Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 11 (1965)

Artikel: Théorie et pratique politiques chez Aristote
Autor: Aubenque, Pierre
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-660608

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

III

PIERRE AUBENQUE

Théorie et pratique politiques chez Aristote

THÉORIE ET PRATIQUE POLITIQUES CHEZ ARISTOTE

Je voudrais partir une fois de plus des interprétations de Jæger. On critique souvent Jæger pour la fausseté, ou du moins le caractère aventureux, de certains de ses résultats génétiques. Mais on méconnaît souvent que ces conséquences sont déduites chez lui, non pas essentiellement de critères stylistiques ou historiques (comme cela avait pu être le cas pour la chronologie des dialogues platoniciens), mais d'*interprétations*, et que ces interprétations peuvent contenir une part de vérité, méritent en tout cas d'être envisagées pour elles-mêmes, même si l'on conteste les conséquences chronologiques que Jæger en tire.

Le caractère général des interprétations de Jæger — qu'il s'agisse de la métaphysique, de l'éthique ou de la politique — est qu'elles dramatisent le contenu d'une œuvre dans laquelle on ne voyait avant lui que système, ou du moins synthèse et compromis autour d'un juste milieu. Son idée générale est au contraire que la philosophie d'Aristote représente l'effondrement des synthèses platoniciennes et le retour aux oppositions dramatiques que Platon avait cru surmonter. « In der Schau der Ideen fällt Sein und Wert, Wissen und Handeln zusammen. Mit dem Preisgeben der Ideenlehre verliert die Dialektik ihre für Platon wesentliche unmittelbare Bedeutung für das menschliche Leben, denn Sein und Wert fallen jetzt auseinander. Metaphysik und Ethik [et l'on pourrait ajouter: métaphysique et politique] scheiden sich weit schärfer als bisher... Es vollzieht sich die folgenreiche Scheidung der theoretischen und praktischen Vernunft, die in der [platonischen] φρόνησις noch ungeschieden miteinander eins waren» (*Aristoteles*, p. 85). Ailleurs il parle d'un « gebrochener Platonismus » (p. 295).

Ce principe général d'interprétation s'accorderait parfaitement au cas de la *Politique,* qui, selon Jæger, se situerait entre deux pôles. L'un serait représenté par le passage « politique » du *Protreptique* (*Fr.* 13 W.; Jamblique, chap. X) développant le programme d'une politique scientifique, indissolublement théorique et pratique, où l'on verrait le législateur-philosophe construire l'Etat idéal en prenant pour norme l'immuable φύσις, comme le pilote a les yeux fixés sur les réalités éternelles (X, 5, 27 P.). Le second pôle serait, à l'autre extrémité de la carrière d'Aristote, le recueil empirique des constitutions, traduisant l'abandon par Aristote de toute norme transcendante et l'oubli de l'une des recommandations du *Protreptique*: « De la même façon que n'est pas un bon architecte celui qui n'emploie pas de règle (κανών), ni aucun instrument de ce genre, mais prend seulement modèle sur d'autres bâtiments déjà existants, de même celui qui, lorsqu'il donne des lois à des cités ou s'occupe de politique, considère pour les imiter d'autres actions ou d'autres constitutions humaines, que ce soit celle des Lacédémoniens, des Crétois ou de quelque autre peuple que ce soit, celui-là ne sera pas un bon législateur; car il est impossible que l'imitation de quelque chose qui n'est pas beau soit belle et que l'imitation de quelque chose qui n'est, dans sa nature, ni divin ni durable soit elle-même immortelle et durable » (X, 55, 14 sq. P.).

