

Aristote, un fondateur méconnu

(10e séance : 30 novembre 2016)

La comparaison entre les principaux régimes politiques a permis de dégager plusieurs critères successifs pour identifier celui qui serait le meilleur. Aristote avait d'abord retenu le critère du gouvernement en vue de l'intérêt de tous les membres de la cité et non en vue de celui des seuls dirigeants. Cependant, les multiples formes de démocratie ont montré que ce critère est insuffisant puisque, dans son principe, la démocratie est organisée par tous et pour tous (de sorte qu'elle devrait être un régime correct), mais dans la réalité ce n'était pas le cas, et nous avons vu pourquoi elle devenait un régime dévié. Il fallait dès lors modifier le critère du régime correct en le définissant comme celui où seuls les meilleurs possèdent les pouvoirs politiques, et les meilleurs à la fois par une certaine habileté pratique (une *phronèsis*) et par les qualités morales. Il reste à déterminer comment on acquiert ou transmet ces qualités. La réponse commence par une identification entre les qualités du citoyen des régimes corrects et les qualités de l'homme de bien en général :

6. Puisque nous disons qu'il y a trois constitutions correctes, et puisqu'est nécessairement meilleure, dans chacune d'elles, celle qui est administrée par les meilleurs, c'est-à-dire celle dans laquelle un seul parmi tous, ou un lignage entier, ou une multitude l'emportent en qualité, et où les uns sont capables d'être commandés et les autres de commander en vue de la vie la plus digne de choix ; puisque par ailleurs dans nos premiers propos nous avons montré que la même qualité était nécessairement celle de l'individu et celle du citoyen de la cité la meilleure, il est clair que c'est de la même manière et par les mêmes moyens qu'on devient un homme de bien et qu'on peut constituer une cité gouvernée aristocratiquement ou royalement ; par conséquent, l'éducation et les habitudes seront à peu près les mêmes pour produire un homme de bien et un homme politique ou royal. (*Politique*, III, 18, 1288a32-b2).

Concernant d'abord la question de savoir si l'un des trois régimes corrects est meilleur que les autres, Aristote estime que cela dépend de la situation existante : si, dans une cité, un individu est supérieur à tous les autres autant que Zeus l'est par rapport aux dieux et aux hommes, alors il doit être roi et détenir tous les pouvoirs ; si c'est un lignage entier qui est de ce type, il faut lui accorder l'aristocratie, et si c'est une multitude d'égaux, le meilleur régime est le « régime citoyen ». (Remarquons que, d'après l'étymologie d'« aristocratie », dans les trois cas on est en aristocratie, puisque les meilleurs ont le pouvoir, mais le terme était généralement employé au sens du pouvoir des grandes familles). Dans ces trois cas, par conséquent, on pourra dire qu'on a atteint le juste politique au sens absolu et non suivant un critère propre à un régime particulier, car voilà la formule de la justice politique : « les hommes semblables par nature doivent avoir les mêmes droits et la même considération en vertu de leur nature (*to auto dikaiôn kai tèn autèn axian kata phusin*) » (*Polit.* III 16, 1287a12-13).

Mais Aristote s'empresse d'ajouter que, puisqu'il faut s'adapter aux hommes tels qu'ils sont et ne pas demander l'impossible, alors on a tout intérêt à élargir le plus possible le nombre de citoyens qui se partagent les pouvoirs :

7. Un citoyen quelconque pris individuellement est sans doute moins bon que le meilleur, mais la cité est composée de beaucoup et, comme un repas où chacun apporte quelque chose est meilleur que celui d'une seule personne, de même une foule a un meilleur jugement sur beaucoup de choses qu'un seul homme, quel qu'il soit. En outre, un grand nombre est moins corrompible : de même qu'une plus grande quantité d'eau, ainsi la multitude est moins corrompible qu'un petit nombre. Et alors qu'un seul, emporté par la colère ou par une autre émotion, perd fatalement le jugement, là il est difficile que tous en même temps se mettent en colère et fassent des erreurs. (*Politique*, III, 15, 1286b28-35).

