'exercice de cette vertu qui serait la plus finale ne peut être que l'exercice de la θεωρία et de l'autre, ceux qui défendent que cela doit comprendre toutes les vertus, autant morales qu'intellectuelles<sup>22</sup>. Cependant, deux arguments nous font croire que dans ce passage, la θεωρία ne peut pas être évoquée, ce qui montrerait qu'elle n'est pas ou ne fait pas partie de ce qui est le propre de l'homme.

Le premier argument vise le vocabulaire utilisé par Aristote. Si l'office de l'homme est composé de πράξεις μετὰ λόγου, comment le philosophe pourrait-il associer cet office avec la θεωρία, sachant que celle-ci n'a aucune implication pratique (*EN*, 1139a27-28)? On pourrait toutefois objecter à cela que l'utilisation que fait ici Aristote du concept de πράξις n'a pas à être compris selon son usage technique, c'est-à-dire comme la mise en acte du résultat d'une décision (*EN*, 1139a17-35). C'est en effet le sens que veut donner Bonitz à cette occurrence de πράξις en *EN*, 1098a13, puisqu'il affirme dans son *Index Aristotelicus* que πράξις doit ici être pris comme un synonyme de ἐνέργεια. Si l'on considère que Bonitz a raison de comprendre cet usage de πράξις comme il le fait, rien n'empêche en effet de concevoir que ce dont parle Aristote dans le passage de *EN*, 1098a12-18 peut sans problème être la pratique de la θεωρία, puisque la θεωρία est bel et bien une forme de ἐνέργεια (*Pol*, 1325b16-26). Il faut toutefois souligner que cet usage de πράξις est extrêmement rare dans le corpus aristotélicien. Bonitz ne relève que trois occurrences où

<sup>22</sup> Pour un résumé de ce débat et une analyse originale, voir Curzer, 1990.

Aristote en ferait un tel usage, à savoir le passage qui nous intéresse et *EN*, 1094a5 ainsi que *Pol*, 1325a32. Regardons d'un peu plus près ces deux autres passages.

« Néanmoins, une certaine différence apparaît entre les fins. Tantôt, en effet, ce sont des actes [ἐνέργειαι], tantôt, des oeuvres [ἔργα] qui s'en distinguent. Or, quand certaines fins sont distinctes des actions [παρὰ τὰς πράξεις], les oeuvres [τὰ ἔργα] sont alors un bien naturellement supérieur aux actes [τῶν ἐνεργειῶν]. » (*EN*, 1094a3-6)

Ce qu'Aristote soutient dans ce passage-ci, c'est que dans le cas où la fin d'une action n'est pas l'action elle-même, le résultat de l'action est supérieur à cette action. Cela est tout à fait normal si l'on considère que dans un tel cas, la fin de l'action n'est autre que son résultat et que dès lors, ce résultat est nécessairement supérieur à l'action, puisque celle-ci lui est subordonnée. Il faut maintenant se demander si le τὰς πράξεις de 1094a3-6 est synonyme de ἐνέργεια. À notre avis, ce serait plutôt le contraire qui serait juste, à savoir que dans ce passage, le sens de ἐνέργεια se rapprocherait de celui de πράξις. Remarquons d'abord que le Stagirite semble bien utiliser ἐνεργεία et πράξις sans faire de distinction quelconque entre les deux concepts, ce qui peut indiquer que l'un des deux termes doit être considéré comme le synonyme de l'autre. Il faut aussi savoir que pour Aristote, une ἐνέργεια peut avoir sa fin en elle-même ou bien dans quelque chose d'extérieur (*Meta*, 1050a23-b2). Dans le passage de l'*EN* qui nous intéresse ici, il ne fait aucun doute que les ἐνέργειαι dont parle le philosophe sont à prendre dans le deuxième sens du fait qu'il les dit inférieures aux ἔργα qu'elles produisent. Ainsi, on voit que ἐνέργεια a ici un sens beaucoup plus proche de la définition que donne par ailleurs Aristote de la πράξις dans la mesure où bien que celle-ci se distingue de la ποιήσις en ce qu'elle ne produit rien de concret qui soit extérieur à l'action (*EN*, 1140b6-7), elle est tout de même tournée vers l'action (*EN*, 1141b14-16), lui

permettant ainsi de produire malgré tout un ἔργον. De plus, Bonitz affirme dans son *Index* que ἐνέργεια est souvent associée, voire synonyme de πρᾶξις ou de χρῆσις, ce qui nous laisse croire que notre hypothèse n'est pas du tout impossible. Cela étant dit, nous ne considérons donc pas qu'il soit nécessaire de prendre le πρᾶξις de *EN*, 1094a5 comme un synonyme de ἐνέργεια.

Voici le deuxième passage :

« D'autre part, louer l'inaction [τὸ ἀπρακτεῖν] plus que l'action [τοῦ πράττειν] ce n'est pas être dans le vrai, car le bonheur est action [πρᾶξις], et, de plus, les actions des gens justes et tempérants [αἱ τῶν δικαίων καὶ σωφρόνων πράξεις] ont pour aboutissement beaucoup de belles choses. » (*Pol*, 1325a31-33)

Dans ce passage, la πρᾶξις est associée à l'homme juste et à l'homme tempérant, ce qui est tout à fait en accord avec le fait que la pratique de la vertu morale soit pour Aristote une πρᾶξις. De plus, les lignes précédant ce passage traitent de la distinction entre celui qui dirige des esclaves et celui qui dirige des hommes libres. Le contexte est donc directement relié à la pratique de l'activité politique, exemplification parfaite de la φρόνησις (*EN*, 1141b23-24). Il ne semble y avoir pour ainsi dire rien qui ne nuise à la compréhension de cette occurrence de πρᾶξις dans son sens technique courant chez Aristote et donc rien pour nous forcer à la faire devenir un synonyme de ἐνέργεια. Rien, sauf le fait que le bonheur est intimement en lien avec la πρᾶξις, ce qui est évidemment problématique, comme nous voulons le montrer, pour qui croit que le bonheur se doit d'être uniquement défini par l'exercice de la θεωρία. Toutefois, si on comprend ici qu'Aristote parle du bonheur humain, qui se définit par la pratique de la vertu morale et de la φρόνησις (*EN*, 1178a9-22), et non

pas du bonheur absolu qui est l'apanage du divin, il n'y a absolument rien de problématique dans l'utilisation de  $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ .

Aucune des occurrences de  $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$  dont Bonitz soutient qu'elles doivent prendre le sens de  $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  ne nous semble donc légitime d'un tel traitement. Il nous apparaît plutôt que Bonitz, en voulant probablement conserver l'activité théorique comme bonheur humain, leur affecte une charge interprétative trop importante qui n'est pas réellement nécessaire dans le contexte immédiat de ces passages. Cette interprétation semble toutefois pouvoir se fonder sur un passage particulier que mentionne Bonitz :

« Mais si le bonheur est une activité [ $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ ] traduisant la vertu, il est parfaitement rationnel qu'il traduise la vertu suprême [ $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$  τὴν κρατίστην] ; laquelle doit être vertu de ce qu'il y a de meilleur [ $\tau\omicron\upsilon\delta$  ἀρίστου]. Alors, que cela soit l'intelligence ou autre chose (ce qui semble alors naturellement gouverner et diriger, en ayant une idée de ce qui est beau et divin) ; que cela soit quelque chose de divin en lui-même ou ce qu'il y a de divin en nous : c'est son activité [ $\eta$  τούτου  $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ ], lorsqu'elle exprime la vertu qui lui est propre, qui doit constituer le bonheur achevé [ $\eta$  τελεία εὐδαιμονία]. » (*EN*, 1177a12-17)

Le parallèle entre ce passage et celui de *EN*, 1098a12-18 est évident. Devant une telle ressemblance, Bonitz a probablement cru qu'Aristote parlait du même sujet et s'est donc permis de donner le sens de  $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  au  $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$  de *EN*, 1098a13, puisqu'il avait un exemple d'un passage ayant un contexte similaire où le Stagirite employait  $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  plutôt que  $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ . Si on y regarde d'un peu plus près, on se rend compte que le contexte n'est pas exactement le même. Alors qu'en *EN*, X, 6, il est question du bonheur en lui-même, *EN*, I, 6 traite plutôt du bonheur humain, ce qui nous permet de croire que le vocabulaire utilisé est sciemment choisi. De fait, tout juste après le texte de *EN*, X, 6, Aristote affirme que cette activité suprême est plus l'apanage des dieux que des humains et que si ceux-ci peuvent y participer, dans les mesures de leurs capacités, ce n'est que parce qu'ils possèdent aussi une

partie divine en eux. Il nous semble donc tout à fait envisageable de conserver la signification habituelle de *πραξις* en *EN*, 1098a13, ce qui nous permet de soutenir que la pratique de la *θεωρία* n'est effectivement pas l'office de l'homme.

L'argumentation que nous venons d'exposer était principalement fondée sur le fait qu'Aristote n'employait jamais directement le terme de *πραξις* pour faire référence à la pratique de la *θεωρία*. Cependant certains passages que nous avons relevés par la suite semblent avoir échappé à l'attention de Bonitz. Les voici :

« Mais la vie active [*τὸν πρακτικόν*] n'est pas nécessairement en relation avec autrui comme le pensent certains, pas plus que concernent seules l'action [*πρακτικάς*] les pensées qui ont en vue des résultats pratiques, mais bien plutôt les considérations et les spéculations autonomes et qui se prennent elles-mêmes pour objets [*τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὐτῶν ἕνεκεν θεωρίας καὶ διανοήσεις*]. » (*Pol*, 1325b16-21)

« Mais la partie qui a la raison est meilleure. Or elle se divise en deux, selon notre manière habituelle de diviser : il y a, d'une part, la raison pratique, d'autre part, la raison théorique. Que ce soit donc nécessairement de cette manière que se divise cette partie rationnelle c'est évident. Nous dirons aussi que les actions de l'âme supportent une division analogue [*καὶ τὰς πράξεις δ' ἀνάλογον ἐροῦμεν ἔχειν*][...] » (*Pol*, 1333a23-27)

Dans ces deux passages, on voit que le mot *πραξις* (ou un mot de la même famille) sert à désigner à la fois les actes émanant de la partie pratique de l'âme rationnelle et ceux émanant de sa partie spéculative. Dans ces deux textes, nous n'avons pas d'autre choix que d'accorder que l'utilisation de *πραξις* ne peut pas prendre le sens technique auquel nous avons tenté de le restreindre. Ainsi, il semble donc possible dans l'absolu que certaines occurrences de ce terme puissent être synonymes de *ἐνέργεια*. Cependant, le fait que cela soit possible n'implique pas qu'il faille nécessairement lui donner ce sens dans le passage qui nous intéresse. Nous croyons aussi avoir montré qu'il est pour le moins cohérent de comprendre le *πραξις* de *EN*,1098a13 dans son sens technique, sachant très bien que cet

argument est beaucoup trop faible pour que notre interprétation ne repose uniquement que sur lui.

Le deuxième argument visant à montrer que la pratique de la θεωρία ne constitue pas l'office de l'homme traite de la perfection de l'acte accompli et ne fait aucunement intervenir l'argument précédent. Dans le passage qui nous intéresse, Aristote soutient que l'office de l'homme doit être quelque chose qu'il accomplit de manière parfaite, et que cette perfection traduit la vertu qu'il a en propre. Quand on s'attarde un peu plus à ce critère, on se rend compte que le Stagirite ne cherche pas ici l'activité qui serait la plus parfaite en elle-même (ce qui serait évidemment la θεωρία), mais bien celle que l'humain est capable de réaliser parfaitement<sup>23</sup>. Or, comme nous l'avons vu, il existe une différence majeure entre l'exercice de la θεωρία par le divin et par l'humain de sorte que nous pouvons penser que l'humain ne la réalise pas parfaitement. C'est aussi la conclusion à laquelle arrive Bodéüs (1975, pp.70-74) en montrant que la parfaite réalisation de la θεωρία ne peut être que l'œuvre du divin et que l'homme ne peut qu'y aspirer, et ce, de manière toujours vaine : « le νοῦς, qui définit pourtant l'homme<sup>24</sup>, n'appartient pas à celui-ci en tant qu'homme, c'est-à-dire en tant que mortel.[...] Aussi, la conscience de l'homme, au sens où nous l'avons entendue, n'est-elle jamais qu'un approchant de la Vie de Dieu, et le bonheur une aspiration du mortel à l'immortel »<sup>25</sup>. Finalement, le fait qu'Aristote soutienne que le divin accomplit mieux l'activité théorique que l'homme (*Meta*, Λ, 1072b23-26 ; *EN*,

---

<sup>23</sup> « Parfait, se dit ensuite de ce qui, sous le rapport de l'excellence et du bien, n'est pas surpassé dans le genre envisagé » (*Met*, Δ, 1021b14-15)

<sup>24</sup> Bien que nous ne soyons pas d'accord avec cette identification de l'homme au νοῦς, cela n'a que peu d'importance dans l'argumentation de Bodéüs et la conclusion qu'il tire peut s'appliquer malgré tout. Pour les raisons de ce désaccord, voir Curzer, 1990, p.428

<sup>25</sup> Bodéüs, 1975, p.74

1178b21-24) implique que l'homme ne l'accomplit pas de manière parfaite et donc que la θεωρία n'est pas l'office de l'homme, selon le critère même d'Aristote.

Un autre texte d'Aristote est important pour montrer que l'homme ne réalise pas l'activité théorique de manière parfaite et cette fois sans faire appel à notre infériorité à l'égard de la divinité. Une bonne partie des *Parties des animaux*<sup>26</sup>, I, 5 vise à montrer que du fait qu'il nous est difficile d'observer les réalités éternelles, les connaissances que nous en avons sont plutôt réduites (*PA*, 644b25-30), ce qui revient à dire que nous ne pouvons pas les connaître de manière parfaite. À l'opposé, les choses qui nous entourent, particulièrement les animaux, sont l'objet d'un très grand nombre d'observations et pour peu qu'on s'en donne la peine, il est assez aisé d'amasser des connaissances d'une précision satisfaisante à leur sujet (*PA*, 644b25-35). « Mais les deux études ont chacune leur attrait. Pour les êtres éternels, les pauvres connaissances que nous en atteignons nous apportent cependant, en raison de l'excellence de cette contemplation, plus de joie que toutes les choses qui nous entourent » (*PA*, 644b30-35). Ainsi, on voit que l'excellence de l'objet est un critère aussi important pour justifier l'étude de cet objet que le degré de précision auquel on peut arriver. C'est cet argument qui est d'une certaine manière mis de l'avant en *EN*, X, 6-8 pour justifier le fait que l'homme doit se livrer à la θεωρία.

Toujours dans le but de montrer que la θεωρία n'est pas le propre de l'homme, il est intéressant d'ajouter à notre analyse les résultats de l'étude qu'a faite Curzer sur ce qu'il appelle « *The ergon argument* »<sup>27</sup>. Le résultat auquel il arrive tend à montrer que le

<sup>26</sup>Sauf avis contraire, nous citons la traduction des *Parties des animaux* de Le Blond.

<sup>27</sup> Curzer, 1990, p.426-432



traitement que fait Aristote de l'office de l'homme en *EN*, I, 6 n'est pas compatible avec l'analyse qu'il fait du parfait bonheur en *EN*, X, 6-8, ce qui l'amène à conclure que « in addition, the difference between the I 7 and the X 6-8 criteria lends support to the thesis that X 6-8 is a reconsideration rather than a mere continuation of book I's investigation of happiness » (Curzer, 1990, p.432). Pour arriver à cette conclusion, il distingue trois critères utilisés par Aristote pour déterminer ce qu'est le bonheur en *EN*, I, 7 et les compare avec ceux de *EN*, X, 6-8. Le premier critère est celui qui nous importe ici, à savoir que le bonheur est quelque chose de propre à l'homme (Ibid., p.426). Curzer commence par examiner les différentes compréhensions présentes chez les commentateurs d'Aristote de ce qu'est l'ἔργον propre de l'homme et montre pour chacune d'elles que ce critère n'est jamais utilisé par Aristote lorsque ce dernier parle de la θεωρία en *EN*, X, 6-8<sup>28</sup>. Il fait tout d'abord la différence entre deux types de compréhension de ce qui est propre, le premier disant que « (F[unction]) X is peculiar to humans if and only if X is an activity which only humans can do or which humans can do best » (Ibid), le second que « (C[haracteristic] A[ctivity]): X is peculiar to humans if and only if X is an activity which exercises essential human abilities (whether or not humans are the only or the best exercisers of these abilities) » (Ibid.). Ensuite, ces deux interprétations peuvent être combinées avec des vues inclusives ou intellectualistes de l'ἔργον. Voici brièvement les combinaisons relevées par Curzer suivies de l'examen qu'il en fait<sup>29</sup> :

a) F dans un sens général incluant toutes les activités de la raison :

*EN*, X, 6-8 ne fait jamais la distinction entre activités rationnelles ou irrationnelles, mais ne fait que parler de la meilleure activité ;

<sup>28</sup> « Thus, on the general, inclusivist, and intellectualist versions of interpretations (F) and (CA) of the I 7 peculiarity criterion, Aristotle never mentions or uses the peculiarity criterion in X 6-8. » (Curzer, 1990, p.428)

<sup>29</sup> Toute cette section, sauf avis contraire, fait référence à Curzer, 1990, pp.426-428

- b) F dans un sens inclusif où l'homme peut faire a,b,c et est le seul à faire c ;  
 ou c) CA dans un sens inclusif :  
 b) et c) impliquent tous deux que le bonheur est un composé de plusieurs activités, dont au moins l'activité pratique et l'activité théorique : *EN*, X, 6-8 affirme que la *θεωρία* et l'action morale sont des bonheurs par eux-mêmes.
- d) F dans un sens intellectualiste qui soutient que le propre de l'homme est la *θεωρία* :  
 ce critère n'est pas respecté en *EN*, X, 6-8 parce qu'Aristote y affirme que le divin exerce aussi cette activité<sup>30</sup>
- e) CA dans un sens intellectualiste provoqué par un changement dans la conception de la nature humaine entre *EN*, I, 6 et *EN*, X, 6-8 faisant passer l'homme d'un être morcelé à un être qui se définit uniquement par son *νοῦς*, ce qui fait de la *θεωρία* l'activité propre de l'individu :  
 il est réfutable qu'Aristote opère un tel changement dans sa conception de la nature humaine et donc on ne peut pas s'autoriser à affirmer que l'activité qui est le propre de l'homme soit la *θεωρία*<sup>31</sup>.

Ainsi, si l'analyse que fait Curzer est juste, cela nous force à conclure, comme nous l'avons fait, que l'activité de la *θεωρία* n'est pas le propre de l'homme et qu'elle ne peut donc pas être considérée comme le bien de l'humain en tant qu'humain.

Un autre passage est important pour cette question. Aristote, parlant de l'exercice de la *θεωρία*, affirme que « pareille existence dépasse peut-être ce qui est humain. Ce n'est pas en effet en sa qualité d'homme que quelqu'un peut vivre ainsi, mais comme détenteur d'un élément divin qui réside en lui » (*EN*, 1177b25-30). Autrement dit, l'homme, s'il n'était qu'homme, ne pourrait pas réaliser la *θεωρία* et c'est la partie divine qui est en lui qui le lui permet. De cette manière, il est difficile d'attacher cette activité à ce qui est propre à l'homme sans associer ce qu'est l'homme uniquement à cette partie de lui-même. Or, cette association nous paraît impossible, Aristote affirmant en *EN*, X, 8, endroit où l'homme devrait être identifié par son *νοῦς*, que : « au contraire, les choses extérieures sont pour

<sup>30</sup> Curzer discute l'objection qu'on peut apporter à cette interprétation et qui soutient que le fait que le divin partage la *θεωρία* avec l'homme n'empêche pas celle-ci d'être tout de même le propre de l'homme. Nous renvoyons à son texte pour les détails de son argumentation.

<sup>31</sup> Encore une fois, nous renvoyons au texte pour l'argumentation précise de Curzer.

ainsi dire des obstacles, du moins à sa méditation. Mais en tant qu'homme et en tant qu'il partage la vie d'un assez grand nombre, il choisit d'exécuter les actes qui traduisent la vertu » (EN, 1178b4-8). Ce texte nous semble pouvoir être compris de deux façons : soit ce n'est pas en tant qu'homme que l'homme pratique la *θεωρία*, soit il n'y a pas seulement la pratique de la *θεωρία* qui soit proprement humaine, mais aussi la vertu morale. En combinant les deux passages que nous venons de citer, il nous semble nécessaire de conclure que bien que l'homme possède en lui une partie divine, ce que nous ne contestons pas, cette partie divine n'est pas en mesure de le définir en propre, justement dû à son caractère divin, et que ce serait plutôt la vertu morale qui ferait de l'homme ce qu'il est en tant que tel<sup>32</sup>. Définir en propre l'homme comme étant celui qui doit exercer la *θεωρία* serait en fait contraindre l'homme à toujours rester inachevé, à ne jamais réaliser pleinement sa nature, ce qui est absurde dans le cadre de la pensée aristotélicienne<sup>33</sup>. Cela

<sup>32</sup> C'est aussi ce que semble soutenir Platon dans un très beau passage du *Phédon* traitant de la transmigration des âmes : « -Mais reprit Socrate, même si on ne considère que ces gens-là, les plus heureux, ceux qui s'achemineront vers le lieu le meilleur, ne sont-ils pas ceux qui auront cultivé la vertu publique et sociale, celle qu'on appelle modération et aussi bien justice, vertu qui naît de l'habitude et de l'exercice sans que la philosophie et l'intelligence y aient part? -En quel sens ces gens-là peuvent-ils bien être les plus heureux[, demanda Cébès]? -En ce qu'ils ont toutes les chances de se réintroduire dans une espèce animale qui soit sociable et de moeurs douces : abeilles, si tu veux, ou guêpes ou fourmis ; ils peuvent même, sans changement, réintégrer l'espèce humaine, et de ce retour naîtront des gens bien comme il faut. -Probablement. -Mais pour l'espèce des dieux, si l'on ne s'est pas occupé à philosopher et si l'on n'est pas parfaitement pur au moment du départ, il n'est pas permis d'arriver jusqu'à elle : ce n'est permis qu'à celui qui aime apprendre. » (Platon, *Phédon*, 82a-c, trad. Dixsaut, nous soulignons). On voit donc que dans ce passage du *Phédon*, Platon affirme qu'une personne pratiquant les vertus morales pourra se réincarner en humain. De plus, étant donné que « chaque espèce d'âme verra son lieu de destination déterminé par similitude avec son occupation ordinaire » (*Phédon*, 82a), il faut conclure de cela que ce qui est proprement humain est la pratique de telles vertus, car l'âme de celui qui pratique la philosophie accèdera au monde des dieux une fois séparée de son corps. Évidemment, cela va à l'encontre d'autres passages du *Phédon* et d'autres dialogues (*République*, *Alcibiade*) où Platon associe l'humain avec la meilleure partie de son âme, mais ce passage reste néanmoins très intéressant pour notre propos.

<sup>33</sup> On pourrait ici ajouter que la cité est aussi une chose naturelle qui n'atteint pratiquement jamais sa fin dans la mesure où les cités ont généralement des constitutions déviées et donc contre nature. L'ajout de cet exemple enlèverait beaucoup du caractère absurde de la position que nous avons présentée. Cependant, le fait que les cités n'atteignent pas leur fin n'est que contingent, en ce sens que cela ne dépend que de la constitution mise en place et des gens qui la peuplent, choses qui sont totalement en mesure de changer, et non de caractéristiques essentielles de la cité. Dans le cas de l'homme, le fait qu'il ne puisse pas pleinement réaliser son côté divin n'est pas contingent, mais est ancré dans sa nature corporelle. La différence entre la cité et le

n'empêche toutefois pas l'espèce humaine de mettre de l'avant un désir d'assimilation à la divinité par l'exercice, dans la mesure de ses capacités, de l'activité la meilleure, mais cela ne peut pas constituer son essence propre, car cette essence serait vouée à une part de puissance pour l'éternité. Ainsi, la θεωρία serait plutôt le propre du divin<sup>34</sup>. Toutefois, un passage affirme explicitement le contraire, à savoir que le propre de l'homme serait en fait la θεωρία : « On peut même penser au demeurant que chaque individu s'identifie à elle [la vie intellectuelle], si tant est qu'elle est la chose principale et la meilleure. Il serait donc déplacé de ne pas choisir l'existence qui est la nôtre, mais celle d'un autre » (*EN*, 1178a1-8). Dans ce texte, Aristote affirme qu'étant donné que la pratique de la philosophie est la chose la meilleure, il est permis d'envisager que l'homme s'identifie à cette activité intellectuelle. Évidemment, il est aisé de voir là une affirmation de ce qu'est le propre de l'homme, nous en convenons. Toutefois, parallèlement à ce passage, d'autres textes affirment tout aussi explicitement que l'homme est constitué par la φρόνησις (*EN*, 1139a35-b5 ; 1168b31-1169a2 et surtout 1144a6-7). Il nous semble aussi significatif que le premier passage se trouve au livre VI, livre dans lequel Aristote traite des vertus intellectuelles et donc de la σοφία. Il semble donc y avoir une certaine tension entre deux conceptions du propre de l'homme. Par contre, il n'est peut-être pas nécessaire d'y voir une réelle contradiction. On pourrait plutôt y comprendre deux degrés d'analyse différents, à savoir une volonté de définir l'homme en ce qu'il a de proprement humain (la φρόνησις) et en ce qu'il possède une part divine (la θεωρία). Cela est d'autant plus probable considérant qu'Aristote affirme, comme nous l'avons déjà dit, que « pareille existence dépasse peut-être ce qui est humain.

---

sage est au fond qu'il est possible pour la cité d'atteindre parfaitement sa fin alors qu'il est impossible au sage d'y parvenir.

<sup>34</sup> C'est aussi la position défendue par Keyt (1978, p.146)

Ce n'est pas en effet en sa qualité d'homme que quelqu'un peut vivre ainsi, mais comme détenteur d'un élément divin qui réside en lui » (*EN*, 1177b26-28). De plus, le fait qu'Aristote accorde que la pratique de la vertu morale constitue une forme de bonheur à part entière, bien que de manière secondaire (*EN*, 1178a8-10), montre que l'existence humaine ne se réduit pas à l'exercice de la θεωρία et qu'elle peut être pleinement heureuse sans activité théorique.