Entre ces deux pôles s'ordonneraient les diverses couches de la *Politique*: l'une — théorie de l'Etat idéal — déduisant encore la pratique de la théorie (livres II, III, VII et VIII), l'autre au contraire (IV-VI) appuyant sur des observations et une classification empiriques des recettes pratiques pour la conservation des Etats existants. Tout le monde trouverait donc son bien dans la *Politique*: les idéalistes y verraient une « utopie platonicienne », immédiatement déduite de normes idéales, mais sans rapport avec la réalité; les réalistes un modèle d'enquête empirique autorisant tout au plus,

dans le domaine politique, des actions en ordre dispersé tendant à la conservation des institutions existantes. Qu'Aristote ait évolué d'une conception à l'autre, cela serait en accord avec l'analyse jægerienne des *Ethiques*, évoluant d'une morale « théonome » dans l'*Ethique à Eudème* à une phénoménologie des conduites éthiques concrètes dans l'*Ethique à Nicomaque*, d'une éthique de l'être à une éthique des situations.

Ce schéma évolutif séduisant se heurte malheureusement à un certain nombre de difficultés dont nous rappellerons seulement quelques-unes concernant la *Politique*. D'abord, le réalisme politique, le côté de *Realpolitik*, que l'on devrait logiquement attendre du dernier état de la politique aristotélicienne, se rencontre déjà, de l'aveu de Jæger lui-même, dans l'*Urpolitik*, notamment dans la critique de l'Etat platonicien au livre II. On ne peut donc pas dire que l'*Urpolitik* soit une utopie platonicienne, et cela d'autant moins que Jæger en situe la composition à l'époque d'Assos, où Aristote aurait infléchi ses conceptions politiques sous l'influence d'Hermias d'Atarnée. — Dans ce même livre II de la *Politique*, on trouve une grande richesse de remarques de détail, concernant notamment les constitutions de Sparte, de Crète et de Carthage, qui laisse supposer que l'intérêt d'Aristote pour les recherches sur les constitutions a dû avoir sa source dans des recherches du même genre entreprises au sein de l'Académie. — Autre objection: l'idéalisme politique, par la répudiation progressive duquel Jæger mesure l'évolution d'Aristote, n'est pas précisément ce qu'Aristote critique chez Platon, puisque ce qu'il critique au livre II n'est pas tant la conception du philosophe-roi de la *République* que des vues déjà plus réalistes, notamment celles des *Lois*. Bien plus, on peut se demander si Platon a jamais soutenu, autrement que sous forme mythique, cette politique idéale, « théonome », immédiatement déduite d'une théologie, que Jæger lui attribue. En évoluant vers le réa-

lisme et l'empirisme, Aristote ne ferait que rester fidèle aux enseignements du dernier platonisme.

S'agissant de la conception même de la politique, on trouve, dans les parties dites anciennes de la *Politique*, une conception qui s'apparente plutôt à celle que, selon Jæger, on devrait attendre de la dernière période. Ainsi, à la fin de VII, Aristote prévient qu'il a dû se contenter d'approximations (διώρισται σχεδόν), « car on ne doit pas rechercher la même exactitude dans les discours théoriques et dans les faits d'expérience » (οὐ γὰρ τὴν αὐτὴν ἀκρίβειαν δεῖ ζητεῖν διά τε τῶν λόγων καὶ τῶν γιγνομένων διὰ τῆς αἰσθήσεως — 1328 *a* 19-21)[1]. Nous sommes ici très loin du *Protreptique*, qui insistait au contraire sur l'exactitude du modèle proposé à l'imitation du philosophe-législateur (*Fr.* 13 W.; X, 55, 13 P.).

Enfin et surtout, on a reproché à Jæger d'avoir exagéré l'opposition progressive de la théorie et de la pratique au point d'en faire le critère d'une prétendue évolution d'Aristote. Il n'y aurait pas chez Aristote évolution d'une politique théorétique à une politique pragmatique, car la politique du *Protreptique* est déjà une politique pratique et, inversement, le dernier état de la *Politique* s'appuie sur un savoir positif, de type plus sociologique que théologique, mais qui mérite encore le nom de théorique, si l'on se souvient que, chez Aristote, θεωρία, θεωρεῖν, ne se réfèrent pas nécessairement à un savoir transcendant, mais à toute connaissance atteignant une certaine généralité.