Une autre observation qui va dans le même sens, est qu'une cité est d'autant plus stable qu'elle possède une importante classe moyenne et le moins possible d'extrêmes (surtout, ici, en termes de richesse). En effet, si tout le monde a à peu près les mêmes revenus, on évite à la fois les conflits, les relations de mépris et d'envie, la petite

délinquance des démunis et la grande criminalité des riches qui n'en ont jamais assez, en enfin on évite que les démunis cherchent à obtenir des charges politiques rémunérées et que les riches se dérobent à leur devoirs civiques. Et Aristote de faire le lien, comme on s'y attendait, avec son éthique du juste milieu qui constitue l'excellence entre l'excès et le défaut. On voit par ces indices que la *politeia* a plutôt sa préférence. Cependant, ses jugements peuvent varier selon qu'il se situe dans la perspective de la constitution la meilleure, « celle qui serait parfaitement conforme à nos vœux si rien d'extérieur ne s'y oppose », ou dans celle qui serait la mieux adaptée à une situation et à une population données. Il y a dans l'ouvrage à la fois une dimension normative et une dimension pragmatique, cette dernière s'exprimant notamment par des conseils donnés à chaque type de régime pour se stabiliser en évitant les conflits. Le plus souvent d'ailleurs, il maintient cette distanciation de la philosophie, qui ne doit pas se mettre au service d'une politique en particulier, mais mettre en évidence les présupposés, les conditions de possibilité et les conséquences de chacune d'entre elles.

L'éducation du bon citoyen

Pour réaliser l'une des constitutions correctes, il est nécessaire que tous ceux qui seront appelés à être citoyens reçoivent une éducation adéquate et un enseignement public correspondant aux qualités qu'on attend d'eux. Concernant les qualités morales, puisque celles de l'homme politique sont les mêmes que celles de l'homme de bien, on peut se référer aux *Éthiques* pour leur description et leur acquisition par les habitudes et la raison.

Pour ce qui est des contenus de l'enseignement, Aristote a commencé à les décrire à la fin du livre VII et au livre VIII de la *Politique*, mais, comme le traité est inachevé ou incomplet, nous ne possédons pas la partie relative à l'enseignement intellectuel, mais seulement la propédeutique de la petite enfance. Cependant, les principes et les objectifs de l'enseignement sont affirmés d'emblée : il faut préparer les jeunes à la fois aux tâches obligatoires et aux tâches libres, c'est-à-dire, d'une part, à la guerre et au travail (*ascholia*), d'autre part, au loisir, mais en se disant que les tâches obligatoires et nécessaires n'existent que pour permettre le loisir, dans lequel s'épanouissent au mieux les facultés humaines (VII, 15). Ainsi, pour les jeunes enfants, Aristote prescrit des jeux qui ne soient pas indignes d'hommes libres, des récits et des mythes contrôlés, le moins de fréquentation possible des esclaves. Un peu plus tard, l'enfant pourra apprendre certains travaux manuels utiles, à condition qu'ils ne nuisent pas au corps ou à l'esprit, mais, surtout, il ne doit jamais apprendre à travailler pour quelqu'un d'autre (VIII, 2, 1337b19-21). Les matières enseignées pendant l'enfance sont traditionnelles : lettres, gymnastique, musique et dessin, mais nous pouvons supposer qu'ensuite Aristote y ajoutait les mathématiques, les sciences naturelles, la logique.

Quant à l'apprentissage du commandement, il se fait en étant d'abord commandé, à l'âge adéquat, durant le service militaire (l'éphébie, obligatoire pour tous les jeunes citoyens de 18 à 20 ans).