#### 1.4 La vertu morale et la sagacité constituent l'office de l'homme

Tentons maintenant de voir si la vertu morale et la sagacité (φρόνησις) répondent aux critères de l'ἔργον de l'homme tels que relevés par Curzer. En faisant cela, nous serons amené à comprendre que c'est en pratiquant de telles actions que l'humain peut devenir un humain à part entière. À partir de cela, nous pourrions ensuite mieux expliquer à quoi correspond ce que nous avons appelé l'autarcie humaine. Le premier critère que relève Curzer pour définir l'ἔργον de l'homme est celui du caractère propre de l'activité. La vertu morale et la sagacité semblent satisfaire ce critère de la manière la plus rigoureuse possible, en ce sens que parmi tous les vivants, l'humain est le seul à pouvoir exercer les vertus morales (*EN*, 1145a25-27) et cette vertu intellectuelle nécessitant la raison qu'est la φρόνησις. En effet, les autres animaux et le divin n'y participent pas, ceux-là par manque de faculté (*Pol*, 1254b20-25 ; *EN*, III, 4), celui-ci par trop grande perfection (*EN*, 1178b10-20). Malgré ces passages où Aristote refuse explicitement d'accorder la sagacité aux animaux, nous ne sommes pas sans savoir qu'il existe d'autres passages où le Stagirite leur confère malgré tout une certaine forme de φρόνησις (entres autres : *EN*, 1141b25-28 ; *GA*, 753a11 ; *HA*, 488b15). Sans vouloir traiter à fond cette question, puisqu'ici n'en est pas le

lieu propice, nous nous en remettons aux analyses qu'en a faites Labarrière. Pour lui, « Aristote qualifie souvent les animaux, ou du moins un certain nombre d'entre eux, de *phronimoi*, mais il ne définit jamais clairement ce qu'il signifie par là » (Labarrière, 2005, p.122). Il entend aussi montrer que certaines des caractéristiques de la *φρόνησις* humaine sont partagées avec la *φρόνησις* que le Stagirite attribue aux animaux. Ces caractéristiques sont « un certain rapport à l'expérience et le caractère impératif (*epitaktikê*) » (Ibid, p.135). Il n'en reste pas moins que la *φρόνησις* accordée aux animaux est différente de celle accordée aux humains dans la mesure où les animaux « quels qu'ils soient, sont privés d'*hupolêpsis* et de *bouleusis*. À strictement parler, je l'ai déjà mentionné, la *phronêsis* animale ne préside à aucune *praxis* » (Ibid., p.132). Ce qui permet de rendre compte du fait qu'Aristote attribue malgré tout explicitement la *φρόνησις* à certains animaux vient du fait que, selon Labarrière, Aristote n'aurait pas un concept de *φρόνησις* aussi rigoureux en zoologie qu'en éthique (Ibid., p.124) et que ce n'est que d'un point de vue de psychologie biologique et non pas de psychologie morale que la *φρόνησις* est susceptible d'être conceptualisée selon divers degrés (Ibid., p.132). Il nous est donc toujours permis d'affirmer que la *φρόνησις*, comprise dans sa relation à l'activité morale et vertueuse, est vraiment propre à l'homme.

Le deuxième critère est celui de l'excellence (Curzer, 1990, p.428) au sens où l'activité en question peut être accomplie de manière excellente, comme dans l'exemple d'Aristote où il attribue le même office au joueur de cithare et au bon joueur de cithare, sauf que l'office du bon joueur sera de bien jouer alors que celui du simple joueur sera simplement d'en jouer (*EN*, 1098a7-12). Dans le cas de la vertu morale combinée à la

φρόνησις, on comprend que cette combinaison de chaque vertu particulière avec la sagacité est exactement l'excellence dans le domaine qui est propre à la vertu morale en question. Prenons un exemple concret pour mieux comprendre ce que nous voulons dire en supposant la situation où un homme riche s'apprête à dépenser un gros montant d'argent. Comme dans le cas du cithariste, l'office de l'homme riche sera de dépenser cet argent, alors que l'office de l'homme riche et vertueux sera de bien le dépenser. C'est ainsi qu'entre en jeu l'analyse que fait Aristote de la magnificence (*EN*, IV, 4-6). L'homme vertueux accomplira l'action de dépenser sa richesse de manière excellente, alors que le riche ne fera que la dépenser. En effet, le magnifique saura dépenser pour ce qu'il convient (vertu morale fixant le but) et avec les moyens appropriés (φρόνησις déterminant les moyens) (*EN*, 1139a30-b5), et agira donc de façon à accomplir de manière excellente l'action qu'il s'était proposé d'accomplir. On pourrait également faire le même genre d'analyse pour chacune des vertus morales particulières. *L'EE*, II, 11 soutient aussi sensiblement la même chose lorsqu'Aristote y affirme qu'une action est mauvaise si la fin est bonne mais pas les moyens, si la fin n'est pas bonne mais que les moyens oui, ou encore si à la fois la fin et les moyens sont mauvais (*EE*, 1227b19-23). On voit donc encore une fois que ce qui fait l'action excellente, c'est une combinaison de vertu morale et de φρόνησις. Il y a un parallèle flagrant à cela dans *Les Politiques* où Aristote dit exactement la même chose (*Pol*, 1331b25-40). Dans ce contexte politique, la fin qui doit être visée est la création d'une constitution droite, alors que les moyens pour y arriver sont des lois qui vont dans ce sens. Si toutefois la fin posée par le législateur est mauvaise, parce qu'elle promeut un régime dévié, les lois peuvent tout de même être bonnes, au sens où elles peuvent être conformes à

l'esprit du régime. Ainsi, des lois tyranniques seront de bonnes lois dans un régime tyrannique, sans pour autant être de bonnes lois de manière absolue. Il faut cependant noter que l'individu qui arrive à réaliser la fin qu'il avait posée n'est pas nécessairement un φρόνιμος. En effet, Aristote fait la distinction entre l'homme habile et l'homme sagace en disant que l'habile est celui qui a la capacité de trouver les moyens pour arriver à sa fin, peu importe que sa fin soit bonne ou mauvaise, alors que le sagace ne peut que viser une fin bonne (*EN*, 1144a23-b1). Cela recoupe aussi la distinction que fait Aristote entre l'excellence du citoyen et celle de l'homme de bien, disant que le citoyen excellent agit de manière conforme à l'esprit de la constitution dans laquelle il vit, que celle-ci soit bonne ou mauvaise, alors que l'homme bon agit selon le bien absolu, peu importe s'il vit dans une cité droite ou déviée (*Pol*, 1276b15-36). On voit donc que le critère de l'excellence développé par Aristote en *EN*, I, 7 est conforme à l'étude qu'il fait de la vertu morale et de la φρόνησις et est présent dans plusieurs de ses analyses.

Passons maintenant au troisième critère relevé par Curzer, c'est-à-dire celui du meilleur et du plus complet. Pour le versant complétude du critère, il nous faut regarder dans quelle mesure Aristote considère que l'exercice de la vertu morale et de la φρόνησις est possible pour l'homme. Avant cela, il est peut-être pertinent de justifier la traduction de τελειότητα (*EN*, 1098a18) par « plus complète » et non par « plus finale », comme le fait notamment Bodéüs, car dans ce cas, ce critère devrait être compris de manière différente et permettrait de laisser la porte ouverte à l'interprétation voulant qu'Aristote fasse ici allusion à la θεωρία. Évidemment, hors contexte, il est impossible de choisir l'une ou l'autre



traduction. Dans une telle situation, il est intéressant d'aller consulter le texte correspondant de l'*EE* pour voir comment est traitée la question :

« Or le bonheur aussi était le meilleur ; le bonheur est donc l'acte d'une âme bonne (ψυχῆς ἀγαθῆς). Et puisque le bonheur était quelque chose de parfait (τέλειόν τι), et qu'il y a une vie parfaite et une vie imparfaite, et qu'il en est de même pour la vertu (car l'une est totale, l'autre partielle) et que l'acte des choses imparfaites est imparfait, le bonheur devrait être un acte d'une vie parfaite (τελείας) conforme à une vertu parfaite (κατ' ἀρετὴν τελείαν). » (*EE*, 1219a35-40)

Dans ce passage, Décarie traduit l'adjectif τέλειος par « parfait »<sup>35</sup>, au sens de complet, d'achevé. Cette traduction nous semble bonne pour deux raisons. La première est qu'Aristote fait référence à la vertu « totale » et à la vertu « partielle », ce qui nous paraît impliquer que τέλειος est aussi à prendre en ce sens. La deuxième raison vient d'une comparaison que fait Aristote un peu plus loin entre la vertu du corps et la vertu de l'âme : « Et de même que la bonne condition physique se compose des vertus particulières, de même en est-il, en tant que fin (ἢ τέλος) , de la vertu de l'âme » (*EE*, 1220a1-5). On voit clairement dans ce passage que la vertu totale dont parlait le philosophe un peu plus haut est un agrégat de toutes les vertus particulières et que la vertu n'est réellement achevée que lorsqu'un individu est complètement vertueux. Un autre passage paraît pertinent pour bien comprendre la complétude de la vertu. En *EN*, 1178a15-22, le philosophe exprime une interrelation entre la sagacité et la vertu morale, affirmant que l'une traduit l'autre et vice versa et en faisant cela, il finit par conclure que ces vertus forment un composé. On pourrait donc interpréter la complétude de la vertu comme étant l'acte de ce composé et non pas

<sup>35</sup> Il est très important de noter, pour éviter la confusion, que l'utilisation ici de « parfait » ne renvoie pas au même mot grec que « la vertu la plus parfaite (τὴν ἀρίστην) » (*EN*, 1098a18) de la traduction de Bodéüs.

simplement de l'une de ses parties. En ce sens, il est aussi pertinent de voir qu'Aristote exclut l'activité théorique du composé (*EN*, 1177b25-30).

Ceci étant dit, on peut donc comprendre le critère de la complétude comme visant ce qui est achevé, ce qui est pleinement développé ou encore ce dont l'essence entière est réalisée. Regardons si ce critère peut s'appliquer à l'homme en ce qui concerne son exercice de la vertu morale et de la φρόνησις. Il semblerait que oui, dans la mesure où Aristote affirme que « néanmoins, ce [le bonheur] peut être aussi un bien partagé par beaucoup, puisqu'il est accessible à tous ceux qui n'ont pas de handicap pour la vertu, moyennant un certain apprentissage et de l'application » (*EN*, 1099b18-20). Bien que l'acquisition d'un caractère vertueux soit difficile et rare (*Pol*, 1301b40), Aristote n'en parle jamais comme quelque chose d'impossible à atteindre. De plus, il accorde volontiers la sagacité à Périclès et à ses semblables (*EN*, 1140b8-11), ce qui montre qu'il croyait cet état atteignable et effectivement atteint par certains hommes.

Pour ce qui est du critère de la perfection (ἄριστος), Curzer l'interprète comme étant en fait une reprise du critère de l'autosuffisance (Curzer, 1990, p.431). Dans un tel cas, il nous faut donc regarder dans quelle mesure le bonheur humain peut être déclaré autosuffisant. Que l'on interprète cet ἄριστος de *EN*, 1098a17 comme étant équivalent à autarcique, ou bien tout simplement comme *meilleur*, comme le voudrait une traduction plus littérale, l'autosuffisance reste tout de même un critère du bonheur et il faut donc que l'exercice de la vertu morale, qui est considéré comme étant un bonheur à part entière par

Aristote, bien que de manière secondaire (*EN*, 1178a8-10)<sup>36</sup>, soit une pratique autosuffisante. Dans un cas comme dans l'autre, le problème se pose.

Avant d'aller plus loin dans cette direction, il faut savoir qu'il est possible d'interpréter cet adjectif de manière à ce qu'il ne puisse désigner que l'activité la meilleure en elle-même, c'est-à-dire la *θεωρία*. Cependant, nous soutenons que l'utilisation d'*ἄριστος* dans ce passage ne peut pas renvoyer à l'activité théorique pour les raisons que voici.

Commençons par mettre les passages pertinents en parallèle :

« Dans ces conditions, si nous posons que l'office [*ἔργον*] de l'homme est une certaine forme de vie (c'est-à-dire une activité de l'âme et des actions rationnelles), mais que, s'il est homme vertueux, ses oeuvres seront parfaites et belles, dès lors que chaque oeuvre parfaitement accomplie traduit la vertu qui lui est propre, dans ces conditions donc, le bien humain devient un acte de l'âme qui traduit la vertu et, s'il y a plusieurs vertus, l'acte qui traduit la plus parfaite [*ἀρίστη*] et la plus finale. » (*EN*, 1098a12-18)

Le contexte de ce passage est très clair et c'est au bien proprement humain qu'Aristote s'attarde et non pas au bien le plus excellent en lui-même. S'il advenait que le bien humain diffère du plus excellent des biens, on pourrait soutenir que l'*ἄριστος* de ce passage doit renvoyer à la meilleure vertu strictement humaine. Regardons maintenant un autre passage où Aristote semble affirmer pratiquement la même chose :

« Mais si le bonheur est une activité traduisant la vertu, il est parfaitement rationnel qu'il traduise la vertu suprême (*κατὰ τὴν κρατίστην*) ; laquelle doit être vertu de ce qu'il y a de meilleur (*ἄντη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου*). » (*EN*, 1177a12-13)

---

<sup>36</sup>Afin de mieux comprendre le caractère secondaire du bonheur procuré par l'activité politique, il est intéressant de s'en remettre au texte *Le bonheur parfait à titre secondaire* de Bodéüs (2004). Il nous semble aussi fort pertinent d'ajouter à cette étude de Bodéüs que le fait que l'activité théorique soit associée au loisir implique que le traitement que fait Aristote du loisir s'applique tout aussi bien à cette activité et que dès lors, on peut être tenté de lui faire jouer un rôle politique -ce qui ne la rend donc plus uniquement recherchée pour elle-même- au sens où elle permettrait de développer la tempérance. Nous reviendrons en détail sur ce sujet à la fin de notre présent travail.

À première vue, on retrouve ici la même position que dans le passage précédent. Toutefois, le contexte y est différent. En effet, Aristote ne cherche plus à identifier le bonheur humain, mais le bonheur en son sens pleinement achevé, le bonheur parfait, en lui-même, indépendamment du fait qu'il puisse être atteint par l'homme ou non. Comme on s'y attend, l'activité allant de pair avec ce bonheur achevé sera méditative (*EN*, 1177a17-18). Si donc le bonheur doit être l'activité traduisant la vertu de ce qui est le meilleur, il nous faut regarder si cela est applicable à l'homme et si oui, on pourra dire que c'est à cela que renvoie l'ἄριστος de *EN*, I, 1098a18. Un texte de la *Métaphysique* est très pertinent pour éclairer cela :

« D'abord, donc, si l'Intelligence divine n'est pas la pensée, mais une simple puissance, il est logique de supposer que la continuité de la pensée est pour elle une fatigue. En outre, il est clair qu'il y aura quelque autre chose supérieure à l'Intelligence, savoir ce qui est pensé [τὸ νοουμένον]. En effet le penser, l'acte de la pensée appartiendra aussi à celui qui pense le pire, de sorte que si on doit éviter cela (et on le doit, car il y a des choses qu'il est meilleur de ne pas voir que de voir), l'acte de la pensée ne peut pas être ce qu'il y a de meilleur [τὸ ἄριστον] » (*Meta*, 1074b28-35)

En se fiant à ce texte, il est clair que dans le cas de l'homme, l'acte de la pensée n'est pas ce qu'il y a de meilleur, ce qui implique que l'homme ne participe pas à ce qui est le meilleur en soi parce que pour lui, la pensée est cause de fatigue (*EN*, 1153a20) et donc une puissance et que l'homme ne peut pas seulement penser à l'objet le meilleur comme en est capable le premier moteur (*Meta*, Λ, 1072b25-30, 1075a5-10). C'est aussi la conclusion à laquelle en vient Aristote après avoir donné les raisons pour lesquelles le bonheur théorétique est le bonheur au sens propre :

« Dans ces conditions, voilà donc l'activité qui devrait être le bonheur achevé de l'homme, si elle a duré suffisamment longtemps pour faire une existence achevée. Rien d'inachevé n'entre en effet dans les composantes du bonheur. Mais

pareille existence dépasse peut-être ce qui est humain. Ce n'est pas en effet en sa qualité d'homme que quelqu'un peut vivre ainsi, mais comme détenteur d'un élément divin qui réside en lui [οὐ γὰρ ἢ ἄνθρωπος ἐστὶν οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ἢ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει]. » (EN, 1177b24-28)

En affirmant que la pratique de l'activité théorique relève d'une partie divine en lui, Aristote soutient du même coup que le bonheur associé à l'activité de cette partie est aussi divin, car ce n'est que le divin qui peut réaliser la chose la meilleure telle que décrite dans le passage de la *Métaphysique* que nous avons cité. C'est aussi dire que dans l'absolu, c'est à cette activité que devrait correspondre le bonheur humain, mais étant donné la manière dont l'humain est constitué, il ne peut pas y arriver pleinement. Si on soutient, avec Curzer (1990, p.431), que l'ἄριστος de EN, I, 1098a18 n'est qu'un rappel du critère de l'autosuffisance et qu'on réussit à montrer qu'il existe un autre type d'autarcie que l'autarcie divine dans la pensée aristotélicienne, nous serons en mesure de défendre la position selon laquelle le Stagirite n'aurait pas en tête la θεωρία en EN, I, 1098a12-18. C'est ce à quoi nous allons maintenant nous attarder.

### 1.5 L'autarcie humaine

Il nous semble clair que le concept d'autarcie divine que nous avons exposé plus haut ne peut pas rendre compte de l'activité des hommes<sup>37</sup>, parce que ce concept est beaucoup trop rigoureux et ne fait appel qu'à des éléments internes pour assurer l'autarcie. Il est donc nécessaire, pour rendre compte de la pensée d'Aristote, de postuler que ce

<sup>37</sup> Évidemment, il est indiscutable que c'est l'autarcie divine que recherche le sage lorsqu'il pratique la θεωρία, mais ce type d'autarcie ne peut pas rendre compte du caractère propre de l'homme. On ne comprendrait pas non plus comment la cité pourrait être dite autarcique en vue du bien [αὐταρκὲς πρὸς τὸ εὖ ζῆν] (Pol, 1326b8-9) dans la mesure où Aristote n'aurait développé que cette seule conception de l'autarcie.

dernier distingue différents types d'autarcie et que l'un de ces types s'applique à l'homme. C'est ce que nous appelons l'autarcie humaine. Grossièrement, cela peut être compris comme le fait de ne manquer de rien quant au nécessaire pour accomplir tout ce qui est proprement humain, ce qui va de la nourriture à l'exercice de la vertu morale. Ce type d'autarcie est d'abord introduit par Aristote à partir du constat que l'individu seul ne peut pas répondre à ses besoins (*EN*, 1097b5-10 ; *EE*, 1242a5-10 ; *Pol*, 1252a25-30). Ainsi, ce n'est qu'à l'intérieur d'une cité que l'homme pourra combler ses besoins vitaux et comme chacun le sait, l'autarcie est toujours associée avec la définition de la cité (*Pol*, 1252b25-30, 1261b10-15, 1275b15-25, 1326b1-10). C'est donc dire que la cité permet de vivre et qu'il y a une part d'autarcie matérielle comprise dans l'autarcie humaine<sup>38</sup>. Évidemment, ce n'est pas tout et Aristote s'empresse d'ajouter que la cité « s'étant donc constituée pour permettre de vivre, elle permet, une fois qu'elle existe, de mener une vie heureuse » (*Pol*, 1252b30-35). Cette question de la vie heureuse est traitée dans les *Éthiques* et c'est au bonheur humain qu'il nous faut maintenant nous attarder pour comprendre comment ce n'est qu'à l'intérieur de la cité qu'un tel bonheur est possible et du même coup en quoi l'autarcie humaine vise la suffisance à l'égard de tous les besoins proprement humains et notamment le bonheur, qui est lui-même affirmé comme autosuffisant (*EN*, 1097b15).

Au début de l'*EN*, Aristote insiste sur le fait que ce qu'il lui faut rechercher dans sa quête de ce qu'est le bonheur, c'est l'excellence humaine, c'est l'office de l'homme (*EN*, I, 6). Par la suite, affirmant que « le bonheur est une certaine activité de l'âme exprimant la vertu finale » (*EN*, 1102a5-10), il ajoute que « la vertu à examiner est la vertu humaine,

---

<sup>38</sup> Il devient clair que l'autarcie de la cité n'est pas seulement une autarcie matérielle à la lecture du passage suivant : « [la cité] qui a trop [de monde] est bien autarcique pour les choses indispensables, comme l'est une peuplade, mais non comme une cité » (*Pol*, 1326b1-5)

évidemment, car c'est précisément le bien humain que nous cherchions et le bonheur humain » (*EN*, 1102a13-16). Dans un tel contexte, il n'est pas étonnant qu'Aristote, en *EN*, I, 3, diffère l'étude de la *θεωρία* à plus tard, car comme nous l'avons vu, cette activité n'est pas le propre de l'homme, mais plutôt de la divinité. Comme le note Bodéüs, il est intéressant de considérer que dans ce passage, aucune réserve critique ne s'applique à cette activité<sup>39</sup>, bien qu'elle ne soit pas examinée sur le champ par Aristote. Ce ne serait donc pas parce qu'elle est critiquable qu'Aristote ne la considère pas ici, comme il le fait pour le mode de vie visant à acquérir la richesse, mais selon nous, parce qu'elle ne serait pas une activité de l'humain *en tant que tel*<sup>40</sup>. C'est donc le bonheur proprement humain qui intéresse Aristote dans la presque totalité de l'*EN* et le fait qu'il examine les vertus morales humaines dans la majeure partie de cet ouvrage ne ferait que confirmer cela<sup>41</sup>. Il nous reste donc à nous demander en quoi consiste le type d'autarcie qu'Aristote met de l'avant dans son développement et à montrer qu'il s'applique à l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire en tant que son office est de réaliser la vertu morale et la sagacité (*EN*, 1144a6-7).

Un passage nous semble particulièrement important pour montrer le caractère collectif et humain de cette autarcie : « Toutefois, l'autosuffisance, comme nous l'entendons, n'appartient pas à une personne seule, qui vivrait une existence solitaire. Au contraire, elle implique parents, enfants, épouse et globalement les amis et concitoyens, dès

---

<sup>39</sup> Bodéüs, 2004, p.58, n.2

<sup>40</sup> Nous ne disons pas ici que selon Aristote, l'homme devrait se contenter des activités qui lui sont propres et ne pas prétendre à imiter la divinité. Voir entre autre *EN*, 1177b32-1178a5 où Aristote explique cela, ou encore *Meta*, 982b25-983a10 où Aristote réfute l'opinion des poètes selon laquelle il ne faut pas rechercher la sagesse, parce qu'étant l'apanage des dieux, ces derniers seraient jaloux si un humain l'atteignait. Ainsi, Aristote ne soutient pas qu'il ne faut pas rechercher un bonheur divin, mais différant cette description, il tentera de définir ce qu'est le bonheur humain.

<sup>41</sup> Cela est d'autant plus vrai si on tient compte que pour Aristote, il est absurde de dire que les dieux possèdent les vertus morales (*EN*, 1178b10-20), qui sont donc de ce fait propres aux hommes.

lors que l'homme est naturellement un être destiné à la cité. » (*EN*, 1097b8-11) Ce texte tisse un lien très étroit entre l'autarcie et la nature politique de l'homme, considération omniprésente chez Aristote<sup>42</sup>. Si c'est dans la nature de l'homme de s'unir en cité et que l'autarcie, telle que l'entend Aristote dans ce passage, provient de cette nature, il faut donc en conclure que le concept d'autarcie mis ici de l'avant est nécessairement un concept proprement humain et politique.

Aristote continue ce dernier extrait ainsi : « Quant à l'autosuffisance que nous posons, elle est le caractère de la chose qui, réduite à elle seule, rend l'existence digne d'élection et sans le moindre besoin. Or ce caractère appartient au bonheur, croyons-nous » (*EN*, 1097b14-16). Il nous faut donc vérifier si la cité est en mesure d'assurer cette pleine complétude des besoins humains afin que l'humain réalise pleinement ce qu'il est. Dans cette optique, ce sont les besoins de l'homme vertueux et sagace qu'il nous faut examiner, puisqu'il est l'exemplification parfaite de l'homme ayant pleinement développé son côté humain. Pour Aristote, cette vie de vertu ne se suffit pas pleinement à elle-même et elle a besoin des biens extérieurs afin de pouvoir être exercée (*EN*, 1099a30-b10). Ces biens sont des biens qui ne pourraient pas exister sans la cité (richesse, pouvoir politique), parce qu'ils nous semblent nécessiter certaines institutions et une certaine division des tâches<sup>43</sup>. Plus spécifiquement, certaines vertus particulières sont traitées par Aristote comme si leur exercice, ou du moins leur plus bel accomplissement, devait nécessairement avoir lieu au sein de la cité. C'est notamment le cas du courage pour lequel Aristote affirme que son plus bel exemple est celui de ne pas craindre la plus belle mort, à savoir la mort au combat (*EN*,

<sup>42</sup> Voir entre autres : *Pol*, 1253a7-8, 1278b19 ; *EN*, 1169b18-19 ; *EE*, 1242a22-23

<sup>43</sup> Aristote ajoute aussi des choses comme « une famille honorable, de bons enfants, la beauté » (*EN*, 1099b2-3), mais ces choses étant données par la fortune, il n'est pas pertinent d'en tenir compte ici.



1115a30-35). Or, pour qu'il y ait une guerre, il faut qu'au moins deux cités soient en conflit, ce qui requiert évidemment l'existence des cités et que l'homme courageux fasse partie de l'une d'elles<sup>44</sup>. Un autre exemple est celui de la magnificence dont l'objet peut être le fait de payer « pour armer une trière et organiser une ambassade sacrée » (*EN*, 1122a24-25) ou encore pour des objets honorables, comme ceux qui concernent les dieux ou ceux qui sont d'intérêt public (*EN*, 1122b18-25). Dès lors, on comprend que la cité permet aux vertueux d'exercer leurs vertus mêmes, car sans cité, pas de trières, d'ambassades ou de culte des dieux<sup>45</sup>. La cité est donc autosuffisante au sens où elle offre aux hommes qui la composent tout ce dont ils ont besoin pour exercer la vertu humaine.

On pourrait cependant voir ces exemples d'une autre manière, c'est-à-dire que ces exemplifications des vertus particulières ne seraient en fait que contingentes au fait que l'homme vive en cité et que dès lors, l'existence de la cité n'est pas un préalable à l'exercice de la vertu. On pourrait en effet considérer que cette manière de définir le courage, n'est que culturelle et que le courage pourrait tout aussi bien être accordé, par exemple, à un homme ne vivant pas dans une cité, mais qui ferait face « avec courage » à une maladie. Bien que cette perspective soit d'une certaine manière défendable en dehors d'un contexte aristotélicien, ce n'est pas la position d'Aristote. Pour lui, en effet, « le juste, lui, a besoin d'autres personnes envers qui ou avec lesquelles il puisse exercer la justice et c'est pareil d'ailleurs pour le tempérant, le courageux et chacun des autres » (*EN*, 1177a30-

---

<sup>44</sup> Nous admettons que cet argument est discutable dans la mesure où des peuplades, qui ne forment pas de cités, peuvent aussi faire la guerre et par le fait même agir de manière courageuse. Cependant, Aristote semble réticent à accorder la capacité à agir vertueusement aux barbares (*EN*, 1145a30-35 ; *Pol*, 1329a20-27) et donc, indirectement, à être réellement courageux.