Le premier point a été particulièrement mis en lumière par les interprètes les plus récents du *Protreptique*, notamment par R. Stark dans la première de ses *Aristotelesstudien* (Die politische Leistung der spekulativen Wissenschaft nach dem *Protreptikos*), qui montre que la science du *Protreptique* n'est pas seulement contemplative, mais se prolonge natu-

[1] Déclarations analogues à propos de l'éthique : *E.N.*, I, 1, 1094 *a* 23-27 ; 7, 1098 *a* 26-29.

rellement en action. Tous les interprètes du *Protreptique* s'accordent aujourd'hui (depuis Wilpert) à reconnaître que la φύσις, sur laquelle le législateur doit avoir les yeux fixés, n'est pas le monde platonicien des Idées, mais désignerait déjà, au sens aristotélicien, la nature des choses et de l'homme, la vraie réalité, ce qui permettrait d'opposer cette politique selon la nature aux constructions artificielles des sophistes et peut-être de Platon lui-même. La prescription du *Protreptique* signifierait-elle simplement qu'il ne faut pas faire une politique contre nature ? [1] En tout cas, ainsi entendue, la θεωρία τῶν ὄντων καὶ τῆς φύσεως (*Fr.* 12 W., 58 R.; 54,4 P.) ne s'oppose pas à l'ἐμπειρία, sans laquelle il n'est pas de connaissance possible de la nature. Ce qui est rejeté, c'est seulement l'accumulation de connaissances fragmentaires, l'érudition sans principe des sophistes. Or l'ἐμπειρία ainsi entendue est précisément ce qui empêche la θεωρία de s'abîmer dans l'abstraction et la rend immédiatement disponible pour les applications pratiques. On aurait donc le schéma ἐμπειρία — θεωρία — πρᾶξις, la θεωρία n'étant que la mise en ordre du donné empirique par rapport à la norme naturelle et appelant alors l'activité organisatrice, plus que proprement innovatrice, de la πρᾶξις. On pourrait parler indifféremment d'empirisme organisateur ou, comme le fait M. Stark (p. 12), de « métaphysique pratique », dont le modèle serait à chercher non dans la *République* ou les *Lois*, mais dans le *Politique* platonicien. Ainsi serait restituée la continuité d'une ligne allant du *Politique* de Platon à la *Politique* d'Aristote. La *Politique* d'Aristote envisagée désormais comme un tout ne serait autre que la réalisation du programme préfiguré par le *Politique* de Platon et défini par le *Protreptique* du jeune Aristote.

[1] Cette interprétation restrictive, que suggère, semble-t-il, R. Stark (*op. cit.*, p. 13), ne nous paraît cependant pas faire suffisamment droit au fait que, dans le *Protreptique*, ἡ φύσις est fréquemment associé à τὸ θεῖον (cf. *Fr.* 13 W.; 55, 23 et 27 Pistelli).

Cette interprétation a le mérite de restituer son unité à la pensée aristotélicienne et de rapprocher des concepts — comme θεωρία et πρᾶξις ou θεωρία et ἐμπειρία — qu'Aristote a sans aucun doute voulu complémentaires et que Jæger avait tendance à dissocier exagérément pour les besoins de sa démonstration. Pourtant la contre-démonstration ne me satisfait pas entièrement, car la synthèse de la théorie et de la pratique, sans aucun doute visée par Aristote, ne me paraît pas réalisée dans la *Politique*.

* * *

Pour préciser les termes du problème, je partirai du dernier chapitre de l'*Ethique à Nicomaque*, sorte de transition entre l'éthique et la politique. Ce chapitre a fait l'objet de nombreux commentaires. Jæger le considérait comme tardif parce que ses dernières lignes semblent annoncer le plan actuel de la *Politique*. Mais il renferme aussi des réminiscences du *Protreptique* et des allusions polémiques à Isocrate qui obligeraient à en reculer la date. Une lecture attentive de ce chapitre montre toutefois que pas plus l'hypothèse (la plus vraisemblable) d'une rédaction ancienne que celle d'une rédaction tardive ne rend compte de ses obscurités. Tout se passe comme si ces obscurités, déjà reconnues par les interprètes traditionnels (par exemple, Rodier), trahissaient, non un accident de composition,[1] mais un embarras d'Aristote lui-même.