Cependant, pour être efficace en politique, plus que des matières intellectuelles, ce qu'il est nécessaire d'acquérir ce sont des connaissances pratiques fondées sur l'expérience. Ainsi, dans la *Rhétorique*, Aristote précise que ceux qui sont appelés à délibérer sur les affaires publiques doivent avoir certaines connaissances concernant la défense du territoire (donc une bonne connaissance de sa topologie), la guerre et la paix (la puissance militaire de la cité ainsi que celle des autres cités, le déroulement des guerres passées), les importations et exportations nécessaires à la cité pour assurer sa subsistance, enfin les variétés de constitutions et ce qui les menace ou les stabilise (I 4, 1359b16-1360b3). Et bien sûr la rhétorique elle-même est nécessaire, car il faut savoir exprimer ses arguments, réfuter ceux avec lesquels on n'est pas d'accord, persuader un auditoire — parce que la vérité ne s'impose pas d'elle-même. L'art de la parole est à double tranchant : il peut servir le meilleur comme le pire, c'est pourquoi il ne faut pas le laisser aux seuls ambitieux sans scrupules.

Tout cela étant, Aristote ne pense pas que tout le monde arrivera au même résultat avec le même enseignement. Il lui semble qu'il y a des différences individuelles naturelles, d'une part, dans le potentiel intellectuel (le bon

jugement, la compréhension rapide et pénétrante, la saisie des subtilités...), et d'autre part dans la volonté qu'on met à développer ses potentiels¹.

En conclusion, le citoyen qui peut contribuer au mieux à une cité heureuse ne doit pas être le philosophe dialecticien de Platon, mais il doit avoir certaines qualités morales et cognitives (connaissance des cités, expérience, jugement et éloquence) qui sont à la portée d'un individu moyen mais peut-être pas à la portée de tous. Comme nous l'avons vu dans l'extrait 6, Aristote admet que le grand nombre compense le fait que certains soient plus faibles. Il semble pourtant dire parfois que, dans la cité la meilleure, ceux qui font un métier productif ne doivent pas être citoyens. En réalité, l'implication va dans l'autre sens : les citoyens ne doivent pas mener une vie de labeur (comme ouvriers, paysans ou marchands) parce qu'une telle vie manque à la fois de noblesse et de loisir pour accomplir de belles actions². Cela fait une grande différence d'écarter des personnes qui manquent de noblesse ou de qualités et d'écarter *des vies* qui manquent de noblesse et de loisir ; cette dernière formulation laisse ouverte la décision de libérer une partie importante du temps des producteurs afin que leur vie comprenne aussi des activités plus nobles. Aristote ne va pas jusqu'à formuler explicitement cette proposition (probablement parce qu'il n'envisageait pas la possibilité d'une automation qui diminue le temps nécessaire à la production) mais elle est en accord avec ses principes, y compris avec ceux d'un apprentissage « intégral ».

L'art poétique

Ce n'est pas un hasard si, parmi tous les arts et beaux-arts, Aristote n'a consacré un traité qu'à la poétique, car on y retrouve certains grands principes de son éthique et de son anthropologie. Il y examine exclusivement la poésie imitative, c'est-à-dire celle qui raconte une histoire, et n'inclut donc pas la poésie lyrique servant à l'expression des sentiments. Il distingue trois sortes de poésie narrative : l'épopée, la tragédie et la comédie, la première étant formulée en discours indirect (à la 3^e personne), les deux autres en discours direct, par des personnages en action. L'action qui caractérise les deux formes de théâtre se dit *drama*, d'où l'épithète de poésie dramatique. L'épopée et la tragédie sont d'un genre élevé, représentant des hommes plutôt supérieurs à la moyenne, tandis que la comédie les représente inférieurs à la moyenne. Le deuxième livre de la *Poétique*, consacré à la comédie, semble avoir été perdu déjà dans l'Antiquité. Il ne nous reste plus qu'une brève indication sur le risible, qui, selon Aristote, réside dans la laideur, les échecs et les défauts des personnages mais sans douleur ni dommage ; c'est pourquoi, le masque comique est laid et difforme mais n'exprime pas de souffrance. C'est surtout sur la tragédie que se concentre l'étude, et on le comprend dès lors qu'elle possède une dimension philosophique. Voici comment Aristote la définit :

La tragédie est l'imitation d'une action grave et complète, d'une certaine étendue, dans un langage agrémenté, d'une espèce différente selon ses parties, imitation qui est faite par des personnages en action et non par une narration, et qui atteint, à travers la pitié et la crainte, la purification de ce type d'émotions. J'appelle « agrémenté » le langage qui possède rythme et harmonie et chant, et « d'une espèce différente » le fait que certaines parties soient réalisées seulement par les vers et d'autres par le chant. (*Poétique*, 6, 1449b24-31).