<sup>45</sup> On pourrait considérer que le culte des dieux peut être quelque chose de personnel, et qu'en cela, il n'est nul besoin de la cité, mais ce qu'Aristote a en vue dans ce passage, c'est l'honneur qui advient à celui qui paie au sein de la cité pour honorer les dieux.

32). On voit ainsi le caractère éminemment social de l'exercice de la vertu morale chez Aristote. En plus de cela, le fait qu'Aristote définisse la justice comme étant l'application des autres vertus particulières relativement à autrui (*EN*, 1129b30-1130a15) montre encore la forte dépendance du vertueux à l'égard de la cité, d'autant plus qu'il soutient que la justice est la vertu finale (*EN*, 1129b30) et dans sa totalité (*EN*, 1130a9)<sup>46</sup>.

De plus, on voit qu'Aristote associe ces activités avec la vie de tous les hommes, même celle du sage, lorsqu'il affirme, en parlant de ce dernier : « Mais *en tant qu'homme* et en tant qu'il partage la vie d'un assez grand nombre [ἢ δ' ἄνθρωπός ἐστι καὶ πλείοσι συζῆ], il choisit d'exécuter les actes qui traduisent la vertu<sup>47</sup>. Il aura donc besoin de ces sortes d'appuis pour *vivre en homme* (πρὸς τὸ ἀνθρωπεύεσθαι)<sup>48</sup> » (*EN*, 1178b5-10, nous

<sup>46</sup> On peut aussi ajouter à cette analyse l'étude de Bodéüs, *La nature politique de la sagacité* (2004), qui montre en quoi la φρόνησις trouve son accomplissement dans la politique, pratique pour laquelle la cité est évidemment essentielle. Cela sert à prouver que les actions humaines ne peuvent encore une fois être complètes qu'à l'intérieur de la cité.

<sup>47</sup> Ce passage peut sembler en partie contradictoire avec *EN*, 1169a32-34 et 1170a2-4 où Aristote semble affirmer, comme le comprend Bodéüs que « cela implique la possibilité pour le philosophe qui est bon d'être pleinement heureux sans être un homme d'action s'il a des amis également bons qui sont eux-mêmes hommes d'action » (Bodéüs, 2004, n.1, p.484). Cela est d'autant plus probant si l'on considère *EN*, 1112b25-30 où Aristote dit que ce que font nos amis peut d'une certaine manière être considéré comme fait par nous-mêmes, ce qui est aussi cohérent avec la position aristotélicienne que l'ami est un autre soi-même. (Bodéüs soutient cependant ailleurs que « car si l'intelligence vaut au sage son bonheur (au sens premier), il ne peut pas, lorsqu'il agit, ne pas cultiver aussi l'intelligence que réclame la vertu sans se priver alors de son titre au bonheur (à titre second). » (2004, p.192)) Néanmoins, le passage de *EN*, IX, 9 n'affirme pas que le sage puisse ne jamais avoir à agir vertueusement, mais bien que l'observation d'une action vertueuse de la part d'un ami est autant agréable qu'une action vertueuse accomplie par lui-même. De plus, la réponse que donne Aristote à la question de savoir, concernant la musique, « pourquoi, en effet, faut-il l'apprendre soi-même, et non pas, en en écoutant d'autres, jouir de plaisirs droits et être capable de porter des jugements corrects comme le font les Laconiens? » (*Pol*, 1339a42-b2) semble pouvoir éclairer cette question. En effet, en soutenant que l'enfant doit apprendre lui-même à jouer (sans devenir un parfait virtuose, ce qui lui serait nuisible) et non pas seulement être capable de juger des oeuvres, et en fondant cela sur le fait que « c'est une chose impossible ou difficile de devenir des juges valables de travaux auxquels on n'a pas pris part » (*Pol*, 1340b23-25), nous pouvons déduire de cela que pour être vertueux, contempler des oeuvres vertueuses ne suffit pas, il faut en faire. Évidemment, Bodéüs ne soutient pas que l'on puisse être vertueux simplement en regardant des gens vertueux agir, mais simplement qu'on pourrait être pleinement heureux ainsi. Le problème est justement que pour pouvoir juger du caractère vertueux d'une action accomplie, il faut soi-même être vertueux, ce qui implique la pratique. Mais indépendamment de tout cela, ce qui est important dans le passage de *EN*, 1178b5-10 est le fait que l'exercice de la vertu morale soit évoquée dans le but d'expliquer ce qu'est vivre en homme, ce qui n'est pas affecté par l'interprétation que fait Bodéüs du passage de *EN*, IX, 9.

<sup>48</sup> Le *Bailly* note dans la définition de ce verbe que c'est par opposition à la divinité.

soulignons). Ce sont ces sortes d'appuis (argent, puissance, liberté) qui doivent donc être en possession de l'individu afin que celui-ci puisse être dit autarcique. Cette remarque de *EN*, X, 8 est semblable à ce que disait Aristote en *EN*, I, 9, 1099a31-33 où il affirmait la nécessité des biens extérieurs pour le bonheur humain. Or, tous ces biens extérieurs sont des biens que seule l'appartenance à une cité peut procurer.

### 1,6 La cité comprise par l'analogie du tout organique

Le problème auquel nous faisons face en soutenant que la cité permet de répondre aux besoins de l'homme vertueux et sagace, ce qui le rendrait du même coup autosuffisant, est le suivant : jamais Aristote ne dit qu'un tel homme est autarcique<sup>49</sup>. À notre connaissance, Aristote n'attribue l'autarcie de manière absolue qu'aux dieux et à la cité. Ainsi, si l'on considère qu'Aristote n'attribue jamais le type d'autarcie humaine à des individus, il serait difficile de soutenir qu'il l'a bel et bien élaborée dans son oeuvre. Cependant, si on considère qu'Aristote conçoit la cité comme un tout dont les parties sont les individus, de la même manière qu'un corps vivant est composé des organes, le problème est beaucoup moins grave, voire absent. En effet, bien que dans un tel cas les parties ne soient pas autosuffisantes en elles-mêmes, le fait qu'elles soient nécessaires à

<sup>49</sup> En *EN*, 1125a11-12, Aristote attribue une certaine autarcie au magnanime. Il est par contre plus que douteux qu'il fasse référence à autre chose qu'à l'autarcie matérielle, ou plus précisément au fait de ne manquer de rien, vu le contexte de cet énoncé. C'est probablement ainsi que le comprend Bodéüs en traduisant par « indépendance » plutôt que par « autosuffisance ».

En *EN*, 1160b3-4, Aristote dit aussi que « n'est pas un roi, en effet, celui qui ne se suffit pas à lui-même et n'est pas supérieur sur tous les plans du bien ». Il affirme cela dans le but de montrer que n'ayant besoin de rien, le roi n'aura d'autres motivations que l'intérêt de ses sujets lors de ses décisions. Dans un tel cas, il y aurait toutefois une certaine association entre l'autosuffisance et l'excellence du caractère moral, mais cela est beaucoup trop isolé et mal développé pour qu'on puisse accorder à ce passage une trop grande importance, mais nous y reviendrons à la fin de notre travail. De plus, on pourrait dire que l'autosuffisance conférée au roi n'est que matérielle dans la mesure où le philosophe prend la peine d'ajouter la supériorité sur tous les plans du bien, comme si l'objet de l'autosuffisance dont il était question ici n'était pas à proprement parler un bien.

l'autosuffisance du tout implique un lien suffisamment étroit entre le tout et ses parties pour qu'on comprenne que les parties profitent elles aussi de l'autosuffisance du tout. Reste à montrer qu'Aristote décrit bien la cité par une analogie avec un tout organique<sup>50</sup>, ce qui nous permettra de comprendre l'autarcie humaine comme étant l'autarcie qu'Aristote attribue à la cité.

Évidemment, cette question risquerait de nous occuper pendant trop longtemps pour que nous tentions de la traiter de manière exhaustive. C'est pourquoi nous nous contenterons ici de défendre le caractère organique de la cité par une réfutation d'un commentateur soutenant la position inverse. L'article qui nous intéresse donc ici est celui de Robert Mayhew intitulé *Part and Whole in Aristotle's Political Philosophy*. Le premier argument de Mayhew pour rejeter le caractère organique du tout que forme la cité est de dire qu'une substance ne peut pas avoir pour partie d'autres substances en se basant sur des textes de la *Métaphysique* (*Meta*, 1039a3-4, 1041a4-5)<sup>51</sup>. Autrement dit, il soutient que puisqu'une substance ne peut pas être composée de substances (1) et que l'homme est une substance (2), il découle de cela que l'homme ne peut pas être une partie de la cité si on conçoit celle-ci comme une substance organique (3). Le problème avec cet argument, c'est que la prémisse (1) ne tient pas compte de la suite du texte sur lequel elle se base et qui influence l'interprétation qu'on peut avoir de la prémisse (2): « Il est impossible qu'une substance provienne de substances qu'elle contiendrait comme en entéléchie, car des êtres qui sont ainsi deux en entéléchie ne seront jamais un seul être en entéléchie. Mais si ces

---

<sup>50</sup>Un indice de cela se trouve en *EN*, IX, 8 : « Or, exactement comme une Cité est avant tout constituée, semble-t-il, par son instance la plus souveraine, ainsi que chaque *autre* organisme [σύστημα], de la même façon l'être humain, lui aussi, est constitué par ce qu'il y a en lui de plus souverain. » (*EN*, 1168b31-33, nous soulignons)

<sup>51</sup> Mayhew, 1997, pp.328-329

êtres sont deux en puissance ils pourront être un » (*Meta*, 1039a3-7). Comme l'explique ce texte, pour qu'une substance puisse être composée de substances, il faut que ces dernières ne soient pas en entéléchie, c'est-à-dire ne soit pas pleinement réalisées, avant de faire partie du tout auquel elles appartiennent. Pour que l'argument de Mayhew soit juste, il faudrait donc que l'homme soit pleinement réalisé avant même de faire partie d'une cité. Or, cette prémisse est plus que douteuse<sup>52</sup>. Sans faire ici une analyse complète du sujet, nous nous contenterons de faire appel aux passages où Aristote soutient que l'homme qui n'appartient pas par nature à une cité est soit une bête, soit un dieu (*Pol*, 1252a1-5, 1253a25-30), montrant ainsi que l'essence de l'homme ne peut s'accomplir que dans le cadre de la cité. De plus, si la vertu morale est l'accomplissement de l'homme, comme nous l'avons soutenu plus haut, et que la vertu morale ne se pratique qu'à l'intérieur de la cité, il faut en conclure qu'un homme ne peut pas être accompli avant de faire partie d'une cité. C'est en cela que nous voyons que le premier argument de Mayhew échoue à montrer que le tout d'une cité n'est pas un composé organique. Cependant, nous ne pouvons pas nous contenter de cela, car le fait d'affirmer que l'homme doit faire partie de la cité afin de s'accomplir ne dit rien de la manière dont il doit en être une partie. Il faut dès lors se pencher sur les autres arguments de Mayhew.

Son deuxième argument consiste à dire qu'en *Pol*, 1261a16-22, où Aristote critique l'unité de la cité platonicienne, c'est du même coup l'unité organique de la cité qui est rejetée par le Stagirite<sup>53</sup>. Nous ne croyons pas que ce soit effectivement le cas. Ce que critique Aristote dans ce passage, c'est « le fait pour une cité d'être une le plus possible »

---

<sup>52</sup> Mayhew lui-même admet plus tard dans son texte que l'homme ne peut être pleinement accompli qu'à l'intérieur d'une cité. (Mayhew, 1997, p.338)

<sup>53</sup> Ibid., p.329

(*Pol*, 1261a15-16) et pas nécessairement d'être un composé organique. De plus, il associe l'unité de la cité platonicienne à une régression du statut de cité à celui de famille et d'individu et c'est en cela que Mayhew comprend le rejet de l'unité organique d'un individu au niveau de la cité. Nous ne croyons cependant pas que ce soit le mouvement de la pensée d'Aristote. Lorsqu'il effectue la réduction de la cité platonicienne à l'individu, nous croyons plutôt que loin de rejeter la conception organique, il vise plutôt à dire que la cité platonicienne est conçue de manière à ce qu'elle ne soit associée qu'à une seule de ces parties. C'est ici que *Meta*, Δ, 6, qui porte sur l'unité, nous est utile. Dans ce chapitre, Aristote soutient que l'une des conceptions qu'on peut avoir de l'unité est la suivante : « c'est quand le sujet ne diffère pas spécifiquement [κατὰ τὸ εἶδος]. [...] On dit, par exemple, d'une part que le vin est un et que l'eau est une, en tant qu'indivisibles selon l'espèce » (*Meta*, 1016a20-25). L'eau est donc considérée une par Aristote parce que toutes ses parties sont identiques quant à l'espèce. Ainsi, en disant que la cité platonicienne est réduite à l'état d'individu<sup>54</sup>, c'est dire que ses parties ne sont que des individus identiques selon l'espèce. Or, pour Aristote, « une cité au contraire, doit être une unité composée d'éléments différant spécifiquement [εἶδει διαφέρει] » (*Pol*, 1261a29-30). C'est justement là une autre des définitions de l'unité qu'il donne en *Meta*, Δ, 6, à savoir l'unité par continuité (*Meta*, 1015b35-1016a17) et c'est ce genre d'unité que nous attribuons à la cité et que nous croyons pouvoir aussi attribuer à un organisme vivant. Étant donné que Mayhew rejette le fait que la cité puisse être continue dans un sens fort<sup>55</sup>, il importe de regarder cette position plus en profondeur.

<sup>54</sup> Il est important de noter qu'Aristote ne dit pas que cette cité est retombée à l'unité d'un organisme vivant.

<sup>55</sup> Mayhew, 1997, 330

Avant tout, nous accordons que les parties de la cité ne peuvent pas être continues du fait d'un contact physique. Cela nous importe peu dans la mesure où nous comprenons l'unité organique de la cité plutôt comme une analogie que comme le fait que la cité serait réellement un être vivant, au même titre que n'importe quel animal. Cependant, le fait qu'il n'y ait pas de continuité physique n'empêche pas la cité d'être malgré tout continue, même si ce n'est pas au sens le plus fort. Pour Aristote, peuvent être dits un par continuité deux morceaux de bois reliés par de la colle (*Meta*, 1016a1-2). On voit donc que l'unité par continuité n'est pas nécessairement le fait d'une unité entièrement naturelle<sup>56</sup>. De plus, Aristote affirme que la justice (*EN*, 1132b33-35) et l'amitié (*EN*, 1155a22-25 ; *Pol*, 1262b5-25), de façon analogue à la colle au sens où un élément tiers crée le lien de continuité, retiennent les parties de la cité ensemble. De la même manière, les différentes composantes d'une chaussure ne forment pas une unité si elles sont mises ensemble de manière désordonnée, alors qu'elles en forment une lorsqu'elles sont assemblées dans la forme de la chaussure (*Meta*, 1016b10-20). Ce même genre de considération est fait par Aristote concernant la cité. En effet, il affirme que le simple fait que des individus soient regroupés dans un même lieu n'entraîne pas l'existence d'une cité. Il faut en plus de cela une structure commune qui les unifie, une constitution, une forme (*Pol*, 1328b15-20). On pourrait aussi comprendre cela à partir du texte où Aristote parle du fait que Babylone n'est pas une cité, même si elle met une foule de gens rassemblés à l'intérieur de murailles, parce qu'un jour où elle était assiégée, une partie de la ville prit trois jours avant de s'apercevoir du siège (*Pol*, 1276a24-30).

---

<sup>56</sup> Cela peut évidemment être remis en question du fait qu'en affirmant que l'unité de la cité est artificielle, il est difficile d'expliquer le fait que la cité soit une chose naturelle. Nous renvoyons à l'analyse de Miller (1989) sur la manière de concilier ces deux positions.

On peut mettre ce passage en lien avec un texte de *La République*<sup>57</sup> de Platon, (*République*, 462c-e), texte dans lequel Platon explique qu'une cité doit être semblable à un organisme qui, lorsqu'une de ses parties se blesse, est entièrement affecté par cette blessure. Ce parallélisme peut paraître étrange, voire contradictoire dans la mesure où Aristote est supposé critiquer la conception que se fait Platon de l'unité de la cité dans *La République*. On peut essayer de rendre compte de cela de quelques manières, mais nous ne nous y attarderons pas trop, puisque cela dépasse le propos de notre présent travail. On pourrait tout d'abord dire qu'Aristote, fidèle à sa méthode diaporématique, ne ferait ici que conserver ce qu'il y aurait de bon dans l'analyse platonicienne de l'unité de la cité. On pourrait aussi dire que dans le passage d'Aristote, le mouvement de prise de conscience part d'un événement affectant le tout et doit être perçu par chacune des parties, alors que chez Platon, le mouvement est inverse en ce qu'il part d'une affection d'une partie pour être perçu par le tout. La dernière manière pour tenter d'éviter de dire qu'Aristote se contredit serait de soutenir que son passage fait plutôt référence au fait que Babylone n'est pas une cité du fait de sa trop grande étendue et que certaines parties de la ville ne soient pas au courant du siège ne serait qu'une conséquence de cette trop grande étendue, ce qui, dans le contexte, est aussi fort plausible.

Mayhew poursuit son argumentation en soutenant que pour que le rapport tout/partie de la cité forme une unité organique, il faudrait que les parties appartiennent au tout. Or, puisque les citoyens sont des hommes libres et qu'ils n'appartiennent à personne,

---

<sup>57</sup>Sauf avis contraire, nous citons la traduction de la *République* de Leroux.



cela est impossible<sup>58</sup>. Encore une fois, nous croyons que Mayhew aurait raison si Aristote affirmait que la cité est un organisme vivant au sens plein, mais puisque nous croyons que ce n'est plutôt qu'une analogie, il nous est permis de croire qu'Aristote pourrait peut-être faire référence ici à une conception moins rigoureuse de l'appartenance, qui rendrait à la fois compte du fait que la cité « possède » les individus tout en permettant à ceux-ci de demeurer des hommes libres. Avant de nous expliquer plus en détails, il est important de voir qu'Aristote lui-même affirme le contraire de ce que soutient Mayhew. En effet, « En même temps, il ne faut pas penser qu'aucun des citoyens s'appartiennent à lui-même, mais que tous appartiennent à la cité [ἅμα δὲ οὐδὲ χρὴ νομίζειν αὐτὸν αὐτοῦ τινα εἶναι τῶν πολιτῶν, ἀλλὰ πάντας τῆς πόλεως], car chacun est une partie de la cité. Mais le soin de chaque partie a par nature en vue le soin du tout » (*Pol*, 1337a27-30). Bien qu'il n'y ait pas dans ce passage de verbe signifiant proprement la possession, la présence du verbe être suffit, ce dernier pouvant aussi en grec avoir cet usage<sup>59</sup>, tout comme en français d'ailleurs (cet objet *est* à moi). De plus, le fait de voir que la cité *possède* les citoyens serait une autre façon d'expliquer comment c'est à la cité que s'applique l'autosuffisance humaine et non directement aux individus. De cette manière, étant donné que la cité possède ce qui lui faut pour bien vivre, à savoir des citoyens pouvant pratiquer la vertu morale et la sagacité, on comprend mieux pourquoi elle peut être dite autosuffisante.

Voyons maintenant comment Aristote traite en elle-même la question de la possession afin de montrer que le passage que vous venons de soulever s'insère bel et bien dans la pensée aristotélicienne. En *Meta*, Δ, 23, Aristote, en examinant les différents sens

---

<sup>58</sup> Mayhew, 1997, p.333

<sup>59</sup>Voir Smyth, *Greek grammar*, Harvard University Press, 1920 (1956, 1984), #1303, p.315

du verbe ἔχειν, en arrive à dire que « c'est ainsi que nous disons que le vase « contient » [ἔχειν] le liquide, *la ville, les hommes* [τὴν πόλιν ἀνθρώπους], et le vaisseau, les matelots. De même, le tout « renferme » [ἔχειν] les parties » (*Meta*, 1023a15-18, nous soulignons). On voit donc bien qu'en un certain sens, la cité possède ses parties. Il est cependant vrai que ce sens de possession peut sembler être assez faible et ne pas nécessairement impliquer une relation organique entre le tout et ses parties, ce que la suite de *Meta*, Δ, 23 nous permet de faire. En effet, ce chapitre décrit aussi la possession en disant que « ce qui empêche un être de se mouvoir ou d'agir selon sa tendance est dit aussi « retenir » [ἔχειν] cet être. [...] C'est encore dans le même sens que l'on applique ce terme à ce qui réunit les objets, sinon ils se sépareraient, chacun suivant sa force propre » (*Meta*, 1023a18-23). Cette définition s'applique tout à fait à la cité en ce que la cité, de par ses lois, empêche les citoyens d'agir selon leurs penchants naturels pour plutôt tendre vers la vertu (*Pol*, 1263b35-40, 1266b29-32, 1336b20-25 ; *EN*, X, 10 en entier, particulièrement 1179b31-32).

Mayhew examine aussi *Pol*, 1253a3-29 où Aristote affirme que la cité est par nature antérieure à l'individu. Il comprend de cette antériorité que bien qu'il soit vrai que l'homme ne peut pas se réaliser en tant qu'homme en dehors de la cité, il n'en est pas pour autant une partie de la même manière qu'une main est une partie du corps, car « That one can live his life fully only *in the city* does not mean that one must live a life wholly *for the city* » (Mayhew, 1997, p.338). Cet argument est très intéressant et est au cœur du principal problème que nous voulions soulever dans ce travail, à savoir la tension entre la recherche de l'autarcie humaine et de l'autarcie divine au sein de la cité. Autrement dit, la question est de savoir comment il est possible pour l'homme, compris comme une partie organique de la

cité, de participer à autre chose qu'à la réalisation de l'autarcie de la cité ou plus précisément, de pratiquer la philosophie. La question se pose en effet, car comme nous l'avons vu, le propre de l'homme est la réalisation de la vertu humaine et de la sagacité. Or, ces activités ne sont pas les plus excellentes en elles-mêmes et Aristote est très clair à ce sujet, disant que notre condition de mortel ne doit en aucun cas nous soustraire à la recherche de ce qui est le meilleur en soi, c'est-à-dire la pratique de la *θεωρία* (*EN*, 1177b32-1178a5). Dans la prochaine partie de notre travail, nous tenterons de montrer en quoi la coexistence de l'autarcie humaine et de la recherche de l'autarcie divine peut être comprise comme difficilement conciliable dans le cadre de la cité. En arrivant à montrer qu'il est difficile pour un individu de pratiquer la philosophie en tant qu'activité *pour* la cité tout en montrant qu'il est nécessaire de pratiquer ce type d'activité, nous serons en mesure de voir que Mayhew semble avoir tort de ne pas reconnaître la caractère organique de l'unité de la cité aristotélicienne. En effet, cette possible conclusion nous amènerait à voir que l'affirmation de Mayhew voulant que « one can live his life fully only *in* the city does not mean that one must live a life wholly *for* the city » (1997, p.338) n'est pas tout à fait juste dans la mesure où la nécessité de vivre en cité implique que les activités qui y seront pratiquées devront avoir une quelconque utilité pour elle. C'est donc dire que la cité ne peut exister que si les citoyens sont utiles les uns pour les autres et donc que les activités qui ne sont pas pratiquées en ce sens pour la cité ne pourront pas être encouragées. Évidemment, nous sommes conscients qu'Aristote ne questionne jamais la légitimité de la pratique de la philosophie et le troisième et dernier chapitre de notre travail tentera justement de faire ressortir les raisons pour lesquelles la recherche d'une certaine autarcie individuelle et

divine a tout de même sa place au sein des activités de la cité, malgré le fait que cette recherche ne participe pas au caractère utile essentiel à la perpétuité de la cité.

## 2. Incompatibilité entre autarcie divine et autarcie humaine

Tout d'abord, il faut d'emblée affirmer que l'autarcie humaine doit être préconisée, puisqu'elle est la condition de possibilité de toutes les autres activités. On peut voir cela dans le fait que puisque l'homme n'est pas autosuffisant lorsqu'on le considère de manière individuelle, l'appartenance à une cité, qui lui permet du même coup de subvenir à ses besoins, est une condition essentielle de la pratique de toutes les autres activités, en ce sens que la cité lui permet de vivre, tout simplement. La recherche de l'autarcie divine mise en branle par la pratique de la philosophie correspond quant à elle au bien vivre (dans l'absolu et pas seulement d'un point de vue humain) qui est présent dans la définition de la cité que donne Aristote et n'est possible qu'une fois que les besoins matériels de l'individu sont remplis (*EN*, 1178b30-35), ce qui requiert l'autarcie matérielle de la cité, elle-même incluse dans l'autarcie humaine. On peut aussi voir cela dans un passage des *Topiques*<sup>60</sup> :

« Et encore, ce qui provient du superflu [τὰ ἐκ περισσείας] est meilleur que le nécessaire, et, parfois, est aussi préférable : car bien vivre est meilleur que vivre ; or bien vivre est du superflu, tandis que vivre est lui-même une nécessité. Parfois, cependant, les choses meilleures ne sont pas les plus désirables et ce n'est pas, en effet, parce qu'une chose est meilleure qu'elle est nécessairement aussi plus désirable : ainsi philosopher vaut mieux que s'enrichir, mais ce n'est pas là une chose préférable pour celui qui manque du nécessaire. Le superflu, c'est quand, possédant le nécessaire, on travaille à s'assurer quelque autre belle chose. Rigoureusement parlant, peut-être le nécessaire est-il préférable, et le superflu meilleur. » (*Top*, 118a5-15)

### 2.1 L'amitié politique

Ceci étant dit, il faut maintenant considérer les conditions qui permettent l'existence d'une cité dans la pensée aristotélicienne, afin de voir comment le philosophe est ou non en

<sup>60</sup>Sauf avis contraire, nous citons la traduction des *Topiques* de Tricot.

mesure de s'insérer dans la vie de la cité de manière à rendre possible sa continuité dans le temps, car si la cité s'effondre, la possibilité pour le sage de pratiquer la philosophie s'effondre avec elle. Ainsi, la pratique de la philosophie dépend de la stabilité de la cité, du fait que la cité ne cesse pas d'exister. Cette stabilité recherchée semble entre autres avoir pour cause, chez Aristote, une certaine forme d'amitié (*EN*, 1155a23-29 ; *Pol*, 1262b8-9). Il nous faut par contre être plus précis à ce sujet, étant donné qu'il existe plusieurs types d'amitié dans la pensée aristotélicienne. Ce que nous recherchons, c'est la forme d'amitié qui peut relier tous les citoyens ensemble, de manière à procurer la stabilité à la cité. Comme on peut s'en douter, ce type d'amitié est ce qu'Aristote appelle l'amitié politique (πολιτική φιλία) ou la concorde (ὁμόνοια). Cependant, la concorde n'est pas décrite comme étant une forme d'amitié proprement dite (*EN*, 1155a24-25), mais plutôt une « attitude amicale » (*EN*, 1167a22), tout comme la bienveillance (*EN*, 1166b30-31). La distinction entre attitude amicale et amitié se fait principalement par le degré d'implication de la personne dans la relation. Aristote explique en effet que la bienveillance est une attitude amicale et non pas de l'amitié parce qu'on peut être bienveillant à l'égard de quelqu'un qu'on ne connaît pas ou qui n'a pas conscience de notre bienveillance (*EN*, 1166b30-32), ce qui serait essentiel pour parler d'amitié. Ainsi, on conçoit qu'une relation d'amitié est beaucoup plus intime qu'une attitude amicale, nous permettant du même coup de comprendre comment la concorde pourrait s'appliquer à l'ensemble des citoyens, car toute la rigueur d'une relation d'amitié n'a pas à être respectée dans une telle relation. Reste maintenant à définir ce que le Stagirite entend par concorde pour déterminer comment le philosophe peut prétendre ou non à une telle relation.