L'idée générale du chapitre est la suivante. Les discours éthiques sont impuissants à eux seuls à convertir à la vertu les âmes qui n'y sont pas naturellement disposées. Des trois moyens par lesquels on peut devenir bon — φύσις, ἔθος,

[1] En particulier, il n'est pas besoin, pour rendre compte de la cohérence du chapitre, de supposer, comme le font Gauthier et Jolif (à la suite de Rassow), une double rédaction correspondant aux lignes 1179 *b* 4-20 d'une part, 1179 *b* 20-31 de l'autre.

διδαχή (1179 *b* 20-21) — [1] il ne faut pas trop compter sur le premier, qui ne dépend pas de nous, ni même sur le troisième, qui n'a pas de prise sur une âme non préparée. A défaut de vertu naturelle ou apprise, il faut se contenter d'inculquer de bonnes habitudes par l'éducation, afin de rendre l'âme, libérée des passions, accueillante aux discours éthiques, de la même façon qu'on prépare la terre pour recevoir la semence (1179 *b* 26). Or l'éducation est, ou devrait être autant que possible, l'affaire de l'Etat. La politique doit donc prolonger par l'éducation et, au besoin, par la contrainte la tâche de l'éthique, qui est de conduire les hommes à la pratique de la vertu.

Mais sur ce thème général se greffent des thèmes adventices, qui semblent viser plus directement la tâche propre de la politique, notamment le thème de la *loi*. La pratique de la vertu n'est possible pour l'homme médiocre, toujours sensible aux entraînements de la passion, que sous de bonnes lois. Or la loi est définie par deux caractères: d'une part, elle est rationnelle (ἀπό τινος φρονήσεως καὶ νοῦ); d'autre part, elle a un pouvoir contraignant: ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν (1180 *a* 21-22). On a rapproché à juste titre la première formule de celle qui définit la loi dans le *Protreptique*: φρόνησίς τις καὶ λόγος ἀπὸ φρονήσεώς ἐστιν (*Fr.* 52 R., 5 W.; VI, 39, 15 P.). Mais il y a une différence importante entre le texte du *Protreptique* et celui de l'*Ethique*: c'est que ce dernier insiste sur l'aspect contraignant de la loi. Certes, ce caractère contraignant paraît, si l'on isole la phrase, déduit de son caractère rationnel. Mais cette interprétation rassurante est contredite par le contexte. Aristote vient justement de montrer que les *logoi* étaient impuissants contre les πάθη (1179 *b* 26-28) et que l'on ne pouvait réduire les passions que par la contrainte (βίᾳ, 1179 *b* 29; ἀνάγκῃ,

[1] On retrouve cette même tripartition — sous la forme φύσις, ἔθος, λόγος — au début des considérations sur l'éducation au livre VII de la *Politique* (13, 1332 *a* 40).

1180 *a* 4). Bien plus, il institue une comparaison entre l'autorité paternelle (ἡ πατρικὴ πρόσταξις) et la loi: or ce qui manque à la première, ce n'est pas le caractère rationnel, mais τὸ ἰσχυρὸν καὶ τὸ ἀναγκαῖον (1180 *a* 19). Il semble donc bien que ce que l'Etat ajoute à la loi, c'est la puissance coercitive, qui ne dérive pas de la rationalité de la loi (sans quoi l'autorité paternelle la posséderait aussi), mais s'ajoute à elle du dehors. D'où, de ce point de vue, la supériorité de l'éducation publique sur l'éducation privée, celle-ci n'étant qu'un pis aller lorsque l'Etat se désintéresse de sa tâche éducative (1180 *a* 30).