L'action est dite « complète » et « d'une certaine étendue » car il faut circonscrire dans une forte unité les événements qui produisent le nœud puis le dénouement de l'intrigue, sans s'égarer dans des péripéties sans rapport avec celle-ci, et en concentrant les événements, autant que possible, sur une durée de 24 heures.

De nombreux conseils sont donnés pour « agréments » le langage, par l'utilisation de mots étrangers au langage ordinaire, d'expressions non banales et de figures de style, qu'il faut savoir manier à bon escient et sans excès. La

¹ Voir par exemple *Éthique à Nicomaque*, VI 12, 1143b5-7 ; *Polit.* VII, 13, 1331b39-1332a3.

² *Politique*, III 5, 1278 a 21-22 ; VII 9, 1328b33-29a2).

métrique elle-même marque la différence entre les parties dialoguées (dont le mètre suit un rythme proche de la conversation) et les parties chantées par le chœur. Ces différentes parties se succédaient selon des règles strictes.

L'ensemble de ces directives techniques est cependant très secondaire par rapport au but propre de la tragédie, qui est de susciter les émotions de crainte et de pitié, dont elle réalise une purification (*katharsis*). Ce terme a suscité de nombreuses discussions entre spécialistes, notamment pour savoir s'il fallait l'interpréter plutôt dans un sens moral ou plutôt selon une métaphore médicale. L'interprétation morale signifierait une purification des émotions au sens où il faut se débarrasser d'émotions mauvaises ou du moins les maîtriser ; mais la crainte et la pitié ne sont pas des émotions mauvaises, du moins quand elles sont éprouvées à bon escient, comme il est recommandé dans les *Éthiques*. L'interprétation par la métaphore médicale s'appuie sur un texte aux accents très proches, qui se trouve dans la partie de la *Politique* concernant l'éducation par la musique :

L'émotion qui arrive avec force à certaines âmes se retrouve en toutes, mais elle diffère selon le moins et le plus, par exemple la pitié et la crainte, ou encore l'enthousiasme. En effet, certains se laissent posséder facilement par un tel mouvement, et nous les voyons, sous l'effet des chants sacrés, lorsqu'ils ont eu recours à ces chants qui mettent l'âme hors d'elle-même (*exorgiazousi*), recouvrer leur calme comme s'ils avaient reçu un traitement (*iatreia*) et une purgation (*katharsis*). C'est donc le même effet que doivent nécessairement éprouver les gens enclins à la pitié ou à la crainte et les émotifs en général, et les autres dans la mesure où ces émotions peuvent affecter chacun d'eux ; et pour tous se produit une sorte de purgation et un soulagement mêlé de plaisir ; de la même manière aussi les chants purificateurs procurent aux hommes une joie sans dommage. (*Politique* VIII, 7, 1342a 4-16).

De même donc que les personnes qui entrent en transe grâce à une musique adéquate en sortent apaisées, de même les spectateurs qui éprouvent très vivement la crainte et la pitié suscitées par la tragédie s'en retrouvent en quelque sorte soulagés. Il semblerait, en effet, que laisser libre cours à notre angoisse devant la fragilité de la condition humaine, en saisissant ce qu'elle peut avoir de paroxystique, nous permet de l'affronter plus sereinement dans notre propre vie.