« On dit des Cités que la concorde y règne lorsque, touchant leurs intérêts, les concitoyens sont du même avis, prennent les mêmes décisions et exécutent les résolutions communes » (*EN*, 1167a26-28). C'est pourquoi Aristote considère que l'accord sur l'explication des phénomènes célestes n'entraîne pas la concorde (*EN*, 1167a25-26). Il est ici important de voir que c'est l'intérêt qui est au centre de la définition de la concorde. Il faut aussi rappeler que les corps célestes font partie de l'objet de la philosophie, puisqu'ils sont du ressort de la physique, qui est elle-même désignée comme science théorique et comme philosophie seconde (*Meta*, 1025b17-1026a31). On voit déjà comment la philosophie ne peut pas porter les gens à la concorde. De plus, si la concorde est un accord quant à l'intérêt, il faut aussi voir que l'intérêt, ou l'utile, est objet de délibération, comme le montre la distinction que fait Aristote en *Rhétorique*<sup>61</sup>, I, 3, entre les trois genres oratoires que sont le délibératif, le judiciaire et l'épidictique. Le philosophe y affirme en effet que la fin, « pour une délibération, c'est l'utile ou le nuisible (car lorsqu'on délibère, on donne ce à quoi l'on exhorte comme meilleur et ce dont on dissuade comme pire), et les autres considérations que l'on invoque – le juste ou l'injuste, le bien ou le mal – sont rapportées à cette fin » (*Rhét*, 1358b22-27). Il ajoute aussi à cela que « sur tout ce qui est ou sera nécessairement, sur tout ce qui ne peut être ou se produire, là-dessus, il n'y aura pas d'activité de conseil » (*Rhét*, 1359a30-35, cf aussi *EN*, 1112a21-26). Or, c'est justement là le propre de la philosophie que d'étudier les choses nécessaires (*EN*, 1139a5-10) et dont la vérité est éternelle (*EN*, 1139b20-25). Voilà une autre manière de montrer que la philosophie ne traite pas de l'intérêt. On peut aussi tirer de cela que la recherche de l'autarcie divine, qui passe par la pratique de la philosophie, n'est pas en elle-même un

<sup>61</sup>Sauf avis contraire, nous citons la traduction de la *Rhétorique* de Chiron.

objet de concorde et qu'elle n'aide donc pas à lier les citoyens d'une cité. Cela n'est cependant pas suffisamment fort pour affirmer l'incompatibilité entre la recherche de l'autarcie humaine et de l'autarcie divine, parce qu'au fond, notre argument ne fait que dire que la philosophie n'entraîne pas la concorde sans dire pour autant qu'elle l'empêche.

Cependant, l'analyse que nous avons faite de la concorde n'est pas complète et une étude plus approfondie montrera l'incompatibilité que nous avons supposée. Il faut d'abord se demander à quel genre d'amitié, parmi les trois décrits par Aristote, se rapproche la concorde. Évidemment, comme nous l'avons dit un peu plus haut, c'est à l'amitié par intérêt que se compare la concorde (*EN*, 1167b2-4 ; *EE*, 1242a6-7). En effet, « l'amitié politique s'est constituée en fonction de l'utilité et ce, tout particulièrement : c'est parce que chacun ne se suffit pas à soi-même que les hommes, croit-on, se sont rassemblés » (*EE*, 1242a6-9). « Ainsi, il est nécessaire tout d'abord que s'unissent les êtres qui ne peuvent exister l'un sans l'autre [...] et ce par nature, en vue de leur mutuelle sauvegarde » (*Pol*, 1252a25-30). C'est donc dire que même le philosophe doit se conformer à cet impératif, étant donné que sa nature d'homme l'empêche de se soustraire aux nécessités de la vie, comme nous l'avons déjà dit. Dans cette perspective, il est primordial pour la personne qui désire pratiquer la philosophie d'être capable de s'insérer dans une telle association et le moyen de le faire semble être la possibilité de se lier d'amitié politique avec les autres citoyens. Il faut voir ici que pour Aristote, l'amitié politique n'est pas la forme d'amitié pleinement achevée, qui est l'amitié selon la vertu. Cela est très important dans la mesure



où une amitié achevée ne permet pas de cultiver de nombreux amis (*EN*, 1158a11-12), ce que permet l'amitié selon l'intérêt (*EN*, 1158a16-18)<sup>62</sup>.

## 2.2 L'incompatibilité entre l'amitié politique et la philosophie

En ayant toujours à l'esprit le désir de stabilité de la cité, c'est aux conditions de la mise en place et du maintien de l'amitié par intérêt qu'il nous faut maintenant nous attaquer. Comme nous allons le voir, un philosophe, uniquement en tant que philosophe, ne peut pas prendre part à une relation d'amitié politique pour trois raisons : a) l'inutilité de la philosophie, b) l'incommensurabilité de la philosophie avec les autres activités ou avec toute production, c) l'impossibilité de la philosophie, dans son essence, à faire partie d'un échange de type marchand. Si nous avons raison de soutenir qu'un individu ne peut pas passer sa vie à faire de la philosophie parce que cette activité, à elle seule, ne lui permet pas d'être accepté dans la cité par les autres citoyens, ce sera du même coup expliquer en quoi la recherche de l'autarcie divine ne peut pas constituer l'ensemble de la vie d'un homme.

### *2,2,1 L'inutilité de la philosophie*

Il faut voir que pour Aristote, l'amitié par intérêt, contrairement à l'amitié selon la vertu, se réalise entre des personnes différentes. Le but de cette association est de pallier un manque en offrant quelque chose qu'on a en excès (*EN*, 1159b12-21). Par exemple, le tisserand fournit des vêtements au cordonnier en échange de sandales. Dans ce genre de relation, il faut évidemment, pour qu'il y ait relation, que chacun y trouve son compte en termes d'utilité. Il faut que chacun, de par la relation, puisse combler une nécessité ou un

---

<sup>62</sup> Une autre différence entre l'amitié politique et l'amitié achevée est le fait que pour Aristote, une amitié véritable se passe de justice (*EN*, 1155a26-27), alors qu'il affirme que « ce qui est le plus juste se trouve dans l'amitié par utilité vu que c'est là ce qui constitue la justice politique. » (*EE*, 1242a11-12)

besoin qu'il n'était pas en mesure de combler avant la relation. En ce sens, Aristote soutient qu'une telle amitié se dissout lorsque l'un des individus n'est plus satisfait par ce que l'autre lui procure (*EN*, 1157a14-15, 1159b11-12). Ainsi, chacun des membres de la communauté d'intérêts doit fournir quelque chose d'utile de manière à pouvoir continuer de profiter de ce que les autres ont à offrir. On voit ici apparaître la notion de réciprocité essentielle à la compréhension de ce qu'est l'amitié pour Aristote, peu importe le type d'amitié dont on parle (*EN*, 1156a5-10)<sup>63</sup>. Cela est d'autant plus important que c'est le besoin, dans la pensée aristotélicienne, qui assure la cohésion du tout (*EN*, 1133a25-30). Autrement dit, c'est du fait que les individus ont besoin les uns des autres qu'une certaine cohésion peut s'établir dans le tout que forme la cité. De cette manière, il est primordial, pour appartenir à ce tout, que l'activité ou la production d'un individu puisse répondre à un besoin des autres individus.

Le cas de la philosophie est donc ici très problématique dans la mesure où, comme chacun le sait, la philosophie est complètement extérieure à toute considération d'utilité<sup>64</sup>.

<sup>63</sup> On pourrait ici objecter que la concorde ou l'amitié politique ne sont pas réellement de l'amitié, mais plutôt des attitudes amicales, comme nous l'avons soulevé plus haut et que de ce fait, la réciprocité effective n'est pas primordiale. Cela est vrai. Toutefois, il faut tout de même comprendre qu'un individu doit être en mesure de fournir quelque chose d'utile, même si dans les faits, il ne le fait pas envers chaque individu du groupe.

<sup>64</sup> Nous ne sommes pas sans savoir qu'un texte de l'*EE* affirme que « certes, rien n'empêche que, par accident, elles [les sciences théorétiques] ne nous soient utiles dans beaucoup de nécessités » (*EE*, 1216b15-16), ce qui pourrait donner un certain caractère utile à la philosophie. De plus, comme le fait remarquer Bodéüs (1991, p.61), cette considération est aussi présente dans le *De Sensu* (436a19-61) où Aristote explique que les naturalistes trouvent souvent des applications de leur découvertes dans le domaine de la médecine, ce qui leur confère une utilité non négligeable. Toutefois, toujours comme l'explique Bodéüs, ce passage direct entre le théorique et le pratique dans les sciences naturelles ne s'applique pas au lien qui semble unir la philosophie et la politique. « Dans l'ordre naturel, en effet, se trouve une telle régularité des phénomènes que le médecin peut faire fond sur ce qu'affirme le naturaliste pour soigner. Il n'en va pas de même dans l'ordre humain, où la complexité et la diversité des phénomènes font que la plupart des lois du bien absolu, au lieu d'être vérifiables le plus souvent, comme celles de la santé, sont le plus souvent prises en défaut. » (Bodéüs, 1991, p.61) Ainsi, pour que la philosophie soit utile au niveau politique, il ne faut pas se contenter d'être philosophe, mais il faut aussi posséder la sagacité, qui permet au politique de connaître le cas particulier sur lequel il doit agir ou légiférer. Ce n'est donc que par accident et lorsque combinés à la sagacité que les résultats de la philosophie peuvent s'avérer utiles. En elle-même, la philosophie demeure inutile et si elle est recherchée, ce n'est que pour elle-même. Pour mieux comprendre le rapport qui est établi par Aristote entre la philosophie et la

En effet, Aristote ne nomme pas la philosophie ou quoi que ce soit qui s'y rattache lorsqu'il énumère les parties essentielles à la cité (*Pol*, 1291a1-b1). Il ne mentionne pas non plus la sagesse lorsqu'il parle de ce qui rend la cité heureuse (*Pol*, 1323b30-35). Pis encore, la philosophie ne fait pas partie des choses qu'il considère comme nécessaires pour qu'une cité soit autarcique (*Pol*, 1328b5-20). Ces considérations proviennent bien sûr toutes du fait que de l'activité théorique, « on n'en tire en effet rien, hors le bénéfice de méditer [*παρὰ τὸ θεωρῆσαι*], tandis que des activités liées à l'action [*ἀπὸ δὲ τῶν πρακτικῶν*], nous tirons avantage, tantôt plus, tantôt moins, en dehors de l'action [*παρὰ τὴν πρᾶξιν*] » (*EN*, 1177b1-5). Aristote va même jusqu'à dire que bien que des penseurs comme Anaxagore et Thalès aient étudié les choses les plus nobles qui soient, cela ne les empêche pas pour autant d'être ignorants quant à leur propre intérêt. « Ils savent, dit-on, des choses exceptionnelles, stupéfiantes, difficiles, mais sans utilité, parce qu'ils ne cherchent pas les biens humains » (*EN*, 1141b2-9, cf aussi, *EN*, 1139a25-30, 1143b15-20). Un autre signe de l'inutilité de la philosophie et du fait qu'elle ne peut permettre de répondre à aucun besoin se trouve dans le fait que le Stagirite affirme qu'elle est apparue tardivement dans l'histoire, c'est-à-dire une fois que les arts utiles avaient déjà été développés. En effet, « presque tous les arts qui s'appliquent aux nécessités, et ceux qui s'intéressent au bien-être et à l'agrément de la vie, étaient déjà connus, quand on commença à rechercher une discipline de ce genre » (*Meta*, A, 982b20-25). C'est donc dire qu'il a fallu que la cité soit déjà en mesure de répondre aux besoins des individus avant que la philosophie n'ait pu se développer<sup>65</sup>.

politique, voir le chapitre II, « Philosophie et politique » du livre *Politique et philosophie chez Aristote*.

<sup>65</sup> Un argument similaire se retrouve dans le *Protreptique* où Aristote, pour montrer l'inutilité de la philosophie, donne l'exemple des Îles des Bienheureux, endroit dans lequel les individus n'ayant aucun besoin à combler, pratiquent tout de même la philosophie, prouvant du même coup que celle-ci ne vise pas à répondre à un besoin, puisqu'on la pratique lorsque tous les besoins sont comblés. (Aristote, *Invitation à la philosophie*, fr.7, p.19-20)

Il ne faut cependant pas conclure de cela que toutes les activités intellectuelles doivent recevoir le même traitement que la philosophie. Dans la mesure où Aristote distingue deux vertus intellectuelles différentes, soit la sagesse et la sagacité, rejeter l'utilité de la sagesse ne mène pas nécessairement à rejeter l'utilité de la sagacité. Au contraire, « la sagacité, pour sa part, concerne les biens humains, c'est-à-dire ceux qui font l'objet de délibérations, puisque l'homme sagace a pour principale fonction, disons-nous, de bien délibérer » (*EN*, 1141b9-10). Le fait que la sagacité soit en lien avec la capacité de délibérer montre de manière claire son utilité, car comme nous l'avons vu plus haut, ce sont les choses utiles ou nuisibles qui sont objets de délibérations.

Un autre aspect important à souligner est le fait que l'amitié par intérêt est une amitié difficile à maintenir dans la mesure où elle est une amitié plaintive (*EN*, 1162b16-20), c'est-à-dire qu'elle est une amitié où les partenaires ne sont jamais satisfaits et en veulent toujours plus. En prenant cela en compte, il est d'autant plus facile d'admettre que la pratique de la philosophie ne sera jamais l'objet d'une telle amitié, puisque si ceux qui partagent une telle relation sont toujours à l'affût de leurs moindres intérêts, ils auront tôt fait de déceler que la philosophie ne leur procure aucune utilité.

### *2,2,2 L'incommensurabilité de la philosophie*

Passons maintenant à la deuxième raison qui explique l'impossibilité de la philosophie à prendre part à une relation d'amitié politique et de ce fait, l'impossibilité de la philosophie à avoir sa place au sein des activités de la cité. Aristote affirme qu'une telle relation est aussi une relation d'égalité, où les deux parties procurent une utilité égale (*EE*,

1242b22). Cela ne signifie toutefois pas que ce qui est échangé doit être qualitativement de valeur ou d'utilité égales, mais que l'égalité, à défaut d'être quantitative, doit être corrigée par un facteur de proportionnalité. Cette proportionnalité est ce qui permet à chacun de recevoir une part équitable, c'est elle qui donne confiance dans la relation. « C'est en effet parce qu'on retourne en proportion de ce qu'on reçoit que la Cité se maintient » (*EN*, 1132b33-34). On voit donc que cette proportionnalité est aussi essentielle pour la stabilité de la cité. Le fonctionnement de cette proportionnalité est très simple et est au fond un rapport arithmétique. Pour reprendre l'exemple d'Aristote, « mettons un bâtisseur A, un cordonnier B, une maison C et une chaussure D, il faut donc que le bâtisseur reçoive du cordonnier son travail à lui et qu'il lui donne en retour le sien » (*EN*, 1133a7-9). Dans cet exemple, il est clair que dans un rapport un pour un, la maison aura une valeur considérablement plus élevée que la chaussure, mais «rien n'empêche en effet le travail de l'un des partenaires d'être supérieur à celui de l'autre. Il faut donc les rendre égaux » (*EN*, 1133a12-14). Il ne s'agit que de s'entendre sur le nombre de chaussures que vaut une maison (*EN*, 1133a21-26), et le tour est joué. Même si cela peut sembler plus facile à dire qu'à faire, le principe demeure accessible. La question est maintenant de savoir quel est le critère à appliquer pour être en mesure d'établir la proportion selon laquelle doit se faire un échange afin d'être juste, considérant que les choses prenant part à des échanges sont si uniques les unes par rapport aux autres qu'elles sont incommensurables (*EN*, 1133b18-20). On pourrait effectivement proposer plusieurs critères différents, comme par exemple le nombre d'heures travaillées afin de réaliser l'ouvrage échangé, comme c'est parfois le cas aujourd'hui. Pour Aristote, ce critère est le besoin (*EN*, 1133a26-28). Il justifie cette

position en affirmant que c'est le besoin qui force les gens à s'associer et que sans besoins, nul échange n'aurait lieu (*EN*, 1133b6-10). De cette manière, puisque le besoin est la raison de l'échange et de l'association, il se doit aussi d'être l'étalon de mesure sur lequel se basent ces échanges<sup>66</sup>. Encore une fois, la possibilité pour la philosophie de faire partie d'un tel échange est plus que douteux si l'on tient compte du caractère omniprésent de la notion de besoin dans le cadre de l'échange ayant cours dans une relation d'amitié par intérêt.

Par la suite, Aristote introduit aussi un moyen terme par lequel peuvent aussi s'effectuer les échanges : la monnaie. C'est donc principalement par le biais de l'argent qu'on peut en venir à rendre l'égalité à des choses inégales. Évidemment, le simple troc peut aussi arriver à égaliser les différences entre des produits ou des services, mais l'argent possède quelques avantages qui font qu'une fois inventée, elle a été préconisée. Le premier avantage qu'a l'argent par rapport au troc, c'est qu'il permet d'avoir une mesure commune pour tout (*EN*, 1164a1-4). Ensuite, il est beaucoup plus pratique, parce qu'il est facile à transporter et qu'il permet autant d'acheter que de vendre (*Pol*, 1257a35-41). Troisièmement, il permet de différer un échange dans le cas où l'on n'aurait besoin de rien au moment de l'échange (*EN*, 1133b10-13). Une fois l'utilisation de l'argent instaurée, il semble qu'Aristote considère que tout doit s'y rapporter (*EN*, 1164a1-3). « C'est pourquoi tout doit avoir un prix établi, car c'est la condition pour qu'il y ait toujours possibilité d'échange et, partant, d'association. La monnaie constitue donc une sorte d'étalon qui rend les choses commensurables et les met à égalité. Sans échange en effet, il n'y aurait pas

---

<sup>66</sup>Le fait qu'Aristote mette de l'avant le besoin dans l'échange est une des raisons qui lui permettent de critiquer la chrématistique dans la mesure où cette dernière substitue le but réel de l'échange, soit l'utile, à l'accumulation sans limite de monnaie (*Pol*, I, 9). Pour un exposé sur la conception aristotélicienne de la monnaie et de son rapport à la chrématistique, voir l'article de Meikle (1994).

d'association, ni d'échange sans égalisation, ni d'égalisation sans mesure commune » (*EN*, 1133b14-18). On voit donc ici que l'argent joue un rôle central dans l'échange et pour que quelque chose puisse être échangé, il est nécessaire qu'on puisse lui attribuer une valeur monétaire. Cette valeur est cependant déterminée par le besoin, qui reste malgré tout le critère de proportionnalité dans un échange.

Toujours dans le but de cerner ce qu'est l'amitié selon l'intérêt, Aristote fait une distinction entre deux formes que peut prendre cette amitié, en gardant à l'esprit la nécessité de l'égalité dans l'échange. « L'amitié politique souhaite donc être fondée sur l'égalité. Mais il existe deux espèces d'amitié d'utilité : l'une légale, l'autre morale. L'amitié politique regarde l'égalité et la chose, comme chez les vendeurs et les acheteurs ; d'où le proverbe : « Un gage pour l'homme ami ». Donc, quand elle se fonde sur une entente, cette amitié est politique et légale ; mais lorsque les gens s'en remettent les uns aux autres, l'amitié souhaite être morale et de l'ordre de la camaraderie » (*EE*, 1242b31-37, cf aussi *EN*, 1162b20-1163a1). Ce que constate Aristote dans ce passage, c'est qu'on peut faire confiance soit à une sorte de contrat, soit à la bonne foi de notre ami en ce qui a trait à la proportionnalité de l'échange. Cependant, il n'y a pour lui que l'amitié légale qui est compatible avec l'amitié par intérêt et donc avec l'amitié politique<sup>67</sup>, alors que l'amitié morale est le fait de l'amitié selon la vertu et le désir de vouloir fonder une amitié par intérêt sur une amitié morale n'a pour effet que de rendre la relation extrêmement plus

---

<sup>67</sup>On peut déduire de cela que l'amitié politique est peut-être possible même avec les esclaves. En effet, Aristote soutient qu'un maître peut être ami de son esclave, non pas en tant que celui-ci est un esclave, mais en tant qu'il est un homme et qu'en tant que tel, il a « la capacité de s'engager comme lui sous la même loi et la même convention » (*EN*, 1161b5-10).

difficile à maintenir (*EE*, 1242b36-1243b14). Au fond, il faut que les termes de l'échange fassent partie d'une entente avant que l'échange ne soit effectué (*EN*, 1133b1-5). De cette manière, si tout le monde respecte l'entente, aucune discorde ne peut survenir entre des amis agissant de la sorte, car ils sont conscients des conditions de l'échange et avaient le choix de les accepter ou non. Dès lors, l'amitié légale est la manière de rendre l'amitié politique durable, puisqu'elle prévient la discorde<sup>68</sup>. En plus de cela, « la séparation légale est une question d'argent (car c'est par ce dernier qu'on mesure l'égalité), tandis que la séparation morale est de gré à gré » (*EE*, 1243a6-8), rajoutant encore au fait que l'amitié par intérêt se réalise par le moyen de l'argent.

Il nous reste maintenant à regarder de quelle manière la philosophie pourrait se comparer avec les autres activités dans le but de pouvoir établir une proportion qui aurait cours lors d'un échange. Évidemment, comme nous l'avons déjà affirmé, nous ne croyons pas que la philosophie puisse faire partie d'un tel échange de type marchand dans la pensée aristotélicienne. Malgré tout, il est important de faire l'analyse que nous nous proposons, justement pour montrer cette impossibilité. Comme nous invite à le faire Aristote, « pour ceux qui ne sont pas sur une ligne droite, [et dont] c'est l'analogie qui est la mesure, par exemple si l'un se plaint d'avoir donné de la sagesse<sup>69</sup> et l'autre de l'argent, *il faut*

<sup>68</sup>Le fait que l'amitié selon la vertu soit une amitié morale ne lui enlève cependant pas pour autant sa stabilité, car la stabilité de ce type d'amitié n'est pas fondée sur l'égalité d'un échange, mais plutôt sur l'intention [προαίρεσις] (*EE*, 1243a31-b5) qui traduit le caractère de l'individu vertueux. Cela est vrai dans la mesure où Aristote considère que l'objet de la décision [προαίρεσις] est le résultat de la délibération (*EN*, 1113a9-13), que la sagacité est la faculté de délibérer selon une fin déterminée par un caractère vertueux (*EN*, 1178a15-22) et donc que la délibération sagace traduit le caractère vertueux d'une personne qui, lui, est déjà quelque chose de stable (*EN*, 1156b11-12).

<sup>69</sup>Le fait qu'Aristote utilise la notion de sagesse [σοφία] dans ce passage peut apparaître comme problématique parce qu'il semble suggérer que la σοφία est commensurable avec l'argent. Cependant, il n'est pas clair dans le contexte qu'Aristote veuille parler de la σοφία en son sens technique. De plus, d'autres textes, que nous discuterons dans la suite, nous obligent à négliger ce passage et à donner à cet emploi de σοφία un sens large s'approchant de celui de τέχνη. Il existe aussi un texte dont le parallèle est évident et où le philosophe, affirmant que l'amitié selon l'utilité s'établit entre des personnes différentes, donne l'exemple d'un individu qui



*examiner ce qu'est la sagesse par rapport à l'argent*, ensuite ce qui a été donné pour chacun » (*EE*, 1243b25-40, nous soulignons).

Il faut tout d'abord savoir qu'Aristote soutient que l'enseignement philosophique n'est pas commensurable à l'argent (*EN*, 1164b1-6 ; *EE*, 1243b20-23), c'est-à-dire qu'on ne peut pas lui donner de valeur monétaire. Sachant cela et ayant à l'esprit que c'est principalement par le biais de l'argent qu'on parvient à fixer la proportion d'un échange, il est de mise de conclure qu'il serait difficile pour un philosophe, si sa seule activité est la philosophie, de prendre part à une relation d'amitié politique. Cette incommensurabilité à l'argent se justifie de deux manières, qui sont toutefois liées. La première est le fait que l'étalon de mesure servant à déterminer la valeur monétaire d'un produit ou d'une activité est, comme nous l'avons dit plus haut, le besoin. Étant donné que la philosophie ne répond à aucun besoin, il est donc impossible de lui donner une quelconque valeur. La deuxième raison se trouve dans la manière dont Aristote décrit un échange, à savoir qu'un individu X qui produit A échange avec un individu Y qui produit B. Pour que l'échange soit égal, et il doit l'être dans une relation d'amitié politique, il faut trouver le coefficient qui égalisera les produits A et B si ceux-ci ne sont pas déjà égaux. Le problème qui se pose au philosophe dans un tel modèle, c'est qu'il ne produit rien (*EN*, 1139a26-29). « La sagesse en effet ne peut considérer aucune des choses dont l'homme puisse tirer son bonheur, puisqu'elle est totalement étrangère à la production de quoi que ce soit » (*EN*, 1143b19-20). Ceci étant dit, il faut considérer que l'individu Z, si on le considère uniquement en tant que philosophe, n'a

---

n'a pas appris [*ἀμαθής*] et d'un savant qui est un connaisseur [*εἰδότης*] (*EN*, 1159b12-14). En nous fondant sur la symétrie entre *σοφία* et *εἰδότης*, on peut affirmer que dans le texte de l'*EE*, Aristote a en tête celui qui possède une connaissance quelconque et non pas le sage qui pratique la philosophie. De toute manière, ce qui est important est plus la méthodologie qui ressort du passage que la compatibilité entre cette « sagesse » et l'argent.

rien à offrir, ne produit aucun C qui puisse être l'objet d'une égalisation. Le fait que la philosophie soit étrangère à toute production est bien entendu cohérent avec l'essence que lui donne Aristote, à savoir de n'avoir aucune autre fin qu'elle-même (*EN*, 1177b18-21). Ceci nous force donc encore une fois à conclure que la philosophie ne peut pas s'insérer dans le type d'échange requis par l'amitié politique. Ainsi, puisque la réciprocité au niveau de l'utilité est impossible pour le philosophe, l'association sera aussi impossible (*EN*, 1133b5), ce qui est plus que fâcheux, parce que le philosophe, du fait qu'il soit aussi humain, n'est pas soustrait à la nécessité et c'est par l'entremise de l'association politique que ses besoins peuvent être comblés.