Il y a là, me semble-t-il, une première difficulté et un premier aveu d'Aristote. Une loi peut être la meilleure possible: si son efficacité n'est pas garantie par la force publique, sa valeur pratique sera nulle. On ne juge pas seulement une loi sur son contenu, mais sur son contexte, c'est-à-dire sur la constitution de l'Etat qui aura à l'appliquer [1]. La force de l'Etat doit se mettre au service du νοῦς et de la φρόνησις, mais elle ne s'en déduit pas. C'est pourquoi Aristote sépare le plus souvent, dans sa *Politique*, la morale et la politique. Mieux vaut des institutions médiocres que pas d'institutions du tout. D'où le conservatisme d'Aristote et son souci de pourvoir au salut (σωτηρία) des constitutions existantes. Mais ceci nous éloigne déjà beaucoup d'une *politique philosophique*.

* * *

Ce même chapitre final de l'*Ethique à Nicomaque* soulève une autre difficulté. Après avoir dit que l'éducation publique était supérieure à l'éducation privée (κράτιστον μὲν οὖν τὸ γίγνεσθαι κοινὴν ἐπιμέλειαν, 1180 *a* 29), Aristote semble soutenir la thèse contraire (διαφέρουσιν αἱ καθ' ἕκαστον

[1] Cf. IV, 8, 1294 *a* 3-4: « Le bon gouvernement (εὐνομία) ne consiste pas dans le fait de posséder de bonnes lois auxquelles on n'obéit pas ».

παιδεῖαι τῶν κοινῶν, *b* 7-8), ceci au nom d'un argument extrêmement fréquent chez lui: l'éducation publique ne peut être que générale, alors qu'il s'agit d'éduquer l'individu avec ses particularités. Suit la référence, habituelle à Aristote en ce genre de problématique, à l'art médical et à la gymnastique, qui doivent tenir compte du particulier.

Il semblerait que cet argument, qui revendique l'originalité de l'individu contre tout traitement étatique, c'est-à-dire nécessairement collectif et universel, conduise à une nouvelle limitation de la portée de l'art politique. Dans la première aporie, l'Etat, avec ses pouvoirs de police, paraissait seulement un pis aller nécessaire, qui serait inutile si les hommes étaient vertueux par nature, εὐγενεῖς ou εὐφυεῖς; il semble maintenant que l'Etat n'ait même pas les moyens de son action, puisqu'il légifère en général, alors que les individus, eux, sont autant de cas singuliers.

Mais ici apparaît un nouvel argument (1180 *b* 13): pour pouvoir s'adapter aux cas particuliers, le mieux est encore de posséder la science du général. Ainsi la médecine scientifique, bien qu'elle soit, ou plutôt parce qu'elle est science du général, a plus d'efficacité que l'habileté des empiriques (de ceux qui collectionnent, δι' ἐμπειρίαν, 1180 *b* 18, les observations sur des cas particuliers). Le savoir de l'universel est médiatement savoir du particulier, non l'inverse. La conséquence est que, même si l'on se donne pour but l'éducation de l'individu, il faut s'adonner à la science politique et, en particulier, à la science de la législation, qui en est une partie (1180 *b* 30-31).

Ceci pourrait paraître une conclusion et suffire à introduire la présentation du programme de la science politique (de 1181 *b* 12 à la fin). Mais auparavant intervient un nouveau rebondissement, qui paraît cette fois purement polémique, mais n'est pas sans enseignements. Après avoir comparé médecine et politique, Aristote se demande (1180 *b* 31) si le cas de la politique n'est pas différent de celui des autres

sciences et arts. Car, dans les autres domaines, on s'adresse, pour apprendre la science ou l'art, à ceux qui les pratiquent. Mais ici ? On sait bien que les politiques sont incapables d'enseigner leur art à leurs propres enfants et *a fortiori* aux autres (1181 *a* 5-6): allusions évidentes aux passages où le Socrate de Platon constatait que Périclès avait été incapable de rendre justes ses propres enfants (*Meno* 94 *a-b*; *Prot.* 319 *e*-320 *a*). La conclusion pourrait être que ceux que l'on appelle des « politiques » ne méritent pas ce nom: ainsi Socrate déniait-il à Périclès la qualité de bon politique pour se l'attribuer à lui-même, et même paradoxalement à lui seul (*Gorg.*, 516 *c-d*, 521 *c*). En réalité, ce n'est pas la conséquence qu'en tire Aristote. Contrairement à ce que l'on attendrait, il ne s'en prend pas tellement aux politiciens professionnels, qui ne font après tout que leur métier en agissant ἐμπειρίᾳ μᾶλλον ἢ διανοίᾳ (1181 *a* 2-3). Bien plus, ils sont loués un peu plus loin d'avoir cette ἐμπειρία, qui est plus que la simple συνήθεια et qui ne contribue pas peu à la science politique (1181 *a* 10).