Caractéristiques des meilleures tragédies ; leur potentiel philosophique

L'élément le plus important de la tragédie est le *mythos* : le récit, l'histoire, le scénario. Il ne doit pas obligatoirement être emprunté aux mythes traditionnels mais, si c'est le cas, il ne faut en retenir que ce qui possède une teneur tragique, le plus souvent l'exécution d'un crime avant qu'il y ait reconnaissance de la victime ou son évitement de justesse grâce à la reconnaissance. Celle-ci peut être suscitée par un signe corporel, par une action typique d'une personne, ou par un raisonnement, mais la meilleure est celle qui résulte de la nécessité de l'enchaînement des faits (par exemple, la manière dont Iphigénie reconnaît Oreste juste avant de le sacrifier, dans *Iphigénie en Tauride*). Le *deus ex machina* est absolument à bannir, car le dénouement doit venir, lui aussi, du déroulement logique des actions. Le deuxième élément important est les personnages, parmi lesquels le héros doit être non pas parfait (sinon il n'y aurait pas tragédie) mais quelqu'un de bien qui fait une erreur, d'où s'ensuit un grand malheur qui suscite notre pitié, ou qui se trouve dans un dilemme déchirant qui suscite notre crainte. Les héros de la tragédie sont, beaucoup plus que ceux de l'épopée, des êtres humains proches de nous, des exemples illustrant la condition humaine ; ils nous renvoient à nos propres délibérations difficiles dans certaines situations. C'est pourquoi ils sont instructifs et provoquent un sentiment de bienveillance envers l'humanité (*philanthrôpon*). Pour toutes ces raisons, Aristote reconnaît à la tragédie une dimension philosophique :

En effet, l'historien et le poète ne diffèrent pas par le fait qu'ils font leurs récits soit en vers soit en prose, car on pourrait transposer ceux d'Hérodote en vers et ils n'en seraient pas moins de l'histoire, en vers ou sans vers. Ils se distinguent au contraire en ce que l'un raconte les événements qui sont arrivés, l'autre tels qu'ils pourraient arriver. C'est pourquoi la poésie est plus philosophique et d'un caractère plus élevé que

l'histoire ; car la poésie raconte plutôt le général, l'histoire le particulier. Est général le fait qu'à telle sorte d'homme il arrive vraisemblablement ou nécessairement de dire ou de faire telles ou telles choses ; c'est à cela que vise la poésie, bien qu'elle attribue des noms aux personnages ; tandis qu'est particulier ce qu'a fait Alcibiade ou ce qui lui est arrivé. (*Poétique*, 9, 1451a38-b11).

Le possible est général, alors que le réalisé est particulier. Il est donc plus instructif de connaître et de comprendre tout ce qui est possible, dans la mesure où ce n'est pas n'importe quoi qui est possible, mais soit le vraisemblable soit le nécessaire. Le nécessaire caractérise les enchaînements inéluctables de conséquences de nos actions, et fait écho à la théorie éthique de la responsabilité de nos actes malgré le fait que nous ne pouvons disposer de tous les éléments pour juger. Le vraisemblable est ce qui ouvre à la liberté de création car « il est vraisemblable que beaucoup de choses arrivent contrairement à la vraisemblance » (1456a24-25), et « il faut préférer l'impossible qui est vraisemblable au possible qui n'est pas crédible » (1460a26-27). Cette conception très ouverte de la vraisemblance favorise la création d'événements surprenants, inattendus, de coups de théâtre, qui constituent des éléments essentiels du plaisir du spectacle.

Les autres éléments de la représentation théâtrale (chants, musique, danse, décors,...) sont moins importants que le récit : ils apportent un plaisir supplémentaire mais non essentiel car une tragédie doit produire son effet même à la simple lecture. On peut rapprocher ce jugement d'une remarque sur la peinture : Aristote dit que si un peintre juxtaposait les plus belles couleurs sans former d'image, il charmerait moins qu'en esquissant une image même en noir et blanc ; de même, un spectacle brillant mais sans histoire décevrait le spectateur. Manifestement, la raison en est que le plaisir artistique n'est pas seulement un plaisir des sens mais repose aussi sur l'intervention conjuguée des sentiments et de l'intelligence, comme l'atteste l'affirmation que les plus belles histoires sont celles qui émeuvent le mieux, et qu'elles y parviennent par la production de faits inattendus mais qui ne semblent pas dus au hasard. Tout l'art du récit réside donc dans la nécessité de l'enchaînement des faits, car le plaisir émotif et intellectuel naît de la compréhension du rapport inéluctable de cause à effet qu'a enclenché un héros à son insu³. Ce plaisir fait écho à celui, purement intellectuel, qui résulte, dans le domaine théorétique, de la compréhension des causes d'un phénomène.