### *2,2,3 L'essence de la philosophie*

Regardons maintenant comment la philosophie, dans son essence même, se doit d'être extérieure à tout échange monétaire. Contrairement aux autres objets qui eux ont deux usages, à savoir leur usage propre et leur usage en terme de moyen d'échange (*Pol*, 1257a5-15), la philosophie ne peut avoir qu'un seul usage, à savoir son usage propre. Cela est fondé sur le fait que la philosophie doit être recherchée pour elle-même, sans avoir à tenir compte de considérations utilitaires, qui de toute manière lui sont étrangères. Ainsi, si Aristote affirme que la chaussure est utilisée en tant que chaussure dans les deux usages qu'on peut en faire, c'est que l'existence de la chaussure est soumise à la nécessité de se chauffer et que ce trait peut être utilisé soit pour se chauffer soi-même, soit pour échanger en vue d'obtenir de l'argent qui servira à combler d'autres besoins. Ce qu'on échange ici, c'est l'utilité de la chaussure. Or, puisque la philosophie ne procure aucune utilité, il est

donc impossible d'en faire deux usages dans lesquels elle serait présente en tant qu'elle-même. La chaussure, peu importe lequel de ses deux usages on en fait, demeure une chaussure authentique, ce qui ne peut pas être le cas pour la philosophie.

Pour mieux comprendre cela, il est pertinent de se référer à l'activité des sophistes et à la description qu'en fait Aristote. Pour lui, la sophistique et la philosophie ont en commun de traiter du même genre de réalité, mais se distinguent du fait du mode de vie qui découle de leur pratique respective (*Meta*, Γ, 2, 1004b21-27). Autrement dit, ce qui les distingue, c'est la fin qui guide leur activité. Alors que le philosophe n'a pour fin que son activité elle-même, le sophiste, lui, a pour but le profit. En effet, « le sophiste est un homme qui gagne de l'argent à l'aide de ce qui est en l'apparence un savoir, mais qui n'en est pas un » (*RS*, 165a20-25)<sup>70</sup> et « ceux qui agissent de même en vue de cette renommée qui débouche sur des gains pécuniaires passent pour des sophistes » (*RS*, 171b25-30). Ce que font donc les sophistes, c'est modifier la fin de l'activité philosophique afin d'en obtenir un profit monétaire. Cependant, cela a pour conséquence que le savoir qu'ils transmettent n'est qu'un savoir apparent et donc que ce n'est plus une pratique philosophique authentique. Pour le dire autrement, le fait que le but de leur activité ne soit plus la vérité pour elle-même, mais le gain, déforme la pratique de la philosophie en tant que telle et entraîne une perte de la rigueur qui doit être le fait de la philosophie en cherchant plutôt à faire en sorte que l'activité paraisse attrayante pour des « acheteurs » potentiels. « Il est clair qu'il y a aussi nécessité pour [les sophistes] de paraître faire oeuvre de savant, plutôt que de le faire sans le paraître. [...] Il est donc indispensable, pour ceux qui veulent jouer au sophiste de rechercher le genre d'arguments dont il a été fait mention. C'est en effet tout à leur

<sup>70</sup>Sauf avis contraire, nous citons la traduction des *Réfutations sophistiques* de Dorion.

avantage : une pareille capacité les fera paraître savants, et il se trouve que c'est là l'ambition qu'ils nourrissent! » (*RS*, 165a24-32).

Ceci fait aussi partie d'une critique plus générale à l'endroit du fait de poser le profit comme finalité. Dans l'exemple de la chaussure dont nous venons de parler, même dans son usage comme moyen d'échange, la fin de cet échange reste encore l'utilité et non pas le pur profit et en ce sens, cet usage de la chaussure n'est pas problématique dans la mesure où « cet échange-là n'est ni contraire à la nature ni une espèce de chrématistique ; il existait, en effet, pour compléter l'autarcie naturelle » (*Pol*, 1257a25-30). Aristote envisage par contre un autre exemple, comme le fait remarquer Meikle (1994, pp.29-34), où la fin de la production d'un produit n'est pas l'utilité, mais le profit : c'est l'exemple des couteaux Delphiques (*Pol*, 1252b1-6). Dans ce passage, et Meikle en est conscient (Meikle, 1994, p.33), Aristote ne relie pas explicitement la recherche du profit avec la perte de la maximisation de l'utilité, mais cette critique est latente, étant donné que d'autres textes tendent à nous le faire croire. Prenons pour seul exemple *Pol*, 1258b10-15, où le Stagirite soutient que certaines personnes font du gain monétaire la fin du courage et de la médecine, ce qui corrompt nécessairement ces activités, de la même manière que la sophistique est une pratique déviée de la philosophie à un point tel qu'elle n'est plus de la philosophie. Comme le souligne Meikle, « Aristotle defines actions by their ends (EN., III, 11 15b22; Met., E, 1050a22-4). If two activities aim at different ends they are different however similar they may appear » (Meikle, 1994, p.27). Ceci étant dit, il nous faut donc conclure que le fait de vouloir faire de la philosophie l'objet d'un échange marchand trahit la nature même de la philosophie jusqu'à devoir lui refuser le nom de philosophie, ce qui, en ce sens,

nous empêche de comprendre l'activité du philosophe comme pouvant prendre part à un échange de ce type et découlant de cela, à une amitié politique.

### 2,3 L'amitié politique et la définition de la cité

Nous sommes maintenant devant un problème. En effet, si nous considérons que la description que nous venons de faire de l'amitié politique est juste, cela ne peut pas rendre compte du fait que la cité est unie par ce type d'amitié. Nous nous expliquons. Depuis le début, nous avons insisté sur le fait que l'amitié politique était une forme d'amitié par intérêt et qu'elle se réduisait à cela, ne devant pas être confondue avec l'amitié selon la vertu, tel qu'Aristote l'affirme lui-même dans sa distinction entre amitié légale et amitié morale dont nous avons déjà parlé. Toutefois, en prenant cela au sérieux, il est difficile de comprendre ce qui distingue ce type d'amitié d'une simple association de marchands, d'autant plus que le Stagirite affirme que l'amitié selon l'intérêt est justement une amitié de marchands (*EN*, 1158a21-22). De plus, si l'amitié politique se réduit à une recherche de besoins matériels ou d'utilité, il est aussi difficile de voir comment on peut parler d'autarcie humaine au niveau de la cité, car ce type d'autarcie se doit de comprendre une composante morale qui n'est pas non plus le fait d'un échange marchand. Dès lors, comment concilier cela avec la conception de la cité qui découle de *Pol*, III, 9? Dans ce chapitre, Aristote explique, comme le montre bien Cooper (1990, p.229-230), que la communauté politique n'est pas qu'une simple association d'intérêts, mais qu'au-delà de l'intérêt particulier, chaque membre de la communauté a à cœur l'excellence du caractère moral de ses concitoyens (*Pol*, 1280b1-5). C'est dans cette exacte mesure que la conception de l'amitié politique que nous avons

développée n'est pas capable de rendre compte à elle seule de ce qu'est la cité. En effet, si l'amitié politique est ce qui unit la cité et que cette amitié ne prend en compte que l'intérêt des particuliers, on voit mal comment elle pourrait fonder le désir de chacun de ses membres de voir les autres membres cultiver l'excellence morale et donc que l'autarcie humaine puisse être complètement atteinte dans la cité.

Ainsi, si on extrapole ce qui est exposé en *Pol*, III, 9, il est nécessaire qu'une certaine forme d'amitié selon la vertu soit présente entre chacun des citoyens si on veut que la cité soit plus qu'une association d'intérêts personnels matériels. C'est un peu vers cette direction que penche Cooper en essayant de soutenir que l'amitié politique implique d'une certaine manière un souci des qualités morales des concitoyens vivant dans une cité. Toutefois, cette position semble difficile à défendre parce que l'amitié selon la vertu ne peut pas être partagée par beaucoup d'individus, ce qui doit évidemment être le cas pour une amitié entre concitoyens (*EN*, 1171a17-20). De plus, jamais Aristote n'associe amitié politique et amitié selon la vertu, allant même jusqu'à les dissocier (*EE*, 1242b35-40). C'est en cela qu'Annas affirme, dans son commentaire du texte de Cooper que « so while I agree with Cooper that for Aristotle it is important that all citizens should be actively concerned for the moral qualities of all their fellow-citizens, I cannot find in Aristotle any attempt to ground this on a special friendly concern that all citizens have for one another. No such general concern could be *friendship*, which is a personal relation » (Annas, 1990, p.246). Nous nous accordons avec Annas lorsqu'elle soutient qu'une réelle relation d'amitié, de surcroît selon la vertu, ne peut pas s'appliquer à l'ensemble des citoyens entre eux. Par contre, il nous semble erroné d'affirmer qu'un « special friendly concern » ne peut pas être

partagé par tous les citoyens. Comme nous l'avons soulevé plus haut, Aristote, en plus des genres d'amitié proprement dits, identifie aussi des « attitudes amicales », comme la bienveillance [εὖνοια] (*EN*, 1166b30) et la concorde [ὁμόνοια] (*EN*, 1167a22), qui sans être de l'amitié à proprement parler, en sont en fait des formes atténuées et qui peuvent être partagées par un très grand nombre de gens. Il est donc pertinent d'étudier la bienveillance afin de voir le rôle qu'elle peut être amenée à jouer dans la cité, ce qui nous permettra de nous conformer à la définition de la cité offerte par Aristote en *Pol*, III, 9 et du même coup de rendre compte de la possibilité de la recherche de l'autarcie humaine par les citoyens d'une cité.

Tout d'abord, Aristote affirme clairement que la bienveillance n'est pas de l'amitié au sens propre, « car on peut concevoir de la bienveillance même envers des personnes qui vous sont inconnues et qui n'ont pas conscience de notre sentiment, mais de l'amitié, c'est impossible » (*EN*, 1166b31-33). Une des différences entre la bienveillance et l'amitié est donc le manque de réciprocité. Toutefois, ce manque n'est pas condamné à persister, car la bienveillance peut se transformer en amitié véritable :

« C'est pourquoi, par extension, on peut dire que c'est une amitié fainéante, mais qui, avec le temps et lorsqu'elle arrive à entraîner une fréquentation assidue, devient de l'amitié véritable. Elle ne conduit pas à l'amitié que motive l'utilité, ni à celle que motive l'agrément, car la bienveillance n'a pas non plus pour base ces motifs-là. » (*EN*, 1167a10-14)

On voit donc que la bienveillance est en fait en lien avec l'amitié selon la vertu, comme Aristote l'affirmera plus explicitement ailleurs (*EE*, 1241a4-14). De plus, c'est sur l'autre en tant que tel que porte la bienveillance et non pas sur l'autre en tant qu'il pourrait nous être profitable (*EN*, 1167a15-18). Grâce à cela, on peut voir qu'une telle relation

dépasse la simple association marchande qui ne permet pas, comme nous l'avons dit, de former des cités. On peut aussi ajouter que les personnes bienveillantes « se bornent à souhaiter du bien à ceux pour qui elles ont de la bienveillance, mais sans vouloir le moins du monde collaborer à leurs actions, ni se tracasser à leur propos » (*EN*, 1167a7-10). Ce genre d'attitude semble être encore plus près de la réalité que la manière dont Cooper décrit le lien entre l'amitié politique et l'intérêt pour les capacités morales de ses concitoyens, car il nous semble impossible, et c'est aussi la position d'Aristote, de s'investir personnellement avec un grand nombre de personnes dans une relation fondée sur le caractère.

En supposant que la bienveillance est partagée par l'ensemble des citoyens, on peut donc comprendre que l'association politique, bien que mise en place en fonction de l'intérêt de ses membres, dépasse ce niveau en recherchant aussi l'excellence morale. C'est exactement le même mouvement qu'Aristote décrit pour la cité en disant qu'une fois qu'elle permet de vivre, elle doit aussi permettre de bien vivre.

La pertinence de la coexistence de la concorde et de la bienveillance au sein de la cité que nous essayons de mettre ici de l'avant est d'autant plus fondée si l'on regarde ce qui peut amener la bienveillance à naître. En effet, pour Aristote, « beaucoup ont en effet de la bienveillance pour des gens qu'ils n'ont jamais vus, mais supposent être honnêtes ou utiles et la même affection, le cas échéant, peut être éprouvée par l'une de ces personnes à l'égard de l'intéressé » (*EN*, 1155b34-1156a2). Ceci étant dit, il est clair que l'ami par intérêt qu'est devenu le concitoyen par le biais de l'amitié politique est sujet à faire naître de la bienveillance chez ses autres concitoyens. En plus de cela, Aristote considère aussi les amis



politiques comme étant des gens honnêtes (*EN*, 1167b4-9), ce qui rend encore plus probable une attitude de bienveillance entre ceux qui sont liés d'amitié politique.

Contrairement à Cooper, pour qui l'amitié politique impliquait en elle-même le souci de l'excellence du caractère de ses concitoyens, nous soutenons plutôt que l'amitié politique se réduit bel et bien uniquement à une forme d'amitié par intérêt, mais que cette amitié fait naître une autre attitude amicale, à savoir la bienveillance, qui elle permet de rendre compte de la définition de la cité voulant que les citoyens ne soient pas seulement des membres d'une association marchande, mais recherche aussi l'excellence du caractère de chacun. On peut par contre se demander pourquoi la bienveillance n'apparaît pas entre des individus de cités différentes mais qui auraient des liens commerciaux entre elles, ce qui ferait du même coup des citoyens d'une autre cité, d'une certaine manière, des amis selon l'utilité. À cela, on peut répondre que c'est probablement là que se distingue l'amitié politique d'une simple amitié par intérêt, c'est-à-dire que l'amitié politique serait une amitié par intérêt, mais précisément entre les membres d'une même cité, entre des gens partageant des magistratures et une constitution commune, ce qui est l'autre aspect faisant qu'Aristote affirme que les membres d'une association commerciale ne forment pas une cité (*Pol*, 1280a40-b1). Cela permettrait aussi d'éclairer un peu la position de Annas qui soutient que « Aristotle, in talking of political, foreign, business, etc. *φιλία* is not talking about an extended sense of *φιλία*, but is rather *locating* where *φιλία* of the personal kind can arise. "Civic friendship" is the kind of personal friendship that can occur between people who are fellow-citizens, just as foreign friendship is the kind that can occur between citizens of different states » (Annas, 1990, p.247). La bienveillance et la concorde seraient donc les

deux attitudes amicales nécessaires à la recherche d'une autarcie humaine au sein de la cité, en ce qu'elles permettent de rendre la cité autosuffisante quant aux besoins matériels par la concorde et autosuffisante quant au besoin d'excellence morale par la bienveillance.

#### 2.4 L'ami philosophe

Cela étant dit, et malgré le fait que nous ayons montré qu'une relation d'amitié politique est impossible pour un philosophe, une chose reste toutefois indiscutable : Aristote traite bel et bien de la possibilité d'une relation d'amitié avec un philosophe. Comment nous faut-il donc comprendre cela à la lumière de l'analyse que nous venons de faire? La première chose à considérer est le fait qu'à l'exception d'une relation entre deux sages, une relation d'amitié impliquant un philosophe sera nécessairement une relation dans lequel l'un des deux partenaires sera supérieur, et ce sera bien sûr le philosophe dans le cas qui nous concerne. Or, « l'amitié fondée sur l'égalité est d'autre part l'amitié politique » (*EE*, 1242b22-23). Dans l'amitié politique, ce qui est échangé doit être de même nature, c'est-à-dire doit être du domaine de l'utile, alors que dans une relation de supériorité, la réciprocité proportionnelle n'a pas à être soumise à la même catégorie. Il faut voir ici que la proportionnalité dont on parle n'est pas la même chose que nous avons décrite plus haut.

Dans le cadre d'une relation d'amitié par intérêt, la proportionnalité vise à rendre les deux parties de la relation égales en égalisant ce qu'elles partagent, tandis que dans une relation de supériorité, c'est l'amour donné et reçu qui devra être proportionnel à l'excellence ou à l'utilité des partenaires (*EN*, 1158b20-30). C'est ainsi qu'un fils devra aimer son père davantage et lui conférer plus d'honneur étant donné qu'il est pour lui d'une

utilité qu'il ne pourra jamais égaler (*EN*, 1163b15-20). De plus, certaines relations sont pour Aristote d'une telle inégalité, qu'aucun honneur ne peut compenser l'excellence du partenaire supérieur (*EN*, 1158b33-1159a1). C'est le cas pour « les plus sages » (*EN*, 1159a2-3). Même dans ces cas cependant, la relation peut persister si à défaut de pouvoir réellement rendre l'honneur dû, la personne inférieure fait son possible et adopte une attitude convenable à l'égard du supérieur (*EN*, 1163b12-18).

Cela nous amène à étudier un autre passage :

« Or il semble bien que, des deux côtés, les prétentions soient correctes et que chacun doive retirer de l'amitié une part plus grande que l'autre, mais pas une part de la même chose! Au contraire, le supérieur a droit à plus d'honneur et l'indigent à plus de bénéfices. La vertu en effet, ainsi que la bienfaisance, ont l'honneur pour récompense, alors que l'indigence a pour secours les bénéfices. » (*EN*, 1163b1-5)

Nous pensons voir ici un problème. Si on tente de faire entrer celui qui n'est *que* philosophe dans ce schéma, on se rend compte bien rapidement qu'il est à la fois à identifier avec le supérieur du fait de l'excellence de son activité, mais aussi avec l'inférieur, car son activité ne produisant rien, il est nécessairement indigent. Il faudrait donc qu'il reçoive à la fois l'honneur et les bénéfices devant résulter d'une association. Dans un tel contexte, il est clair que se lier d'amitié avec une personne différente de lui sera impossible pour celui qui ne fait que philosopher, ce qui lui est pourtant nécessaire vu l'existence de besoins à combler.

Comme nous le voyons, il semble être difficile de concilier la pratique de la philosophie avec la nécessité de vivre en cité et de se lier d'amitié politique. Il ne semble y avoir que deux manières d'y arriver. Dans une note du passage de *Pol*, 1334a16-17 de leur édition du texte des *Politiques*, Susemihl et Hicks expliquent qu'une vie de loisir [*πρὸς τὴν*

σχολήν καὶ διαγωγήν] « means the occupation of leisure worthy of a really free man, such as he attains when his political duties have been performed, or such as he always possesses, provided he is pecuniarily independent, and leads a life of true study or contemplation. » (p.542), ce qui est en gros les deux manières qui nous apparaissent susceptibles de sauvegarder la pratique de la philosophie à l'intérieur de la cité.

Commençons par regarder la seconde voulant que pour philosopher, il faut être indépendant de fortune. Dans une telle position, le philosophe pourra répondre à ses besoins sans que son activité n'ait à être utile. Toutefois, dans un cas semblable, « les amis de ce genre [i.e. par intérêt], par conséquent, ne peuvent être du tout un besoin pour le bienheureux, puisqu'il est pourvu de la plénitude des biens » (*EN*, 1169b23-25). C'est donc dire qu'un homme de ce genre aurait atteint en quelque sorte une forme d'autosuffisance matérielle et que dès lors, il n'aurait plus besoin de personne pour vivre. Cela ne l'empêche toutefois pas d'avoir besoin d'amis, mais ce n'est que des amis qui lui sont semblables qu'il recherchera et non pas des amis selon l'intérêt ou le plaisir (*EN*, 1169b23-1170a12). Comme nous l'avons vu toutefois, ce type d'amitié n'est pas l'amitié politique et ne permet pas de tisser des liens avec les autres concitoyens de manière à faire partie de la cité. Or, « l'homme est un être fait pour la Cité et pour la vie en commun, de par sa nature même » (*EN*, 1169b18-19). Cette solution ne semble donc pas être optimale dans la mesure où elle exclut le philosophe des activités de la cité.

On peut aussi ajouter que cette fortune se devra d'être le fait d'un héritage étant donné que la philosophie n'est pas en mesure, si elle veut demeurer de la philosophie, de faire gagner de l'argent et de surcroît une somme considérable. L'anecdote sur Thalès de

Milet et les presses à olives est ici assez révélatrice sur le sujet. Sans rappeler la petite histoire, notons que l'anecdote a pour fin de montrer que c'est volontairement que la philosophie est inutile et ne procure aucun revenu, car en puissance, elle peut être porteuse de grandes richesses (*Pol*, 1259a6-9). Ainsi, il est clair pour Aristote qu'un vrai philosophe ne deviendra pas riche par la pratique de son activité. Il est donc impossible qu'en se limitant à cela, il puisse devenir indépendant de fortune, ce qui rend l'héritage nécessaire.

L'indépendance de fortune a aussi un autre désavantage, à savoir le manque de stabilité. En effet, peu importe la grandeur de la fortune à la disposition du philosophe, celle-ci ne pourra que diminuer dans le temps jusqu'à s'épuiser complètement, même si cet épuisement n'arrive pas pendant la vie de celui qui la possède. Il serait en effet surprenant qu'Aristote fonde l'autosuffisance matérielle du philosophe sur une fortune qui n'est pas elle-même stable. La seule manière de la rendre stable serait de l'utiliser en vue de l'accroître. Cependant, Aristote critique le fait de se servir d'argent pour acquérir plus d'argent, soutenant que cette forme de commerce est contre nature (*Pol*, 1258a37-b9). Dès lors, cela ne pourra pas non plus être envisagé par le philosophe.

Ce que nous tenterons de montrer dans la suite, c'est qu'il faut se tourner vers l'autre solution proposée par Sussemihl et Hicks si l'on veut résoudre la tension entre la recherche de l'autarcie divine et la recherche de l'autarcie humaine et ainsi permettre la pratique de la philosophie dans la cité. Cette solution se résume à défendre la position selon laquelle la philosophie ne doit faire partie que des loisirs d'une personne et que l'un des rôles de la politique doit être de favoriser le dégagement d'un tel espace de loisir permettant la pratique de la philosophie.

### **3. Philosophie, loisir et politique**

Bien que la philosophie ne soit pas un métier, il faut tout de même expliquer pourquoi elle peut être pratiquée dans la cité, ce qu'Aristote ne remet jamais en question, considérant qu'« ils [les métiers] seraient en effet supprimés depuis longtemps si ce que le producteur produit en quantité et en qualité n'était pas précisément ce dont le bénéficiaire éprouve le besoin en quantité et en qualité » (*EN*, 1133a13-14). Jusqu'à présent en effet, nous n'avons fait que montrer que la philosophie est incompatible avec les activités de la cité. Il est maintenant temps d'expliquer comment la pensée aristotélicienne est malgré tout en mesure de permettre sa pratique et du même coup la recherche de l'autarcie divine. Comme nous venons de le mentionner, il nous semble que c'est dans la notion de loisir que la philosophie peut devenir acceptable aux yeux de la cité et des concitoyens du philosophe. Toutefois, cela implique que la vie de celui qui veut l'exercer ne soit pas entièrement dévouée à cet exercice, mais qu'il apporte aussi quelque chose d'utile à la cité de manière à pouvoir en faire partie et se lier d'amitié politique avec ses concitoyens.

#### **3.1 Incompatibilité entre vie libre et travail utile**

Avant d'expliquer positivement comment la philosophie doit être comprise comme devant être reléguée au statut de loisir émanant d'une vie comportant des activités utiles, il s'impose de voir les critiques que fait Aristote de ces activités utiles et comment on peut les surmonter. En effet, si on considérait qu'Aristote rejette de plein fouet la légitimité des activités utiles dans la vie bonne, ce que certains textes peuvent nous amener à défendre, il

serait difficile de soutenir, comme nous le ferons, que la philosophie doit être réduite au loisir, car le loisir se définit par opposition au travail. Il y a deux principales raisons qui font qu'Aristote est prudent à l'égard de l'exercice d'activités reliées aux nécessités : le caractère servile de telles activités et le fait qu'elles privent de loisir celui qui les pratique.

### *3,1,1 Le caractère avilissant des activités nécessaires*

Il faut tout d'abord voir que la pratique des activités visant à combler les besoins est souvent associée aux activités des esclaves (*Pol*, 1254b25-30, 1325a25-30, 1329a25-26). Cela est principalement dû au fait que de telles activités ne requièrent pas la capacité de commander, mais plutôt celle d'obéir, d'où leur caractère servile [ἀνδραποδοῦδες] (*Pol*, 1277a33-36). Dans le même sens, c'est aussi pourquoi Aristote soutient qu'une cité d'esclaves ne peut pas exister « parce qu'ils ne participent ni au bonheur ni à la vie guidée par un choix réfléchi » (*Pol*, 1280a30-35). Plus fondamentalement encore, de telles activités ne permettent pas de développer la vertu. En effet, Aristote affirme que les citoyens, évidemment vertueux, qui composeront la constitution excellente, « ne doivent mener la vie ni d'un artisan ni d'un marchand, car une telle vie est vile et contraire à la vertu » (*Pol*, 1328b40-41), bien que ces deux groupes soient par ailleurs nécessaires à l'existence de la cité (*Pol*, 1329a35-40). Ainsi, si l'appartenance à une cité requiert la pratique d'une activité utile et vise à la fois la vie heureuse, il est problématique qu'une pratique de ce genre soit contraire à la vertu dans la mesure où le bonheur est justement associé à la vertu. Mais Aristote ne semble pas aussi catégorique sur le caractère servile des activités indispensables et plusieurs passages le montrent clairement.

Un premier signe de cela est le fait qu'Aristote ne refuse pas systématiquement toutes les vertus aux classes se livrant à un travail visant à combler les besoins de la cité. En effet, il considère que les paysans et les pâtres, du fait de leur mode de vie, sont en mesure de développer la vertu guerrière (*Pol*, 1319a20-25) et que seuls les autres sortes de masses populaires, à savoir les artisans, les marchands et les hommes de peine, sont étrangers à toute vertu (*Pol*, 1319a25-30). Il va même un peu plus loin en affirmant qu'il existe des vertus comme le courage, l'endurance, la justice et la tempérance, qui s'exercent aussi dans la besogne (*Pol*, 1334a15-25).