Ceux qui sont critiqués, ce sont les théoriciens politiques, ou plutôt ces mauvais théoriciens que sont les « sophistes » (1180 *b* 35, 1181 *a* 12). Deux reproches leur sont faits: ils se contentent de collectionner les lois les plus approuvées par l'opinion, mais sans avoir de principe de discernement; d'autre part, il leur manque l'expérience, ἐμπειρία qui est donc décidément prise ici dans un bon sens [1]. Il en est une fois de plus de la politique comme de la médecine: celle-ci ne s'apprend pas dans les traités (συντάγματα), ou du moins dans les traités seulement, mais par l'expérience.

[1] R. Stark a fortement souligné, en réaction contre Jæger, la fonction positive qui est dévolue à l'ἐμπειρία aristotélicienne (*Aristotelesstudien*, pp. 17 sqq., 87-92). Il renvoie à juste titre à *Metaph.* A 1, 981 *a* 1-3: ... ἀποβαίνει δ' ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις. Mais, même dans le chapitre final de l'*Ethique à Nicomaque*, ἐμπειρία n'a pas toujours ce sens positif: cf. 1180 *b* 18, 1181 *a* 2.

La démarche de ce chapitre est donc parfaitement continue et cohérente; mais le moins qu'on puisse dire est qu'elle est sinueuse: Aristote défend tour à tour la *science* contre l'empirisme et l'*empirie* contre l'érudition abstraite. Il déplore d'autre part la séparation du métier politique, qui ne s'enseigne pas, et de l'enseignement politique, qui n'apprend pas à devenir un bon politique. A travers ses méandres, l'argumentation semble exprimer le vœu d'une double synthèse: synthèse de la science et de l'expérience, de la politique théorique et de l'action; ou, si l'on veut ramener ces deux synthèses à une seule: synthèse entre l'*universalité* de la science ou de la loi et la *singularité* des individus et des cas concrets qui sont la matière de la politique.

* * *

Cette synthèse est-elle réalisée dans la *Politique* ? La science politique descend-elle au niveau du particulier ? Nous permet-elle de décider à chaque fois, de façon infaillible, ce qui doit être fait *hic et nunc* ?

Il ne le semble pas. En tout cas, l'aporie de l'universel et du particulier reparaît fréquemment dans la *Politique*. En II, 8, 1269 *a* 11-12, elle va jusqu'à justifier le changement des lois pour les adapter autant que possible à la variabilité des circonstances. Le problème est évoqué en III, 11, 1282 *b* 6 et il est de nouveau débattu en III, 15, à propos de la monarchie. Dans ce dernier texte, l'argument selon lequel les lois énoncent seulement des généralités est attribué aux partisans de la monarchie, qui opposent au pouvoir d'initiative du monarque la rigidité des règles écrites. Ce problème était déjà posé dans le *Politique* de Platon (294 *a*-296 *a*), qui le résolvait au profit de l'ἄριστος, du βασιλικὸς ἀνήρ. L'opinion d'Aristote semble être toute différente et s'opposer directement au *Politique*. L'analogie que Platon, et Aristote lui-même, établissaient avec les arts, notamment la médecine,