Conclusion générale

Nous avons découvert une forte cohérence entre les parties de l'œuvre aristotélicienne, caractérisée par des structures transversales aux différents domaines du savoir, notamment la construction du raisonnement et la théorie des quatre causes. Le raisonnement repose toujours sur l'intellection des notions générales et la subsomption du particulier sous le général constitué ; ensuite sur l'institution des premières prémisses, non médiées car indémonstrables par un raisonnement, qui sont surtout les définitions des éléments principaux du domaine ; et enfin sur les règles de construction des raisonnements valides et sur les principes les plus généraux de toute la pensée, comme le principe de non-contradiction. Nous découvrons ainsi une continuité collaborative entre les facultés sensorielle, imaginative, raisonnante, intellectuelle, qui fait de la connaissance aristotélicienne un « empirisme logiciste ». Ensuite, la différence entre le raisonnement théorique et le raisonnement pratique réside dans la vérité des prémisses, vérité scientifique et universellement valide dans le premier cas, vérité relative et adaptable aux circonstances dans le second. Le raisonnement pratique fait intervenir, à côté des facultés intellectuelles, les qualités morales qui orientent l'action vers un objectif plus ou moins bon, mais toujours soumis à la délibération et sans garantie d'une maîtrise totale de la situation — fragilité, donc, des décisions humaines, qui donne lieu aux émotions tragiques. Ce raisonnement s'applique autant aux décisions politiques

³ *Poétique* 9, 1452 a 1-12 ; 10, 1452 a 18-21 ; 14, 1453 b 1-3 ; 15, 1454 a 33-36 ; 16, 1455 a 17-22.

qu'aux décisions privées, et le meilleur régime politique est celui auquel participent le maximum de personnes dotées de ces qualités à la fois intellectuelles et morales. Et c'est sur cette exigence de qualité que repose la possibilité d'atteindre une justice politique générale et non seulement relative à chaque constitution. La différence entre domaine théorique et domaine pratique se retrouvera tout au long de l'histoire de la philosophie, plus récemment sous l'opposition entre philosophie de la nature et philosophie de l'esprit.

L'ontologie d'Aristote nous est apparue fondatrice par sa réflexion sur les multiples significations de « être » et sur les multiples modes d'unité des pluralités. Nous avons vu que les multiples modes d'être ou les multiples types d'étants pouvaient être étudiés par une science générale, en vertu de leurs structures analogiques, c'est-à-dire grâce à l'identité de rapports que l'on trouve chaque fois entre les principes et ce qu'ils commandent, entre les causes et leurs effets, entre ce qui est meilleur et moins bon, entre ce qui est en puissance et ce qui est en acte, entre ce qui fait office de forme et ce qui sert de matière. Cette ontologie analogique est encore largement méconnue car elle ne cesse d'être recouverte par des interprétations qui la présentent comme une structure verticale réduisant tous les modes multiples à une seule dépendance par rapport à un étant privilégié (structure « onto-théologique »).

Enfin, nous avons vu s'élaborer les conditions de possibilité d'une science de la nature, dans la mesure où même ce qui change continuellement peut être objet de science à condition qu'on comprenne par quelles nécessités les processus de changement sont eux-mêmes réguliers. Par ailleurs, les tentatives de définition de l'infini et du temps qui sont élaborées à cette occasion sont toujours des bases utiles pour notre réflexion actuelle.

Mais le plus important sans doute est qu'en parcourant ainsi toute l'étendue des savoirs et des activités humaines, Aristote montre ce que peut être une vie humaine pleine, noble, ambitieuse, intégrant l'ensemble de nos facultés, de nos relations et de nos désirs sous la forme la plus haute possible.