Ensuite, on peut voir qu'Aristote n'est pas tout à fait réfractaire à l'exercice d'activités utiles en ce qu'il en permet l'introduction dans l'éducation des jeunes (*Pol*, 1333a7-9). Le Stagirite semble effectivement croire qu'une telle pratique fait d'une certaine manière partie de la formation du caractère des hommes libres, si l'on considère avec lui qu'il faut d'abord avoir été gouverné avant de gouverner soi-même (*Pol*, 1333a11-15)<sup>71</sup>. La vertu étant intimement liée au caractère, il nous est donc ici permis de voir que vertu et travail utile ne sont pas si irréconciliables. De plus, dans le même passage (*Pol*, 1333a9-11), le philosophe soutient que ce n'est pas en elles-mêmes que ces activités ne sont pas honorables, mais que c'est bien selon la fin qu'on leur attribue qu'elles le deviennent. En effet, « il est certain que les tâches accomplies par ce genre d'exécutants [les travailleurs manuels], ni l'homme de bien, ni l'homme politique, ni le bon citoyen ne doivent apprendre

---

<sup>71</sup>« Car d'abord, puisqu'il faut prendre part à l'exécution pour juger, pour cela ceux qui sont jeunes doivent recourir à l'exécution, mais quand ils sont devenus plus vieux renoncer à cette exécution, capables qu'ils sont de juger de ce qui est beau et d'en jouir droitement grâce à l'étude qu'ils ont suivie dans leur jeunesse. » (*Pol*, 1340b35-40) Ce passage affirme toutefois que les activités utiles n'ont pas à être pratiquées toute une vie, mais seulement dans la jeunesse. Cependant, ce passage nous montre l'importance de telles activités dans le développement moral et intellectuel d'une personne, ce qui met de l'avant le fait que les activités utiles ne sont pas vicieuses en elles-mêmes.



à les accomplir, sauf s'ils en ont besoin pour leur usage personnel, car dans ce cas il n'y a pas de distinction entre le maître et l'esclave » (*Pol*, 1277b1-10). Cette absence de distinction maître/esclave dans le cas où une personne répond à ses propres besoins vient du fait que bien que l'activité puisse avoir l'air servile en apparence, c'est l'individu lui-même qui se commande. Ce qui donne sa servilité aux activités utiles, c'est que leur exécution est soumise à l'autorité du despote, du maître d'esclave. Dans l'éventualité où le maître d'esclave réalise lui-même l'activité, il demeure celui qui commande et n'est subordonné à personne d'autre que lui-même, éliminant du même coup la distinction entre le maître et l'esclave, étant donné que la personne qui commande se trouve être la même que celle qui dirige. C'est donc dire que si l'action a pour but de répondre à un de ses propres besoins, la fin de la pratique d'une activité qui pourrait être critiquable dans un autre contexte ne l'est pas, puisque la fin qu'elle poursuit est digne d'un homme libre. Nous discuterons plus en détail cela un peu plus loin.

Un autre texte vient rendre cela encore plus explicite. Aristote, se demandant ce qu'il faut enseigner pour devenir vertueux, affirme qu'« il n'est pas douteux qu'il faut être instruit dans ceux des arts utiles qui sont indispensables [τὰ ἀναγκαῖα δεῖ διδάσκεσθαι τῶν χρησίμων] » (*Pol*, 1337b4). Cependant, il nuance sa position en faisant une distinction entre les tâches « qui conviennent à un homme libre et celles qui en sont indignes » (*Pol*, 1337b5-6), sans toutefois énumérer les tâches qu'ils considèrent faire partie de l'une ou l'autre catégorie. Le critère pour discriminer ces tâches est néanmoins énoncé et se résume à savoir si la tâche en question rend l'individu incapable de pratiquer la vertu, que ce soit celle du corps, de l'âme ou de l'intelligence et cela, « car ils [les arts gouvernant ces tâches]

rendent la pensée besogneuse [ἄσχολον] et abjecte » (*Pol*, 1337b14). Aristote précise davantage ce qu'il veut dire par la suite en montrant, comme nous venons de le dire, qu'au fond, ce n'est pas tant l'activité elle-même qui est dommageable, mais la fin à laquelle on la soumet : « si c'est pour soi-même, ses amis ou en visant la vertu ce n'est pas indigne d'un homme libre, mais le faire pour d'autres cela semblera souvent agir comme un homme de peine et un esclave » (*Pol*, 1337b19-21). Tout se passe comme si Aristote associait le fait d'agir pour d'autres avec l'esclavage ou avec la soumission aux besoins d'un autre individu<sup>72</sup>. Voilà ce qu'il affirme ailleurs en disant que « pour l'usage on ne les distingue guère : l'aide physique en vue des tâches indispensables nous vient des deux, les esclaves et les animaux domestiques » (*Pol*, 1254b24-26). C'est peut-être cela qui explique l'élargissement de la critique du travail de l'artisan à tout travail salarié en *Pol*, 1337b10-15 et dans la même veine, le fait que le travail de l'artisan rend la pensée besogneuse [ἄσχολον]. En soumettant son activité aux besoins d'autrui, c'est entreprendre une activité qui n'a plus de fin, car les besoins d'autrui sont beaucoup plus grands que ce dont un simple particulier est en mesure de produire, rendant ainsi impossible la présence de loisir pour celui dont le travail vise à combler ces besoins. Au contraire, si l'homme libre ne pratique que les activités nécessaires parmi les choses utiles (« τὰ ἀναγκαῖα δεῖ διδάσκεσθαι τῶν χρησίμων », *Pol*, 1337b4) et que ces activités n'ont pour fin que de répondre à ses propres besoins et tout au plus à ceux de ses amis, il est légitime de penser que cette pratique aura inévitablement une limite – la satisfaction des besoins – et qu'une fois atteinte, cette limite permettra à cet homme de pratiquer son loisir. Il est aussi important de voir que parmi les

---

<sup>72</sup>On peut comprendre en quoi cela correspond pour Aristote à l'esclavage, car répondre aux besoins d'autrui n'est pas le fait de celui qui commande et la liberté est justement la possibilité d'exercer l'autorité.

activités utiles, ce n'est que les nécessaires qu'Aristote permet à l'homme libre de pratiquer, car le nécessaire se veut justement être la limite, de la même manière qu'il était le critère de proportionnalité dans l'amitié politique.

Cela peut toutefois sembler aller à l'encontre du principe de réciprocité mis de l'avant dans la compréhension qu'Aristote se fait de l'amitié politique. En effet, comme nous l'avons expliqué, il faut qu'au moins une partie des activités de chacun des membres de la communauté politique vise à répondre aux besoins des autres membres de la communauté. Dans cette mesure, comment faut-il comprendre le fait qu'Aristote limite la pratique des activités utiles à la complétion de ses propres besoins? Il nous semble possible de rendre ces deux idées compatibles si l'on comprend que ce sont les besoins de l'individu qui dictent sa production, et non les besoins d'autrui. Autrement dit, le citoyen libre ayant une quantité de besoins X produit une quantité A de pommes de terre sachant que l'échange de cette quantité A lui procurera juste assez de ressources pour combler ses besoins X et il agira ainsi même si la personne avec qui il échange avait besoin d'une quantité de pommes de terre supérieure à A. Ce ne doit donc pas être uniquement le marché qui dicte la production, bien qu'il faille que la chose produite réponde à un besoin des concitoyens, mais aussi les besoins du producteur. Compris de la sorte, ce passage d'Aristote rend possible la réciprocité tout en conservant un but digne d'un homme libre à la pratique d'une activité qui autrement pourrait être servile. Cela permet aussi de ne pas croire qu'Aristote cherche ici à faire de l'homme libre un homme replié sur lui-même qui cherche à atteindre une autarcie matérielle de manière solitaire, ce que nous savons qu'il considère comme impossible<sup>73</sup> et

---

<sup>73</sup>Reader propose une autre manière de défendre le fait que la pratique d'une activité visant à répondre aux besoins n'est pas servile en elle-même. Sa position est que « the proper Aristotelian conclusion is that, far from being an inferior activity fit only for slaves, meeting needs is the first part of Aristotle's virtue. »

permettre aussi une forme de division du travail qui malgré une certaine spécialisation, resterait une pratique noble.

### *3,1,2 Les activités nécessaires empêchent le loisir*

Maintenant qu'il est clair que s'assurer des choses indispensables de son propre chef n'est pas servile en soi-même et que rien n'empêche un homme libre de s'adonner à ce type d'activités dans la limite de ses besoins, il reste un autre aspect de ces activités fréquemment rappelé par Aristote qui les rendrait incompatibles avec la pratique de la philosophie. En effet, Aristote affirme souvent que de telles activités privent de loisir celui qui s'y adonne (*Pol*, 1291b15-30, 1305a19-20, 1318b10-15, 1328b41-1329a1). Étant donné que la pratique de la *θεωρία* est un loisir (*EN*, 1177b22), il semble en découler qu'on ne peut pas à la fois être, par exemple, paysan et philosophe. Toutefois, le rejet de tout loisir à celui qui s'occupe d'agriculture ou de toute autre activité utile n'est peut-être pas aussi catégorique qu'on pourrait le penser à première vue et plusieurs textes nous le font penser.

Avant de nous attarder à cette question, il convient de clarifier ce qu'Aristote entend par loisir (*σχολή*), car la conception que nous en avons aujourd'hui n'est pas tout à fait la même que la sienne, d'autant plus si l'on parle du loisir pour un paysan. En effet, beaucoup de nos contemporains comprennent le loisir comme un moment de repos nécessaire dû à un travail pénible. On n'a qu'à penser à la quantité de gens qui vont passer leurs vacances au soleil étendus sur une plage pour s'en convaincre. Cependant, là n'est pas la conception que se fait Aristote du loisir. Il associe plutôt cette vision contemporaine à la notion de jeu (*παιδιά*) et il affirme qu'elle fait partie du labeur dans la mesure où c'est le labeur qu'elle a

---

(Reader, 2005, p.113). Il semble accorder une certaine valeur morale intrinsèque au labeur, ce qui ne semble pas être conforme à la pensée d'Aristote.

pour fin, « car celui qui peine a besoin de détente et le jeu vise à la détente [...], pour cette raison il faut introduire les jeux dans l'éducation en y ayant recours au moment opportun, c'est-à-dire en s'en servant à titre de remède » (*Pol*, 1337b35-1338a1). Le fait de comprendre le jeu comme un remède est bien la preuve de l'extériorité de sa fin<sup>74</sup>. Au contraire, la vie de loisir [τὸ σχολάζειν] est définie comme ayant « en elle-même le plaisir et le bonheur de la vie bienheureuse » (*Pol*, 1338a1-3). Pour le dire autrement, le fait d'avoir du loisir est pour Aristote un état exempt de toute nécessité, un moment où l'on choisit ce que l'on veut faire non pas en fonction de l'utilité que cela nous apportera, mais en considérant l'action en elle-même, indépendamment des implications externes qui pourraient en découler. C'est un état qu'on atteint lorsque nos besoins sont comblés. C'est ce sens de loisir qu'il faut avoir en tête lorsque le Stagirite affirme que la vie du paysan est privée de loisir. Ce n'est donc pas qu'il n'a aucun moment pour se reposer, car cela est en fait inclus dans la conception du labeur, mais plutôt qu'il ne dispose d'aucun temps qui ne soit pas soumis à des activités nécessaires à la complétion de ses besoins. De plus, Aristote rejette le fait que le jeu puisse aussi être l'objet d'une vie de loisir, car « stupide et par trop puéril » (*EN*, 1176b32-33).

Mais il faut maintenant se demander ce qui fait que le paysan ne disposerait pas de tels moments de loisir. Sur ce point, Aristote est très clair : « il est impossible d'avoir du loisir quand on n'a pas de revenus suffisants » (*Pol*, 1292b32-33). On voit donc que le loisir est en lien avec les richesses d'une personne et dans cette mesure, l'analyse que fait Aristote des différents types de démocratie est ici très utile pour comprendre le rapport entre ces deux facteurs chez les paysans. Dans la meilleure forme de démocratie, celle où la plupart

<sup>74</sup>Voir aussi *EN*, 1176b35-1177a1

des citoyens sont paysans, ces derniers ne s'occupent pas beaucoup des affaires publiques, « car du fait de la modicité de son avoir cette masse populaire n'a pas de loisir » (*Pol*, 1318b11-12). Ces gens manquent aussi du nécessaire et préfèrent donc travailler au lieu de participer à la vie politique « car la plupart de ces gens courent plutôt après le profit qu'après les honneurs » (*Pol*, 1318b16-17). C'est bel et bien la pauvreté qui ne permet pas à ces paysans d'avoir du loisir.

Quand on compare cela avec la pire forme de démocratie, on perçoit un portrait totalement différent :

« Quatrième espèce de démocratie, celle qui est apparue chronologiquement la dernière dans les cités. Car du fait que les cités sont devenues beaucoup plus importantes qu'à l'origine et plus riches de revenus, tous y participent au pouvoir dans la constitution du fait de la supériorité de la multitude, mais ils y prennent part comme citoyens parce qu'ils peuvent mener une vie de loisir et que les gens modestes touchent une indemnité. Et c'est avant tout une masse de ce genre qui a du loisir, car ces gens-là ne sont pas gênés par leurs affaires privées, alors que les riches ont cette gêne, de sorte que ceux-ci, souvent, ne participent ni à l'assemblée ni aux tribunaux. De là vient que c'est la masse des gens modestes qui est souveraine dans la constitution, et non pas les lois. » (*Pol*, 1293a1-10)

Dans un tel contexte, ce sont les plus pauvres, ceux qui ne travaillent pas, qui ont le plus de loisir étant donné que la cité leur verse un salaire pour siéger aux assemblées (*Pol*, 1300a1-5). Il semble donc que plus la cité est riche, plus elle a la capacité de pallier à la pauvreté de ses citoyens de manière à leur permettre d'avoir une certaine part de loisir. Par contre, ces indemnités dont parle Aristote ne sont pas distribuées afin de donner du loisir dans l'absolu à ceux dont les revenus ne sont pas suffisants pour en avoir, mais visent plutôt à leur dégager un espace afin qu'ils puissent s'occuper des affaires de la cité. Mais cela n'empêche pas pour autant qu'il soit possible que ces fonds soient utilisés pour autre chose. Aristote vient en effet bien près de l'admettre lorsqu'il affirme, dans un passage où il se

demande laquelle des deux vies menées selon la vertu, que sont la vie politique et la vie philosophique, est la plus digne d'être choisie, que « cela ne fait pas une petite différence suivant que l'un ou l'autre parti a raison, car celui qui juge correctement ordonne nécessairement tout au but qui est le meilleur, et cela aussi bien chaque homme individuellement que le corps politique collectivement » (*Pol*, 1324a20-35). C'est donc dire que si, collectivement, on en vient à croire que la philosophie est l'activité la plus digne d'être poursuivie, ou au moins aussi digne que la politique, il s'ensuivra que la cité s'organisera de manière à permettre à tous de la pratiquer et le versement d'indemnités pour les plus pauvres, comme c'est le cas pour les activités politiques, est sans doute une solution à envisager, d'autant plus qu'Aristote soutient que « le bonheur personnel sans doute [ne va] pas sans organisation domestique, ni sans organisation politique » (*EN*, 1142a5-10). Dans les faits, cela risque cependant fort peu de se produire et Aristote en est probablement conscient. De fait, deux raisons sont assez évidentes, la première étant que la philosophie n'a peut-être pas si bonne presse et la deuxième que de toute façon, peu de gens ont les capacités pour la pratiquer. Nous ne voulons toutefois pas trop insister dans cette voie car cela ne semble pas avoir été réellement défendue par le Stagirite et que de toute manière, Aristote confère du loisir à ceux pratiquant une activité utile malgré cette absence de rémunération étatique.

En effet, on se rend compte que quelques passages laissent sous-entendre cela. Comme nous l'avons vu, le loisir est étroitement lié à l'acquisition de richesses suffisantes pour subvenir à ses besoins et ce, dans une période de temps assez courte pour permettre à l'individu de se consacrer à autre chose qu'au labeur. Toutefois, il nous semble que l'activité

en elle-même n'est pas la seule chose à considérer quand on analyse ce que rapporte cette activité. En effet, Aristote est en général très soucieux des contingences historiques et sociales<sup>75</sup> lorsqu'il étudie les choses humaines et ce domaine ne fait pas exception. On peut relever au moins deux critères qui font que l'activité du paysan, par exemple, sera suffisante ou non pour lui procurer du loisir et ce, sans même faire appel aux indemnités dont nous avons parlé plus haut.

Le premier critère est celui de la taille de la cité et de son organisation territoriale. En *Pol*, 1305a18-22, Aristote établit clairement une corrélation entre le fait que le peuple n'avait pas de loisir dû à son travail et que les cités n'étaient pas très grandes. De fait, Aristote soutient qu'une cité, si elle souhaite être autarcique, devra avoir une certaine taille (*Pol*, 1326b1-10). C'est donc dire que dans les limites de ce qu'on pourrait appeler la capacité politique, provenant de l'analyse de *Pol*, 1326b5-6, plus la cité est peuplée, plus grandes sont les chances que les paysans puissent jouir d'un peu de loisir. En plus de cela, il faut voir que les paysans de *Pol*, 1305a18-22 vivent exclusivement à la campagne. Aristote pense aussi à cette manière de diviser les terres de la cité lorsqu'il propose, dans la description qu'il fait de la cité excellente en *Pol*, VII, que chaque citoyen possède un lot à la campagne et un autre à la ville (*Pol*, 1330a14-16). Bien que cette mesure ne vise pas directement à donner du loisir aux citoyens, mais bien à diminuer les tensions pouvant exister entre ceux qui habitent près des frontières ennemies et ceux qui en habitent loin, il n'en demeure pas moins qu'il est probable que ceci ait des conséquences sur la manière de vivre des citoyens, du fait que ceux qui habitent en ville ont généralement plus de loisirs que ceux habitant en campagne (*Pol*, 1305a15-25). On peut aussi ajouter qu'en *Pol*,

---

<sup>75</sup>Voir par exemple, *Pol*, 1325a7-14



1305a18-22, le Stagirite parle d'un temps révolu, d'une époque qui n'est plus la sienne, comme pour dire qu'en son temps, les cités étaient assez grandes pour offrir du loisir à tous.

L'autre critère est celui de la qualité du sol. En plus d'être propice à de multiples cultures, « il doit être tel par sa superficie et son importance que ceux qui l'habitent puissent mener une vie de loisir comme des hommes libres mais qui soient en même temps tempérants » (*Pol*, 1326b28-32). Évidemment, il est trivial qu'il faut préconiser un sol fertile à un sol stérile, mais le plus intéressant dans ce passage, c'est qu'Aristote n'affirme pas ici que plus le sol est fertile, mieux la cité s'en portera. Il impose une limite à l'excellence du sol en disant que ce dernier doit conserver la tempérance des citoyens qui l'occupent, ce qui signifie qu'un sol trop fertile aura tendance à faire tomber les citoyens dans un extrême et ne pas les encourager à la vertu. Autrement dit, si le sol ne fournit que ce que les individus ont besoin pour vivre<sup>76</sup>, cela leur permettra de pratiquer la tempérance et ils ne seront pas tentés de subvertir la fin de leur production pour l'orienter vers l'acquisition de richesses et non plus vers la complétion des besoins. Cela est très intéressant si l'on fait un parallèle avec la description des paysans de la première forme de démocratie. Dans la description qu'il en fait, Aristote suggère que cette classe de citoyens est plus attirée par le gain que par les honneurs (*Pol*, 1318b16-17). Compris de cette manière, puisque c'est le gain qui motive leur activité et que la richesse n'a pas de fin, ces paysans n'auront bien entendu aucun loisir et la raison n'en sera pas la pauvreté. De fait, dans les lignes qui suivent immédiatement, le philosophe déclare que « certains d'entre eux

---

<sup>76</sup>Il est tout de même souhaitable de produire des surplus pour fins d'exportations dans la mesure où il est pratiquement impossible qu'une cité puisse fournir vraiment tout ce dont les citoyens ont besoin, ce qui nécessite l'importation et donc une monnaie d'échange. (*Pol*, 1257a30-b1) Mais ces surplus doivent tout de même être soumis à la nécessité et ne pas devenir l'objet de la production.

[les paysans] s'enrichissent-ils vite, alors même que les autres ne sont pas dans l'indigence » (*Pol*, 1318b20-21), ce qui montre clairement que ce n'est pas la pauvreté qui les empêche d'avoir du loisir, mais bien leur désir de richesses. Le même constat peut être dressé pour les ouvriers, car lorsqu'il discute de l'oligarchie, le philosophe affirme que « dans les oligarchies, par contre, il est impossible qu'un homme de peine soit citoyen parce que l'accès aux magistratures dépend d'un cens élevé, mais un artisan le peut ; la plupart des ouvriers, en effet, sont des gens riches » (*Pol*, 1278a20-25). De plus, en affirmant qu'« outre cela [paysans, artisans, marchands] il y a les manoeuvres [τὸ χερνητικὸν], c'est-à-dire ceux qui ont trop peu de biens pour pouvoir mener une vie de loisir » (*Pol*, 1291b25-30), Aristote laisse entendre que seule l'activité des manoeuvres ne procure pas une rémunération suffisante pour avoir une vie de loisir. Il n'est donc pas si certain que ce soit l'activité utile elle-même, outre celle des manoeuvres, qui entrave la participation à une vie de loisir, mais plutôt la fin qu'on postule à cette activité.

### 3.2 Vie totale et vie partielle

La question qui mérite maintenant d'être posée est de savoir comment il faut comprendre cette cohabitation entre la pratique d'une activité utile visant à répondre à nos besoins et à ceux de nos concitoyens de manière à participer à la vie de la cité et la pratique de la philosophie. Lorsqu'on utilise des expressions comme vie de loisir ou vie de labeur, il est facile d'y voir quelque chose de global, qui résume l'entièreté des activités que mène un individu au cours de sa vie. Cependant, cette compréhension n'est pas adéquate en ce qui a trait à la conception aristotélicienne de la vie. Pour mieux saisir cette notion de vie, nous

nous en remettrons à l'analyse qu'en fait Heinaman dans la première partie de son texte *Eudaimonia and Self-Sufficiency in the "Nicomachean Ethics"* . Voilà comment il décrit ce que nous appelons la vie totale :

« Aristotle believes that the total life of a human being consists in a variety of types of activity, each of which is an instance of living in a certain way, and each of which is the exercise of a certain type (or types) of capacity of soul. So my total life, according to Aristotle, consists in perceiving, growing, digesting, walking, feeling emotions, thinking, etc. Each of these activities is living in a certain way. And Aristotle uses the word 'life' to refer to these types of activities- the perceptual life, the nutritive life etc. » (Heinaman, 1988, p.32)

Il est tout à fait vrai qu'Aristote considère chacune de ces activités comme étant des « vies » ou, devrait-on dire des manières d'entendre le fait de vivre, car « nous prétendons qu'il y a vie là où se trouve ne serait-ce qu'une seule quelconque des manifestations telles que l'intelligence, la sensation, le mouvement local et le repos, ou encore le mouvement nutritif, dépérissement et croissance » (*DA*, 413a20-26). Le Stagirite accorde la vie à une chose (une plante, un être humain, le premier moteur, *etc.*) dès que l'une de ces manières d'entendre la vie est présente en elle. Il est aussi évident qu'il est possible, en prenant l'exemple de l'être humain, de combiner plusieurs de ces formes de vies. C'est donc l'addition de toutes ces formes particulières qui composent la vie totale d'un individu et c'est à chacune de ces formes de vie prises individuellement que nous donnons la dénomination de vie partielle.

De fait, certains passages laissent croire que la vie d'une personne est divisée, ou du moins peut l'être. On n'a qu'à penser au texte de *Pol*, 1256a40-b1 où Aristote explique que si le mode de vie d'un individu n'est pas suffisant pour lui procurer la nourriture dont il a besoin, il peut combiner son activité avec d'autres afin d'atteindre l'autosuffisance. Ainsi, on

comprend que la vie d'un individu n'a pas à se limiter à une seule activité, mais peut, si c'est nécessaire, s'étendre à plusieurs. Cependant, dans ce passage, l'autosuffisance en question n'est que matérielle et la diversité des activités reste dépendante de l'utilité, ce qui ne permet évidemment pas de faire le lien avec la philosophie. Néanmoins, un autre passage permet de mieux comprendre comment peut s'organiser une vie totale pour laisser autant place aux activités utiles qu'à la pratique de la philosophie. En effet, « la vie aussi se divise : en loisir et labeur, guerre et paix, et parmi les actions les unes concernent ce qui est indispensable et utile, les autres ce qui est beau » (*Pol*, 1333a30-35). Il n'est donc pas interdit de croire qu'Aristote envisage réellement une vie totale où l'individu combinerait différentes vies partielles, les unes utiles et visant à répondre à ses besoins, les autres libres de contraintes et visant le beau.

Cette distinction que fait Heinaman dans son texte l'emmène aussi à faire ressortir quatre questions différentes que les tenants de l'interprétation large de la définition du bonheur (c'est-à-dire que le bonheur pour Aristote consiste en un agrégat de vertu morale et de *θεωρία*) ont tendance à confondre : « (1) What life is the highest kind of eudaimonia? (2) What life counts as eudaimonia? (3) What components will make up the total life of the happy man? (4) What must a man have in order to be happy? » (Heinaman, 1988, p.33) Ainsi, en distinguant vie totale et vie partielle, cela permet de ne pas avoir la même réponse pour les questions 1 et 3 et de là, admettre une part d'activité utile dans la vie totale de celui qui pratique la philosophie, puisque la réponse à la question 4 comprend aussi les biens matériels nécessaires à la vie. Bien que nous soyons d'accord avec la critique que Heinaman formule à l'endroit de l'interprétation large du bonheur, il nous semble, en nous fondant sur

l'analyse que nous avons faite au chapitre 1 du présent travail, qu'une autre question aurait méritée d'être distinguée outre les quatre posées par le commentateur, à savoir celle qui consiste à se demander quelle vie partielle constitue l'office de l'homme. Comme nous l'avons vu, nous ne croyons pas, contrairement à Heinaman, que la réponse à cette question soit la même que celle à sa question 1, mais nous ne renchérons pas ici sur ce problème.