est dite ici trompeuse, car l'homme de l'art n'est pas, dans l'exercice de cet art, soumis à la passion comme peut l'être le politique (III, 16, 1287 *a* 32 sqq.). Il est donc dangereux de remettre le pouvoir à un seul homme plutôt qu'à la loi (1286 *a* 16-20; cf. III, 10, 1281 *a* 34), car rien ne ressemble autant à l'autorité que l'arbitraire. — Mais, d'un autre côté, Aristote semble fasciné, tout comme le Platon du *Politique*, par l'homme supérieur, pour qui il n'y a pas de loi, parce qu'il est lui-même la loi: III, 13, 1284 *a* 10 sqq.; 17, 1288 *a* 2. Certes, dans le premier de ces passages, Aristote semble n'évoquer cette éventualité que pour autoriser les démocraties à pratiquer l'ostracisme, puisque de tels hommes ne peuvent se soumettre, ni être soumis, à la règle commune. Mais Aristote semble voir dans l'ostracisme une médication trop coûteuse, qui ne doit être employée qu'à titre de moindre mal, de δεύτερος πλοῦς (1284 *b* 19). Sa conclusion, qui va en apparence dans le sens platonicien, est qu'il est conforme à la nature de laisser gouverner un tel hoı me (1284 *b* 32-34).

Seulement, cette conformité au modèle platonicien n'est qu'apparente. Car ce qui autorise le personnage royal de Platon à s'élever au-dessus de la loi, c'est qu'il possède la suprême compétence, la science (encore appelée dans le *Politique* τέχνη ou φρόνησις). Le chef platonicien ne se dispense de la loi que parce qu'il porte en lui la science d'un ordre plus haut que toute loi, de même que le médecin vaut mieux que ses ordonnances parc qu'il est l'incarnation de la médecine. Le politique platonicien supplée donc à la généralité abstraite de la loi par la puissance infinie de détermination qu'il tire de la science. C'est donc la science (ou la τέχνη, qui semble bien avoir ici le sens de science, cf. 297 *a-b*: τὸ μετὰ νοῦ καὶ τέχνης δικαιότατον) qui sera pour lui la loi (τὴν τέχνην νόμον παρεχόμενος, 297 *a*).

Au contraire, pour Aristote, la science, qui porte sur le général, participe de la même infirmité que la loi. Quelle sera donc la qualité propre du politique, celle qui lui per-

mettra, par ses initiatives, de suppléer à la généralité des lois comme à celle des traités politiques? Le livre V, chap. 9, 1309 *a* 32 sqq., nous donne une réponse générale. Trois qualités sont requises du politique: 1) l'attachement à la constitution existante; 2) la capacité (δύναμις) d'exercer les fonctions publiques; 3) la vertu. — Aristote se demande même si la vertu est bien nécessaire, lorsque les deux autres conditions sont réunies: s'il répond que oui, c'est que seule la vertu pourra éviter que la passion ne vienne altérer les deux autres qualités (1309 *b* 8-14). Il reste que la capacité politique ne se confond pas avec la vertu [1]. En quoi consiste donc cette δύναμις que le même texte compare à l'ἐμπειρία du stratège (1309 *b* 4-5)?

Le texte déjà cité du livre III, 16, nous fournira peut-être, faute d'indications plus précises, une réponse indirecte. « C'est une chose impossible, y est-il dit, de régler par une loi ce qui est matière à délibération » (περὶ ὧν γὰρ βουλεύονται νομοθετῆσαι τῶν ἀδυνάτων ἐστίν — 1287 *b* 22). Réciproquement, on pourrait dire que la délibération est ce qui supplée les lacunes de la loi au niveau du particulier ou, comme le dit l'*Ethique à Nicomaque*, du contingent (ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν). Là où la loi comme la science sont impuissantes, il ne reste qu'à délibérer, peser le pour et le contre, tirer le meilleur parti possible des ressources dont on dispose, ordonner les moyens aux fins, décider non dans l'absolu, mais ἐκ τῶν ὑποκειμένων, assumer la part de risque, de τύχη, que comportent les affaires humaines [2]. La science politique, qui se confond pour une part avec celle du législateur, se prolonge donc dans la *délibération* sur les cas particuliers, mais en même temps s'efface devant elle. La