Une fois que l'on considère que la philosophie n'a pas à constituer la vie totale pour être pratiquée, ce qui de toute manière est impossible, il est légitime de se demander si sa pratique n'est pas du même coup diminuée en terme d'excellence puisqu'elle est combinée à une activité dont la noblesse est nettement moins appréciable. Autrement dit, est-ce que la durée pendant laquelle quelqu'un pratique la philosophie influe sur la qualité de cette pratique ou sur le bonheur qui advient à celui qui la pratique? Pour bien comprendre que ce n'est pas le cas, il importe de se rappeler que la pratique de la *θεωρία* est une *ἐνέργεια* (*Pol*, 1325b16-26) et que l'analyse que fait Aristote du plaisir en *EN*, X, 2-4 s'y applique parfaitement du fait qu'elle en procure de la manière la plus excellente (*EN*, 1177a22-26). En parlant du plaisir, le Stagirite affirme que « c'est en effet une sorte de tout ; et à aucun moment, l'on ne peut concevoir un plaisir qui devrait durer plus longtemps pour atteindre sa forme achevée » (*EN*, 1174a17-19), « à chaque moment de sa durée, [il] est une chose dont la forme est achevée » (*EN*, 1174b6-7). Pour arriver à cette conclusion, Aristote s'emploie à montrer que le plaisir n'est pas un mouvement en faisant remarquer que tout mouvement implique une certaine vitesse, alors que « le plaisir en effet peut venir vite, comme la colère, mais non être rapide, même relativement, alors que la marche et la croissance le peuvent, ainsi que tous les mouvements semblables » (*EN*, 1173a34-b2). Le mouvement

doit aussi être compris comme ayant une fin extérieure à lui-même et que le terme de son mouvement est la réalisation de cette fin. Or, le plaisir pouvant être recherché pour lui-même (*EN*, 1174a10), il est clair qu'il ne peut être mouvement. Le dernier argument visant à montrer que le plaisir n'est pas un mouvement vise à dire que le mouvement doit être quelque chose qui doit pouvoir se séparer en partie, ce qui est impossible pour le plaisir qui forme une sorte de tout (*EN*, 1174b9-14). Il soutient aussi que le plaisir ne peut pas être génération du fait qu'il ne peut pas provenir de « cela dont le chagrin est corruption » (*EN*, 1173b6-7). Ce passage fait sans doute référence à la doctrine aristotélicienne voulant qu'un terme commun soit l'intermédiaire entre deux extrêmes, tout comme le vinaigre doit passer par l'eau avant de devenir du vin (*Meta*, 1044b20-1045a6). Ainsi, en croyant que ce terme n'existe pas dans le cas du plaisir et du chagrin, Aristote en conclut que le plaisir ne peut pas être une génération. Force est donc de constater que l'activité du philosophe ne sera aucunement dépréciée du fait que la vie totale de celui qui la pratique soit partagée entre cette activité et d'autres activités utiles moins nobles qu'elle.

Toutefois, en ayant en tête que le philosophe croit qu'« elle [la nature] fait une chose pour un seul usage ; car chaque instrument accomplira au mieux sa tâche s'il sert non à plusieurs fonctions, mais à une seule » (*Pol*, 1252b5-10), comment peut-on croire plausible qu'il permettra au philosophe de pratiquer une autre activité que celle-là? La question revient en fait à se demander si Aristote adopte la même position que Platon dans *La République* (369e-370e) quant à la spécialisation du travail, à savoir que chacun, de par sa nature propre, est destiné à accomplir une seule tâche particulière au sein de la cité, ce qui nous empêcherait de concevoir la vie totale d'un homme comme une addition de ses

vies partielles. Ce ne semble pas être le cas. Si l'on considère la description qu'Aristote fait de la sagesse et de la sagacité en *EN*, VI, on se rend compte que « chacune des deux est vertu d'une partie différente de l'âme » (*EN*, 1143b14-17). Le fait que ces vertus soient ainsi différenciées impliquent qu'elles peuvent toutes deux être développées sans que le développement de l'une entraîne un dépérissement de l'autre, et ce, dans la mesure où les domaines de leur excellence respective ne sont pas en compétition, comme c'était le cas chez Platon, pour qui les différentes parties de l'âme sont en lutte perpétuelle et que la nature d'une personne est dictée par la partie qui domine (*La République*, IV). De plus, bien que la sagesse n'interfère pas avec la pratique de la sagacité, et inversement, il semble que ces deux vertus soient liées d'une certaine manière, puisque « [la sagacité] donne donc des ordres en vue de la sagesse, mais ne l'a pas à ses ordres » (*EN*, 1145a8-9). Il semble donc qu'il faille interpréter ce passage comme signifiant non seulement que la sagesse et la sagacité ne sont pas en compétition, mais aussi que la sagesse a besoin de la sagacité pour advenir. Nous y reviendrons plus loin et en détails et nous en resterons là pour l'instant. Notons toutefois que cette absence de compétition est très importante étant donné que pour Platon, c'est la plus grande force d'une des parties par rapport aux autres qui impose la nature de l'individu en empêchant les autres parties de se développer à leur plein potentiel et qui donne de ce fait sa fonction à l'individu. Si les parties de l'âme ne luttent pas l'une avec l'autre, cela implique aussi que chacune d'elles peut en arriver à son excellence propre sans pour autant réprimer le développement de l'excellence des autres parties. De cette façon, rien n'empêche un homme d'être excellent dans plusieurs domaines et d'être à la fois sagace et sage ou utile et sage.

Cela ne règle cependant peut-être pas la question parce que, comme nous l'avons dit, certaines activités utiles sont considérées par Aristote comme étant viles et ne permettant pas de développer la vertu. Toutefois, nous avons vu que la plupart de ces activités n'étaient telles que lorsque la fin qu'on leur posait était vicieuse. En considérant qu'une bonne éducation morale permettant à l'individu de poser la bonne fin, ce qui est le rôle de la vertu morale, est préalable à l'apprentissage des tâches utiles, on peut sans hésiter soutenir qu'un homme peut pratiquer ces activités sans craindre pour son excellence morale. On pourrait voir ici une sorte de pétition de principe si l'on considère que la pratique d'une activité utile peut pervertir l'agent vertueux en déviant sa fin. En effet, puisque les vertus morales ne sont pas données naturellement, mais proviennent du fait de l'habitude (*EN*, 1103a19-26), des actes contraires à la vertu, comme un travail qui serait servile, pourrait changer le caractère de l'homme vertueux. Cela revient à ramener la critique déjà soulevée par Aristote lui-même voulant que si la vertu s'acquiert par la pratique habituelle d'activités vertueuses, cela implique qu'il faudrait déjà être vertueux pour le devenir (*EN*, 1105a17-21). Pour transposer cela au cas qui nous intéresse, ce serait dire que puisque l'activité utile en elle-même n'est ni vertueuse ni vicieuse, il faut déjà savoir ce qu'est la manière vertueuse de l'accomplir avant de débiter afin de ne pas risquer de s'habituer à une pratique fautive. Évidemment, la réponse que donne le Stagirite à cette objection montre encore une fois à quel point la pratique de la vertu est une pratique sociale en ce sens qu'à défaut d'être vertueux, les actions vertueuses, tout comme tracer des lettres, peuvent être le fait du « hasard ou grâce au soutien d'autrui » (*EN*, 1105a22-23) et qu'on ne devient vertueux que du moment où l'on est capable de pratiquer ces actions par soi-même. De plus, la pratique vertueuse se



distingue de la technique en ce que les produits de la technique sont parfaits en eux-mêmes et montrent l'excellence de leur producteur à eux seuls, tandis que les oeuvres de la vertu morale, en plus de l'excellence des actes, doivent aussi être l'expression d'un état de l'individu vertueux. En effet, « il doit savoir ce qu'il exécute ; ensuite, le décider et, ce faisant, vouloir les actes qu'il accomplit pour eux-mêmes ; enfin, troisièmement, agir dans une disposition ferme et inébranlable » (*EN*, 1105a30-35). Ce dernier critère permet aussi de croire que lorsque quelqu'un est devenu vertueux, il est très difficile qu'il cesse de l'être et qu'il n'est plus risqué pour lui de pratiquer des activités utiles, car la fin qu'il leur attribuera n'aura d'autres choix que d'être bonne. On peut aussi ajouter que le fait que l'apprentissage de la vertu se fasse sous la supervision d'autrui et des lois protège les jeunes, dans la mesure du possible, d'influences néfastes. Toutefois, bien que la compatibilité entre la vertu morale et la sagacité et la sagesse soit difficilement contestable, peut-être n'en est-il malgré tout pas ainsi entre les capacités physiques et intellectuelles, « car il ne faut pas accabler en même temps l'esprit et le corps ; en effet, chacun de ces deux exercices produit naturellement l'effet contraire dans l'autre domaine : le travail du corps est une entrave pour le développement de l'esprit, le travail de l'esprit pour le développement du corps » (*Pol*, 1338b10). Ceci étant dit, on peut tout de même voir que rien n'empêche le versant intellectuel et le versant physique (qui sera plutôt celui mis de l'avant dans les activités utiles) de se développer de manière parallèle. En effet, le seul obstacle à ces développements se pose dans le seul cas où ils sont orchestrés en « même temps » et pas nécessairement dans l'absolu. Cela est d'autant plus important qu'un corps sain est essentiel pour pratiquer une activité intellectuelle de manière optimale.

Toujours dans le but de montrer qu'il est possible pour un homme de pratiquer plusieurs activités et du même coup qu'Aristote ne souscrit pas à l'idée platonicienne de la spécialisation du travail, il est important de voir que pour le Stagirite, « il faut être capable de travailler et de faire la guerre mais encore plus de vivre en paix et dans le loisir, être capable d'accomplir les tâches indispensables et utiles mais encore plus les belles actions » (*Pol*, 1333a41-b3). Dans la même veine, il expose, sans critiquer cette position, que la plupart des gens croient qu'« en ce qui concerne les autres capacités, beaucoup pensent que les mêmes gens peuvent les cumuler, par exemple les mêmes peuvent porter les armes, être paysans, être ouvriers, mais aussi membres des instances délibérative et judiciaire » (*Pol*, 1291b1-5). Ainsi, cela n'a rien à voir avec la conception platonicienne voulant que les ouvriers, les guerriers et les dirigeants soient des classes différentes et non mixtes, d'autant plus qu'« il arrive souvent aux mêmes de porter les armes et de cultiver la terre » (*Pol*, 1291a30). Dans la pensée aristotélicienne, chaque individu semble avoir la responsabilité de devenir un homme complet. De plus, comme Aristote insère la politique et la philosophie dans le temps du loisir (*Pol*, 1255b35-40), il est clair que ce temps de loisir se doit d'être complété par des activités qui ne sont pas du loisir, montrant à la fois que ces différents types d'activités ne sont pas foncièrement incompatibles.

### 3,3 Éducation, loisir et limite du politique

« Qu'il faille, dans une cité qui entend être bien gouvernée, qu'on soit libéré des tâches indispensables, c'est chose admise » (*Pol*, 1269a35) et nous nous sommes appliqués jusqu'à présent à montrer que cet espace de loisir est possible au sein de la cité si les

individus pratiquent des activités indispensables ayant pour fin la réponse à leurs besoins et non pas le profit. Tournons-nous maintenant vers un autre aspect très important de la conception du loisir dans la pensée aristotélicienne, à savoir qu'il se doit d'être l'objet, ou du moins un objet privilégié, de l'éducation. Il nous faut voir qu'Aristote considère que c'est la tâche de l'éducation de rendre les citoyens sensibles à la nécessité de pratiquer des loisirs, car ce n'est pas parce que les loisirs sont possibles qu'ils seront effectivement pratiqués, d'où l'importance de l'éducation.

« Qu'il y ait donc une certaine éducation dans laquelle il faut élever les enfants non pas parce qu'elle serait utile ou indispensable, mais parce qu'elle est digne d'un homme libre et belle, c'est manifeste » (*Pol*, 1338a30-35). Sans pour autant oublier que l'éducation doit aussi servir à l'apprentissage de choses utiles (*Pol*, 1333a40-b3) et que certaines vertus s'exercent dans la besogne (*Pol*, 1334a15-20), Aristote reste très clair quant au fait qu'une part de l'éducation doit enseigner des activités n'ayant qu'elles-mêmes pour fin (*Pol*, 1338a10-15). Cette caractéristique est bien entendu le signe de leur noblesse et cette raison est suffisante pour en faire la fin à rechercher. Toutefois, quand on considère la critique que fait Aristote de la constitution spartiate (*Pol*, II, 9), on se rend compte que le loisir peut jouer un rôle qu'on peut presque considérer comme politique et que si l'éducation doit en assurer l'apprentissage, ce n'est pas simplement avec une vue désintéressée. En effet, en ayant uniquement mis l'accent sur la vertu guerrière, « ils [les Spartiates] couraient à leur perte dès qu'ils avaient établi leur domination, *faute de savoir utiliser leur loisir* [διὰ τὸ μὴ ἐπίστασθαι σχολάζειν], eux qui n'avaient pratiqué aucun autre exercice plus important que celui de la guerre » (*Pol*, 1271b1-5, nous soulignons). Ainsi, leur incapacité à s'occuper

dans une situation où il n'y a pas de conflit leur était politiquement désavantageux. Dans cette même veine, Aristote affirme que le fait

« que le législateur doive s'efforcer de préférence d'arrêter les mesures concernant la guerre et le reste de la législation en vue du loisir et de la paix, les faits témoignent en faveur de cette thèse. En effet, la plupart des cités de ce genre assurent leur salut par la guerre, mais une fois qu'elles ont acquis la domination elles périssent. Comme l'acier elles perdent leur trempe en temps de paix. Le responsable c'est le législateur qui ne leur a pas appris à mener une vie de loisir. » (*Pol*, 1334a2-10)

Aristote établit donc une corrélation qui semble très forte entre la stabilité politique et la capacité à pratiquer les loisirs, ce que l'exemple historique de Sparte, du point de vue du Stagirite, vise justement à montrer. Cela laisserait-il sous-entendre que l'exhortation à la pratique d'activités n'ayant pour but qu'elles-mêmes serait d'une certaine manière instrumentalisée au profit de la stabilité politique? Bien que cette position puisse peut-être émaner de la critique spartiate, d'autres passages expriment plutôt l'inverse, nous forçant à comprendre autrement le rapport entre la pratique du loisir et la politique. À ce sujet, il est essentiel de tenir compte du passage suivant : « Et pour autant, elle [la sagacité] n'a pas autorité sur la sagesse ni sur la meilleure partie de l'âme, pas plus que la médecine sur la santé, car elle n'a pas celle-ci à son service, mais voit au contraire à son avènement. Elle donne donc des ordres en vue de la sagesse, mais ne l'a pas à ses ordres » (*EN*, 1145a5-10). Dans ce passage, on voit que la *φρόνησις* et la *σοφία* sont indépendantes quant à leur pratique respective, c'est-à-dire qu'être sage n'aide pas à être sagace ni inversement, mais que la *φρόνησις* doit avoir pour but la possibilité de la pratique de la *σοφία*. Autrement dit, cela implique qu'une personne moralement vertueuse veillera à se dégager un espace pour faire de la philosophie. Mais cette relation ne semble pas être unidirectionnelle, car, comme

le note Bodéüs, « L'*EE* (VIII, 1-2) laisse comprendre que la sagesse, objectif supérieur de l'homme, pourrait être une norme permettant de fixer la mesure des biens extérieurs nécessaires à la vie. Il reviendrait ainsi à la sagacité de prendre en compte les exigences de la sagesse pour déterminer jusqu'où, par exemple, s'enrichir » (Bodéüs, 2004, p.343, n.3). En effet, Aristote parle bien d'une norme, d'une limite que la pratique de la *θεωρία* impose aux activités utiles en ce que « ce mode de choix et d'acquisition des biens naturels – biens du corps, richesses, amis ou autres – qui favorisera au mieux la contemplation de la divinité, ce mode, dis-je, est le meilleur et cette norme est la plus belle [*οὔτος ὁ ὅρος κάλλιστος*], alors que celle qui par défaut ou par excès empêche de servir et de contempler la divinité est mauvaise » (*EE*, 1249b16-19). Dans cette perspective, ce n'est pas le contenu de la pratique de la *σοφία*, mais le simple désir de la pratiquer qui fixerait la limite au politique. Il faudrait donc comprendre cette relation comme une certaine interdépendance au sens où la pratique de la philosophie requiert la présence d'une volonté politique et que l'activité politique ne trouve sa limite et du même coup son accomplissement, que par l'établissement d'un espace de loisir pour pratiquer la philosophie.

On pourrait bien sûr affirmer que la *φρόνησις* n'a pas à être régulée par quelque chose qui lui soit extérieur. Cependant, comme la politique doit aussi être considérée comme une activité utile, il est important de voir qu'elle doit avoir une fin à l'extérieur d'elle-même (*EN*, 1177b12-18) afin de limiter ses actions (*EE*, 1249b10-25), de la même manière que les autres activités utiles devaient avoir le besoin pour limite afin de ne pas tomber dans la mauvaise chrématistique. C'est ici qu'une partie de l'étude de Lord, *Education and culture in the political thought of Aristotle*, devient pertinente. Après avoir

fait remarquer qu'une cité impose généralement un régime qui lui est favorable dans les cités qu'elle conquiert aux dépens des intérêts des conquis (*Pol*, 1296a32-36) et que des hommes sont prêts à infliger aux citoyens des autres cités des choses qu'ils n'oseraient jamais faire subir à leurs concitoyens (*Pol*, 1324b32-35) (Lord, 1982, p.191), il en conclut que le « spiritedness » (θυμός), ou l'ardeur, est la cause d'un tel comportement. Il poursuit en soutenant que :

« Aristotle's awareness of the problematic character of spiritedness is, I would suggest, the deepest reason for his reluctance to recommend the practical or political life as the best way of life for the city. To encourage the city to involve itself in the affairs of other cities with a view to the establishment of hegemonical rule is to give free rein to a passion or complex of passions which must eventually negate the very idea of hegemonical rule<sup>77</sup>. » (Lord, 1982, p.195)

Ce qui est à l'enjeu ici, c'est que bien qu'il soit théoriquement possible de gouverner justement, l'histoire montre pour Aristote que ce n'est jamais le cas dans une cité pour laquelle le meilleur mode de vie envisagé en est un pratique ou politique. Cela proviendrait, selon Lord, du fait que « le goût du commandement et de la liberté vient chez tous les hommes de cette faculté, car le coeur [ó θυμός] est autoritaire et indomptable » (*Pol*, 1328a6-7). Ainsi, en voulant exercer sa liberté, ce qui est tout à fait légitime, il serait dangereux pour un homme de tomber dans le désir du commandement illégitime. La pratique de la politique est donc soumise à une tension interne dont il nous faut nous méfier. C'est de cette manière que Lord justifie le fait qu'Aristote n'élèverait pas la politique au rang de l'activité par excellence pour la cité, ou du moins serait hésitant. En effet, en plaçant l'activité politique au sommet, « the attractions of a policy of external rule will

---

<sup>77</sup>Ce que Lord appelle le « hegemonical rule » n'est pas à confondre avec le gouvernement despotique d'un maître d'esclaves à l'égard de ses esclaves, ce qu'un sens contemporain du mot laisserait entendre. Il est plutôt à comprendre comme le gouvernement politique d'hommes libres entre eux. (Lord, 1982, p.190)

necessarily be greater than if this were not the case. If a life of activity and rule is the best life simply, the perfection of that life will appear to be the exercise of « sovereignty over all » (1324a31-41) » (Lord, 1982, p.197). C'est de cela qu'il faudrait comprendre l'importance qu'accorde Aristote aux activités n'ayant qu'elles-mêmes pour fin. Comme l'explique Mara,

« Moreover, for both Plato and Aristotle, the most immediate practical consequence of recognizing the sublimity of philosophy would appear to be the endorsement of a certain kind of political moderation, as exhibited for Aristotle by the peaceful city which is active only with regard to itself. [...]The absolutely consummate praise of philosophy at the end of the Nicomachean Ethics, in part, serves to moderate the politically consummate praise of magnanimity expressed earlier (cf. N.E. 1124 a 1-3). » (Mara, 1987, p.398)

En suivant Mara dans cette direction, on voit que la pratique de la philosophie entraînerait une certaine tempérance nécessaire à la pratique droite de l'activité politique. En ce sens, Aristote explique aussi qu'« il faut du courage et de l'endurance pour le temps de la besogne, de la philosophie pour celui du loisir et de la tempérance et de la justice pour ces deux temps, mais surtout pour ceux qui vivent en paix et dans le loisir. » (*Pol*, 1334a22-25). C'est donc dire que le loisir ne peut pas être exclusivement consacré aux activités politiques, car la tendance de l'homme dans ce cas est d'être poussé à la démesure (*Pol*, 1334a25-28). Dès lors, il nous semble juste de comprendre avec Mara et Lord que la philosophie permet de développer une certaine modération autant politique que matérielle, dans la mesure où en posant comme but ce genre d'activité, les citoyens ne chercheront pas à acquérir le plus de pouvoir possible, autant individuellement au sein de la cité que politiquement à l'égard des autres cités, mais viseront plutôt à se dégager un espace de loisir maximal afin de pratiquer cette activité. D'où l'importance d'une éducation aux loisirs.

Ainsi, on pourrait comprendre la présence d'une activité philosophique à l'intérieur d'une cité comme étant un signe de tempérance<sup>78</sup>. Cette tempérance provoquée par l'exercice de la philosophie est probablement lié au fait que la *θεωρία* est considérée comme une pratique autarcique. Comme nous l'avons vu, elle est l'activité qui requiert à l'individu le moins de ressources, c'est-à-dire rien de plus que les ressources nécessaires à la survie, alors que ce n'était pas le cas pour la pratique des vertus morales qui elles demandent un apport de biens extérieurs parfois très important, comme dans le cas de la magnificence. Suivant cela, il est aisé de comprendre qu'en ayant pour but une activité ne produisant rien d'utile et ne demandant en elle-même aucun bien extérieur, un individu ou une cité, de par l'habitude d'une telle pratique, en viendront tempérants. Ainsi, la recherche de l'autarcie divine, sans être atteignable, pourrait avoir des conséquences éthiques notables, bien que cela soit tout à fait exclu du contenu de cette pratique. Toutefois, par l'habitude d'avoir besoin de peu, on peut croire qu'un individu serait plus en mesure de se contenter du nécessaire.

Il faut cependant se demander dans quelle mesure la philosophie est apte à jouer ce rôle, considérant que ce ne sont pas tous les citoyens qui ont les capacités intellectuelles pour la pratiquer ou, comme le note Lord, en parlant de *Pol*,1333a16-30, « [Aristotle] suggests, in other words, that a capacity for theoretical reason or for the pursuit of science or philosophy is not to be expected in every citizen of the best regime » (Lord, 1982, p.40). Il serait ainsi fort surprenant que la pratique, par quelques individus seulement, de la philosophie comprise comme l'activité théorétique par excellence puisse avoir un effet

---

<sup>78</sup>Il y a un parallèle à faire avec *République*, 586a-b où Platon explique que ceux qui ne font pas de philosophie ou qui n'en ont pas le désir se laissent par conséquent aller dans les plaisirs terrestres avec excès.



important sur la tempérance de la cité dans son ensemble<sup>79</sup>. Faut-il conclure de cela que la philosophie ne pourrait pas jouer un rôle politique comme nous avons essayé de le faire ressortir? Pas nécessairement, si l'on considère avec Lord que l'utilisation que fait Aristote du concept de « philosophie » en *Pol*, 1334a22-25 n'est pas à comprendre dans son sens strict de pratique de la θεωρία. Pour en arriver à cela, Lord examine le contenu de l'éducation aristotélécienne telle que décrite en *Pol*, VII-VIII. Il commence par faire remarquer qu'étant donné que la philosophie ne semble pas pouvoir être pratiquée par tous et que l'éducation doit être une chose commune, il en découle que la philosophie comprise en son sens strict ne sera pas l'objet de cette éducation commune (*ibid.*, p.49-50), mais sera renvoyée à une éducation dans la sphère privée qui est mieux adaptée aux compétences de chacun (*ibid.*, p.51). En ce sens, « Chapter 1 [of *Politics*, VIII] addresses the question of the way of life which is best « so to speak for everyone » (1323a19-20) or for men generally » (*ibid.*, p.181). Comme il faut trouver une activité pouvant à la fois être pratiquée par la grande majorité des gens et n'avoir qu'elle-même pour fin, Aristote se tourne vers la musique [μουσική]<sup>80</sup>.

« mais à l'origine on l'a introduite [la musique] dans l'éducation parce que la nature elle-même exige, nous l'avons souvent dit, que nous soyons capables non seulement d'accomplir correctement notre labeur, mais aussi de mener noblement une vie de loisir, car c'est le principe de tout, répétons-le encore une fois. Si, en effet, il faut les deux, il vaut mieux choisir la vie de loisir que la vie laborieuse et il faut rechercher comme but ce qu'il convient de faire dans cette vie de loisir. » (*Pol*, 1337b29-35)

<sup>79</sup>De manière comparable, dans *La République*, pour que la cité soit tempérante, il faut que chacune des classes le soit, contrairement à la sagesse et au courage que la cité pourra se vanter de posséder si seulement la classe correspondante l'est. C'est-à-dire que la cité sera sage dans son ensemble si les dirigeants le sont et courageuse si les auxiliaires le sont. (*La République*, 428e-429d)

<sup>80</sup>Nous nous contenterons de traduire μουσική par musique, sans chercher à savoir ce qui est réellement compris dans sa définition, comme probablement la poésie, car ici n'est pas l'endroit et que de toute façon, cela n'aurait pas vraiment d'influence sur notre développement.

Si l'on comprend la musique de cette manière, il est facile d'y voir une tentative d'Aristote de permettre une vie de loisir même à ceux qui ne sont pas aptes à pratiquer la *θεωρία*. Cela est d'autant plus vrai qu'Aristote ne considère pas la musique comme une chose indispensable ou même utile (*Pol*, 1338a10-25) et qu'elle peut d'une certaine manière être aussi recherchée pour elle-même, bien qu'elle puisse par ailleurs jouer un rôle pédagogique dans la formation à la vertu (*Pol*, VIII, 5-7). De plus, accorder à la musique une place dans le loisir des hommes libres est d'autant plus pertinent tenant compte du fait qu'elle plaît à tous, peu importe l'âge ou le caractère (*Pol*, 1339b41-1340a5). Il semble donc que rien n'empêche d'élargir la manière de concevoir la philosophie dans les passages de *Pol* où Aristote traite de l'éducation.

« The best way of life for the city is not the speculative life simply but rather the closest approximation to that life which is possible on the level of politics. What is required is an activity which provides the intrinsic satisfactions of philosophy without imposing the demands of philosophy or while being accessible to men of ordinary capacities. What is required is a leisured activity which can be regarded by most men as the end or reward of political activity and hence as the genuine locus of public happiness. The activity in question – the way of life characteristic of the best regime – is the leisured enjoyment of music and poetry. » (Lord, 1982, p.198)

On pourrait toutefois objecter à cette interprétation que la conception de la philosophie que se fait le Stagirite dans les *Éthiques* et même davantage dans la *Métaphysique* est rigoureusement opposée à un tel affaiblissement et que la conception de la philosophie de ces traités est aussi présente dans *Les Politiques*. Il nous apparaît cependant que les contextes respectifs des différents traités nous permettent de rendre compte de cette différence dans l'utilisation du concept de « philosophie ». Prenant pour acquis que la visée des *Éthiques* est de décrire ce que serait un bonheur individuel parfait, il

est évident que la description que fait Aristote de la philosophie ne pourra pas avoir une extension large, dans la mesure où ce qui est recherché est *la* meilleure activité et en cela, il importe peu, voire pas du tout, de savoir si cette activité est praticable par une part de la population, aussi minime soit-elle. À l'opposé, le contexte de *Pol*, VII, 15 est plutôt de rechercher ce que serait le meilleur mode de vie pour la cité entière. En effet, « il est manifeste que *la cité* qui est appelée à vivre heureuse et à être vertueuse doit avoir part à ces vertus [i.e. philosophie, tempérance et justice] » (*Pol*, 1334a34-36, nous soulignons) et comme il est impossible à tous de pratiquer la philosophie telle que comprise dans les *Éthiques* et dans la *Métaphysique*, il est peut-être préférable d'envisager que le sens que donne Aristote à cette occurrence n'est pas ce sens restreint, car « que donc nécessairement une constitution excellente soit une organisation dans laquelle n'importe qui peut accomplir des actions excellentes et mener une vie bienheureuse, c'est manifeste » (*Pol*, 1324a23-25).

Il est aussi pertinent de voir que le Stagirite semble aussi accorder de l'importance aux capacités individuelles pour déterminer la meilleure activité à pratiquer dans les loisirs. « Dans chaque cas, par conséquent, l'activité la plus parfaite est celle du sujet le mieux disposé en présence du meilleur des objets qui lui soient accessibles » (*EN*, 1174b15-20). Le fait qu'Aristote ajoute l'accessibilité en tant que critère au meilleur objet montre bien que ce qui est préférable de réaliser, c'est ce qu'il y a de meilleur parmi les choses qui sont à notre portée et non pas la chose la meilleure de manière absolue. Dans la même veine, il pose comme critère à la réalisation parfaite d'une activité le plaisir qui doit en découler (*EN*, 1174b20-25). Dès lors, si quelqu'un n'est pas en mesure de pratiquer la *θεωρία*, il n'en retirera aucun plaisir et cessera par conséquent de la pratiquer. Pour ajouter à cela,

« C'est d'ailleurs aussi ce que permet de voir le lien intime qui unit chacun des plaisirs à l'activité qu'il parachève, car le plaisir qui lui est intimement lié permet d'accroître l'activité. En effet, l'on juge mieux de chaque sorte de choses et avec plus de rigueur lorsqu'on se livre à cette activité avec plaisir. Ainsi deviennent géomètres ceux qui ont de la joie à pratiquer la géométrie, et leur intelligence saisit avec plus de profondeur chaque sorte de problèmes. » (EN, 1175a30-b1)

En ayant cela en tête, il n'est pas surprenant que le Stagirite propose la musique comme activité plaisante visant au repos (*Pol*, 1339b25-30). L'important ici est de voir que si Aristote veut substituer la musique au jeu pour le temps du repos, c'est que la musique est un loisir noble et qui est plaisant pour tous<sup>81</sup>. Étant plaisante, il serait étonnant que les gens ne veuillent pas s'y adonner et étant noble, elle est en mesure de jouer le vrai rôle qu'a à jouer le loisir dans la conception aristotélicienne du composé éthico-politique. L'important, au niveau des activités pratiquées à l'intérieur de la cité, n'est pas que chacun réalise l'activité parfaite par excellence qui rendrait chaque homme un dieu, mais bien que chaque individu soit en mesure de pratiquer une activité en vue d'elle-même sans considération d'utilité, ce que réaliserait dans les faits la musique.

De cela découle que, sans oublier que s'il en est capable, l'homme doit tendre vers ce qui est le meilleur, mais que « ce qui pour chacun est absolument préférable c'est ce qu'il peut atteindre de plus élevé » (*Pol*, 1333a25-30), il nous est permis de conclure que la musique est tout à fait capable de jouer le même rôle que la philosophie comprise au sens restreint et que dans cette mesure, une conception plus large de la philosophie peut l'inclure.

En effet, n'étant pas productive de quelque chose d'utile et ne requérant que peu de

---

<sup>81</sup>À strictement parler, ce n'est pas au loisir en tant que tel qu'Aristote, dans ce passage, met de l'avant la musique comme activité à choisir, mais bien au repos et comme nous l'avons vu plus haut, il est important de les distinguer. Cependant, ce passage concerne les travailleurs qui justement ne distinguent pas loisir et repos et dans cette mesure, il est peut-être pertinent de commencer à introduire au sein même du repos des activités pouvant convenir au loisir, de manière à les amener peu à peu, par l'habitude, à pratiquer des loisirs authentiques.

ressources pour sa pratique, elle devrait normalement inciter à la tempérance. Nous disons normalement, car contrairement à la pratique de la *θεωρία*, la musique doit être soumise à une sorte de contrôle parce que certains types d'harmonies risquent de développer des caractères non recherchés chez ceux qui les pratiquent (*Pol*, VIII, 7). Pour ajouter à cette restriction, notons aussi qu'« il est donc manifeste que l'apprentissage de la musique ne doit pas être un empêchement aux activités ultérieures ni avilir le corps et le rendre inapte aux exercices militaires et civiques, aussi bien ceux qu'on doit pratiquer immédiatement que ceux qu'on apprendra plus tard » (*Pol*, 1341a5-10) ce que cause la pratique excessive de la musique « qui mène aux compétitions professionnelles [et] aux virtuosités étonnantes et excessives qui envahissent aujourd'hui les compétitions » (*Pol*, 1341a10-15). Ainsi, on voit que la philosophie demeure préférable à la pratique de la musique, mais que, outre les réserves que nous avons amenées, cette dernière a un rôle tout à fait comparable à celui de la philosophie, avec l'avantage notable d'être appréciée de presque tous.

En tenant compte de l'analyse que nous venons de faire, il importe de comprendre que la philosophie prendra une acception élargie ou restreinte, tout dépendant du contexte. Dans un contexte individuel comme celui des *Éthiques*, la philosophie sera réduite à la pratique de la *θεωρία* qui est évidemment l'activité la meilleure, alors que dans un contexte politique, où il importe de déterminer l'activité qui sera la plus appropriée pour tous, il faudra comprendre la philosophie comme incluant, en plus de la *θεωρία*, une certaine part de culture générale dans les arts des Muses. C'est donc dire que la philosophie au sens propre et la musique feraient partie, d'une certaine manière, du même genre de vie. Dès

lors, il est légitime de se demander à quoi pense Aristote lorsqu'il se questionne à savoir si c'est

« la vie politique et active qui est à choisir ou plutôt celle qui est affranchie de tous les soucis extérieurs, par exemple une vie contemplative qui seule, aux dires de certains, est celle du philosophe. Car il n'y a guère que ces deux genres de vie que ceux des hommes qui honorent le plus la vertu choisissent évidemment, aussi bien ceux du passé que ceux d'aujourd'hui. Deux vies, je veux dire la vie politique et la vie philosophique. » (*Pol*, 1324a26-32)

En effet, cette question est posée après avoir affirmé immédiatement avant qu'une cité excellente en est une dans laquelle chacun des citoyens est en mesure de pratiquer des activités excellentes. Dans cette mesure, il semble tout à fait légitime de comprendre que l'utilisation que fait le Stagirite de « vie philosophique » dans ce passage est à comprendre dans son sens large. Un autre indice nous permet d'aller dans ce sens, à savoir que lorsqu'il semble associer une vie « affranchie de tous les soucis extérieurs » avec la vie contemplative du philosophe, cette association, puisqu'elle est introduite par « par exemple », ne semble en fait qu'être une instance particulière de ce type de vie et non pas l'épuiser. De plus, cette réduction n'est que le fait des « dires de certains » et Aristote ne semble pas l'appuyer particulièrement.

Considérant que la musique fait partie du même genre de vie que la philosophie et que selon ce passage, cette vie est « affranchie de tous les soucis extérieurs » [*πάντων τῶν ἐκτὸς ἀπολελυμένος*], il est tentant d'y voir aussi là une forme atténuée de l'autarcie divine, accessible non seulement aux sages, mais aussi à l'homme de la rue. Comme si Aristote, conscient que l'activité qu'il présente comme étant la meilleure et devant réguler les activités utiles de celui qui l'exerce n'était pas praticable par suffisamment de gens, aurait tenté de lui trouver un substitut qui bien que moins noble, est tout de même recherché pour

lui-même et de ce fait, se qualifie pour faire partie de la vie philosophique. On aurait alors une sorte de simulacre humain de l'autarcie divine. Bien entendu, il ne faut pas croire que la pratique musicale est réellement autarcique étant donné que l'activité même requiert du matériel pour son exercice, ce que ne demande pas la θεωρία, mais elle est ce qui s'en rapproche le plus en ce qu'elle est sa propre fin.

## 4. Conclusion

En guise de conclusion, essayons de mieux comprendre le rapport qui doit être établi entre la recherche de l'autarcie humaine et la recherche de l'autarcie divine. Comme nous l'avons montré, la recherche de l'autarcie humaine est en fait la fonction propre de l'homme et en ce sens, tout homme doit y participer afin de réaliser son essence. Cette autarcie humaine correspond à ce qui fait en sorte qu'au sein de la cité, les citoyens peuvent non seulement *vivre*, ce qui ne serait le fait que d'une autarcie matérielle, mais aussi *bien vivre*, en combinant à la fois l'autarcie matérielle et la possibilité de pratiquer la vertu morale et la φρόνησις<sup>82</sup>. Parallèlement à cela, nous avons aussi fait ressortir que les activités utiles ne sont pas nécessairement toutes à rejeter de la vie de l'homme vertueux. En effet, dans les limites de ses besoins, il est tout à fait convenable et même souhaitable que l'homme libre pratique ces activités.

Par la suite, nous avons montré que la philosophie n'était pas en mesure d'être considérée en elle-même comme une activité pouvant être pratiquée au sein de la cité dans le but d'atteindre l'autarcie humaine, étant donné que la cité se maintient de par l'amitié politique qui unit les citoyens entre eux et que la pratique philosophique ne peut pas mener à un tel type d'amitié. Cette impossibilité vient principalement du fait qu'elle n'est aucunement utile et que l'amitié politique se fonde sur l'utilité.

À partir de ce moment, nous devons en conclure temporairement que la pratique de la philosophie était incompatible avec les activités de la cité et qu'elle ne pourrait donc pas

---

<sup>82</sup>Voir à ce sujet la distinction que fait Mayhew entre πρὸς ζωὴν αὐταρκές (*Pol*, 1328b17), ἐν τοῖς ἀναγκαίοις αὐτάρκειας (*Pol*, 1326b4) et ἀπλῶς αὐτάρκη (*Pol*, 1328b18) et αὐταρκές πρὸς το εὖ ζῆν (*Pol*, 1326b8-9). (Mayhew, 1995, p.490-491)



de ce fait être légitimement pratiquée à l'intérieur de ses murs, car elle n'est pas directement profitable aux autres citoyens. Ainsi, selon cette analyse, même si la pratique de la *θεωρία* telle que décrite en *EN*, X, 6-8 se révélait être le propre de l'homme, ou du moins en faire partie, comme le veulent les interprétations traditionnelles, il n'en demeurerait pas moins que sa présence au sein de la cité en serait douteuse. Il est en effet difficile de voir comment elle peut s'insérer dans une organisation devant répondre aux besoins des individus alors qu'elle-même ne peut rien fournir qui participerait à cela. Évidemment, on pourrait toujours nous rappeler la distinction que fait Heinaman entre vie totale et vie partielle et soutenir avec lui que la meilleure vie totale d'un philosophe comprendra aussi d'autres activités qui elles seront utiles et lui permettront de faire partie de la cité, ce qui permettrait du même coup de continuer à soutenir la position selon laquelle l'activité contemplative est le propre de l'homme.

Toutefois, bien que nous accordions la pertinence de la distinction entre vie totale et vie partielle et que nous ne rejetions pas le fait que la vie contemplative soit la vie la plus parfaite qui soit -mais seulement dans la mesure où elle est pratiquée par un dieu et non par un homme-, il nous semble que le développement sur le loisir que nous avons fait nous empêche de soutenir que la pratique de la *θεωρία* réalise l'office de l'homme. En effet, quand on considère que la philosophie au sens strict n'est pas la seule activité acceptable pour occuper noblement l'espace de loisir créé par les activités des citoyens au sein de la cité, il semble risqué de soutenir que cette activité soit la seule à définir le propre de l'homme. Et cela d'autant plus qu'Aristote n'accorde jamais à la musique un statut tel qu'il

nous serait permis de comprendre qu'elle est une forme imparfaite de la réalisation de l'essence humaine.

De plus, le statut ambigu de la relation entre la politique et le loisir semble nous rendre incapable de répondre pour de bon et de manière univoque à la question de l'office de l'homme. Bien que nous croyons qu'en dernière analyse cet office soit à chercher dans l'exercice des vertus morales et de la φρόνησις, il apparaît que le loisir est en quelque sorte la fin de cet exercice, du moins tel qu'il est présenté en *Pol*, VII-VIII. Toutefois, il est important de voir que dans un tel contexte, c'est bien le loisir qui est la fin et non pas la philosophie (*Pol*, VII, 15). Le loisir n'est donc pas compris comme devant être réservé ou dégagé en vue de la philosophie, mais plutôt que la philosophie est la meilleure façon de passer son temps de loisir. En effet, « il faut [δεῖ] du courage et de l'endurance pour le temps de la besogne, *de la philosophie pour celui du loisir* [φιλοσοφίας δὲ πρὸς τὴν σχολήν], et de la tempérance et de la justice pour ces deux temps » (*Pol*, 1334a22-25, nous soulignons). En plus de cela, l'utilisation du vocabulaire de la nécessité (δεῖ) semble indiquer que la philosophie, dans ce contexte, répond à un besoin, ce qui est aussi réaffirmé tout juste après lorsqu'Aristote explique que « ce sont ces gens-là [i.e. ceux qui ont du loisir] qui ont le plus besoin [μάλιστα γὰρ οὗτοι δεήσονται] de philosophie, de tempérance et de justice, dans la mesure où ils mènent plus que d'autres une vie de loisir dans l'abondance de tels biens » (*Pol*, 1334a31-34). Ce qui semble devoir être tiré de ce passage, c'est que la philosophie répond à un besoin et que ce besoin se fait plus ressentir chez ceux qui ont du loisir que chez ceux qui n'en ont pas, notamment pour les peuples guerriers, « car la guerre contraint les gens à être justes et à vivre dans la tempérance » (*Pol*, 1334a25-26).

Ce besoin de philosophie -et donc d'une certaine recherche de l'autosuffisance divine- découle alors du fait qu'aucune contrainte extérieure ne vient forcer l'individu à être juste et tempérant. Dès lors, en l'absence de ce type de contrainte, il faut que l'individu (et la cité) se tourne vers la philosophie afin de demeurer tempérant, parce que « la jouissance d'un sort heureux et la vie de loisir en temps de paix poussent plutôt [les gens] à la démesure » (*Pol*, 1334a26-28).

Ceci n'est pas non plus la seule manière de comprendre le lien entre l'autosuffisance et le bon exercice d'une activité politique. En effet, traitant de la distinction entre les régimes droits et les régimes déviés, et plus spécifiquement entre la royauté et la tyrannie, Aristote affirme en passant que « n'est pas un roi, en effet, celui qui ne se suffit pas à lui-même et n'est pas supérieur sur tous les plans du bien ; or un homme de cette qualité n'a besoin de rien en plus ; donc, les intérêts qu'il a en vue ne sont pas les siens à lui, mais ceux des sujets qu'il gouverne » (*EN*, 1160b3-6). Ce passage est très important, car il y est dit que ce qui permet au roi de rester un roi sans devenir un tyran, c'est le fait qu'il soit autarcique. Cette autarcie nous semble pouvoir être comprise comme étant ce qui entraîne chez le roi la tempérance nécessaire à ne pas rechercher son propre intérêt. C'est ainsi qu'apparaît encore une fois le rôle important de l'autosuffisance au niveau politique, à savoir qu'elle permet de favoriser un régime droit et dans la mesure où l'acquisition de biens matériels devant mener à une certaine autosuffisance matérielle de l'individu a pour limite la recherche du loisir, c'est peut-être par le désir de la pratique d'une certaine forme de philosophie que le roi en question aura été ou sera capable de développer la tempérance

requis pour la conduite d'une constitution droite. Il semble donc y avoir un lien assez fort entre autarcie, tempérance et gouvernement politique droit.

Malgré cela, le rapport que le loisir entretient avec la pratique des vertus morales et de la φρόνησις nous empêche d'évacuer totalement la pratique de la philosophie de ce qui constitue l'homme. En effet, comme la philosophie est ce qui limite l'activité politique et l'acquisition de richesses, il faut voir en cela que sa pratique est la fin de l'activité politique, comme le disait déjà *EN*, VI, 13. Ainsi, on peut concevoir la pratique de la philosophie comme le signe d'une activité politique réussie et comme devant mener à la tempérance requise pour la stabilité de la cité. Autrement dit, si les Spartiates avaient su faire de la philosophie -ou pratiquer un quelconque loisir noble-, leur cité s'en serait beaucoup mieux portée et son prestige aurait pu durer, mais dans la mesure où une fois la guerre terminée, ses soldats ne sachant pas comment s'occuper, ils ont sombré dans la démesure, ce qui les a conduits à leur perte. Comprise ainsi, la pratique philosophique peut d'une certaine manière être interprétée comme le signe de la réalisation de l'essence de l'homme si l'on considère que l'homme, sans elle, ne peut pas pratiquer une politique saine qui se limite à combler les besoins de la cité. Pour le dire en d'autres mots, l'homme n'a réalisé pleinement et pour de bon son essence que lorsqu'il est en mesure de chercher à s'élever au niveau de la divinité ou encore que ce n'est qu'une fois tout à fait humain qu'il peut prétendre à devenir dieu. « Mais le bien a plusieurs aspects, et l'un est beauté ; l'un d'eux est faisable alors que l'autre ne l'est pas : est faisable ce bien en vue de quoi on agit, ne l'est pas celui qui existe dans les êtres immobiles. » (*EE*, 1218b5-10)

## Bibliographie

### Textes et traductions

ARISTOTE, *De l'âme*, traduction de Richard Bodéüs, Éditions Flammarion, 1993

---, *Éthique à Nicomaque*, traduction par Richard Bodéüs, Éditions Flammarion, Paris, 2004

---, *Éthique à Eudème*, traduction par Vianney Décarie, Éditions Vrin et Les Presses de l'Université de Montréal, Paris, 1978

---, *Les grands livres d'éthique : (la grande morale)*, traduction par Catherine Dalimier, Éditions Arléa, 1992

---, *Invitation à la philosophie (Protreptique)*, traduction par Jacques Follon, Éditions Mille et une nuits, Paris, 2000

---, *Métaphysique, Tome 1*, traduction par J. Tricot, Éditions Vrin, Paris, 1933 (1991)

---, *Métaphysique, Tome 2*, traduction par J. Tricot, Éditions Vrin, Paris, 1933 (2004)

---, *Parties des animaux*, traduction par J.-M. Le Blond, Éditions Flammarion, (Éditions Aubier 1945), 1995 pour l'introduction

---, *Petits traités d'histoire naturelle*, traduction par Pierre-Marie Morel, Éditions Flammarion, 2000

---, *Les Politiques*, traduction par Pierre Pellegrin, Éditions Flammarion, Paris, 1990

---, *Les réfutations sophistiques*, traduction par Louis-André Dorion, Éditions Vrin/Presses de l'Université Laval, 1995

---, *The politics of Aristotle : a revised text, with introduction, analysis and commentary by Franz Susemihl and R.D. Hicks*, vol.1, London : Macmillan, 1894

---, *Rhétorique*, présentation et traduction par Pierre Chiron, Éditions Flammarion, Paris, 2007

---, *Traité du ciel*, traduction par Catherine Dalimier et Pierre Pellegrin, Éditions Flammarion, 2004

---, *Topiques*, traduction par J. Tricot, Éditions Vrin, Paris, 2004

PLATON, *La République*, traduction par Georges Leroux, Éditions Flammarion, Paris, 2002 (2<sup>e</sup> édition 2004)

---, *Phédon*, traduction de Monique Dixsaut, dans « Platon, oeuvres complètes », Éditions Flammarion, Paris, 2008

### Études

ADKINS, A.W.H., « Theoria versus Praxis in the Nicomachean Ethics and the Republic », *Classical Philology*, Vol. 73, No. 4 (Oct., 1978), pp. 297-313

AMBLER, Wayne H., « Aristotle on Acquisition », *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, Vol. 17, No. 3 (Sep., 1984), pp. 487-502

ANNAS, Julias, « Plato and Aristotle on Friendship and Altruism », *Mind*, New Series, Vol. 86, No. 344 (Oct., 1977), pp. 532-554

---, *Comments on J. Cooper, Aristoteles' „Politik“ Akten des XI Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodense 25.8.-3.9.1987*, Herausgegeben von Günther Patzig, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990

ARNOLD, Peter, « On the Relationship between Education, Work and Leisure: Past, Present and Future », *British Journal of Educational Studies*, Vol. 37, No. 2 (May, 1989), pp. 136-146

AUBENQUE, Pierre, *La prudence chez Aristote*, Presses universitaires de France, Paris, 2004, 4<sup>e</sup> éd. (1963)

BERNARDETE, Seth, « Aristotle, "De Anima" III.3-5 », *The Review of Metaphysics*, Vol. 28, No. 4 (Jun., 1975), pp. 611-622

BICKFORD, Susan, « Beyond Friendship: Aristotle on Conflict, Deliberation, and Attention », *The Journal of Politics*, Vol. 58, No. 2 (May, 1996), pp. 398-421

BODÉÛS, Richard, « Notes sur quelques aspects de la conscience dans la pensée aristotélicienne », *Phronesis*, Vol. 20, No. 1 (1975), pp. 63-74

---, « Philosophie et politique », *Politique et philosophie chez Aristote*, Société des études classiques, Namur, 1991, chapitre II, pp.57-69

---, « La nature politique de la sagacité », *La véritable politique et ses vertus selon Aristote*, Éditions Peeters, Louvain-la-Neuve, Paris, Dudley (MA), 2004, chapitre IV, pp.65-78

---, « Le bonheur parfait à titre secondaire », *La véritable politique et ses vertus selon Aristote*, Éditions Peeters, Louvain-la-Neuve, Paris, Dudley (MA), 2004, chapitre X, pp.181-193

BOSANQUET, B., « The Place of Leisure in Life », *International Journal of Ethics*, Vol. 21, No. 2 (Jan., 1911), pp. 153-165

BROWN, Eric, « Aristotle on the Choice of Lives: Two Concepts of Self-Sufficiency », *Quel choix de vie? Études sur les rapports entre theōria et praxis chez Aristote*, ed. Pierre Destrée (Louvain: Peeters, à paraître) disponible à <http://www.artsci.wustl.edu/~eabrown/research.html>

CHIBA, Shin, « Hannah Arendt on Love and the Political: Love, Friendship, and Citizenship », *The Review of Politics*, Vol. 57, No. 3 (Summer, 1995), pp. 505-535

CLARK, Stephen, « The Use of 'Man's Function' in Aristotle », *Ethics*, Vol. 82, No. 4 (Jul., 1972), pp. 269-283

COLLINS, Susan D., « Moral Virtue and the Limits of the Political Community in Aristotle's "Nicomachean Ethics" », *American Journal of Political Science*, Vol. 48, No. 1 (Jan., 2004), pp. 47-61

COOPER, John M., « Friendship and the Good in Aristotle », *The Philosophical Review*, Vol. 86, No. 3 (Jul., 1977), pp. 290-315

---, « Aristotle on the Forms of Friendship », *The Review of Metaphysics*, Vol. 30, No. 4 (Jun., 1977), pp. 619-648

---, « Political animals and civic friendship », *Aristoteles' „Politik“ Akten des XI Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodense 25.8.-3.9.1987*, Herausgegeben von Günther Patzig, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990

CORDERO, Ronald A., « Aristotle and Fair Deals », *Journal of Business Ethics*, Vol. 7, No. 9 (Sep., 1988), pp. 681-690

CURZER, Howard J., « Criteria for Happiness in Nicomachean Ethics 17 and X 6-8 », *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 40, No. 2 (1990), pp. 421-432

GRAMM, Warren S., « Labor, Work, and Leisure: Human Well-Being and the Optimal Allocation of Time », *Journal of Economic Issues*, Vol. 21, No. 1 (Mar., 1987), pp. 167-188

HARDIE, W.F.R., « Aristotle on the Best Life for a Man », *Philosophy*, Vol. 54, No. 207 (Jan., 1979), pp. 35-50

HEINAMAN, Robert, « Eudaimonia and Self-Sufficiency in the "Nicomachean Ethics" », *Phronesis*, Vol. 33, No. 1 (1988), pp. 31-53

HENAFF, Marcel, « Le Philosophe et le marchand », *MLN*, Vol. 102, No. 4, French Issue (Sep., 1987), pp. 761-781

KAPLAN, Andrew, « Work, Leisure, and the Tasks of Schooling », *Curriculum Inquiry*, Vol. 27, No. 4 (Winter, 1997), pp. 423-451

KEYT, David, « Intellectualism in Aristotle », *Paideia*, Special Aristotle Issue (1978), pp.138-157

LABARRIÈRE, Jean-Louis, *La condition animale : études sur Aristote et les Stoïciens*, Éditions Peeters, Louvain-la-Neuve, 2005

LORD, Carnes, *Education and culture in the political thought of Aristotle*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1982

MARA, Gerald M., « The Role of Philosophy in Aristotle's Political Science », *Polity*, Vol. 19, No. 3 (Spring, 1987), pp. 375-401

MAYHEW, Robert, « Aristotle on the self-sufficiency of the city », *History of political thought*, Vol.XVI, No.4, Winter 1995, pp.488-502

--- , « Part and Whole in Aristotle's Political Philosophy », *The Journal of Ethics*, Vol. 1, No. 4 (1997), pp. 325-340

MEIKLE, Scott, « Aristotle and the Political Economy of the Polis », *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 99 (1979), pp. 57-73

---, « Aristotle on Money », *Phronesis*, Vol. 39, No. 1 (1994), pp. 26-44

---, « Aristotle on Business », *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 46, No. 1 (1996), pp. 138-151

MILLER, Fred. D., Jr, « Aristotle's Political Naturalism », *Apeiron*, 22:4 (1989:Dec.) pp.195-218

READER, Soran, « Aristotle on Necessities and Needs », *Royal Institute of Philosophy Supplement*, Vol. 80, No.57 (2005), pp.113-136



SCHWARZENBACH, Sibyl A., « On Civic Friendship », *Ethics*, Vol. 107, No. 1 (Oct., 1996), pp. 97-128

TESSITORE, Aristide, « Making the City Safe For Philosophy: Nicomachean Ethics, Book 10 », *The American Political Science Review*, Vol. 84, No. 4 (Dec., 1990), pp. 1251-1262

---, « Aristotle's Ambiguous Account of the Best Life », *Polity*, Vol. 25, No. 2 (Winter, 1992), pp. 197-21