[1] De même en VII, 3, Aristote distingue, à propos de l'homme supérieur, δύναμις πρακτική et ἀρετή: δεῖ δ' οὐ μόνον ἀρετὴν ἀλλὰ καὶ δύναμιν ὑπάρχειν, καθ' ἣν ἔσται πρακτικός (1325 *b* 12-14). [2] Nous renvoyons ici à la théorie de la délibération dans *E.N.* III, 5, et *E.E.*, II, 10, 1226 *a* 17 sqq., et à l'analyse que nous en avons proposée (*La prudence chez Aristote*, Paris, 1963, pp. 106-119).

science politique pourra tout au plus définir les conditions d'exercice — et d'exercice fécond — de cette fonction délibératrice. Ainsi peut-on théoriquement concevoir que cette fonction appartient à un seul homme, à tous (1286 *a* 25) ou seulement à plusieurs (1287 *b* 25). Le théoricien politique peut même nous prévenir que, pour que la délibération soit bonne, il faut de la vertu aux délibérants afin que la passion ne vienne en altérer le jeu en faisant passer l'intérêt individuel ou l'intérêt de classe avant l'intérêt de la cité: condition qui paraît à Aristote le mieux réalisée dans les délibérations non d'un seul avec soi-même, ni de tous avec tous, mais des meilleurs entre eux (cf. 1287 *b* 23-36). Mais le théoricien politique ne peut aller au delà de la définition de ce cadre institutionnel.

C'est dans les traités éthiques, en particulier dans l'*Ethique à Nicomaque*, que nous trouverions des indications plus précises sur la vertu propre du bon politique, qui n'est pas seulement vertu morale, mais vertu intellectuelle: non pas science du Bien en général, mais discernement de ce qui est bon pour l'homme et capacité d'ordonner à cette fin bonne les moyens les plus efficaces. Cette vertu du bon délibérant, du bon βουλευτικός, Aristote l'appelle, au livre VI de l'*Ethique à Nicomaque*, φρόνησις [1]. Peut-être faudrait-il y ajouter l'ἐπιείκεια du livre V, chap. 14, l'équitable étant celui qui fait descendre la justice au niveau des cas particuliers. Qu'Aristote, en nommant ces vertus, ait en vue l'action politique, cela ressort clairement du contexte du livre V sur la justice, et même du livre VI, où il cite (1140 *b* 7) comme exemple de φρόνιμος ... Périclès, ce même Périclès à qui Platon reprochait de n'avoir pas su communiquer sa sagesse à ses propres enfants. C'est la seule mention de Périclès dans les *Ethiques*, et l'on voit aisément pourquoi

[1] Φρονίμου εἶναι τό δύνασθαι καλῶς βουλεύσασθαι... Φρόνιμος ὁ βουλευτικός (*E.N.*, VI, 5, 1140 *a* 25-26, 31).

il est ici nommé: c'est que — tel qu'il apparaît notamment dans les discours que lui prête Thucydide — il réalise en lui par une rencontre singulière, où la bonne naissance et la bonne fortune ont sans doute une grande part et qui est normalement incommunicable à ses descendants, la double synthèse du *logos* et de l'action, de l'habileté et de la vertu morale. Il n'est ni un théoricien pur ni un pragmatique, ni un εὐήθης ni un πανοῦργος [1], mais un homme qui est au delà ou en deçà de ces oppositions.

Pourquoi Aristote n'a-t-il pas développé plus avant la description de l'homme politique selon son cœur ? Pourquoi est-il pratiquement muet là-dessus dans sa *Politique*, où il cite plus volontiers des législateurs que des hommes d'Etat et des institutions que des événements ? C'est, me semble-t-il, parce que ces notions relèvent pour une grande part de l'imprévisible et du hasard et n'avaient pas leur place dans un traité scientifique. Il n'y a pas de méthode qui permette de fabriquer en série les Périclès. Il n'y a pas non plus de science qui puisse, en dernier ressort, dispenser l'homme politique, confronté à des circonstances toujours imprévisibles et singulières, de la responsabilité de la décision, qui puisse davantage le disculper de l'échec comme lui disputer la gloire de la réussite. Ce n'est pas Aristote, mais Théophraste, qui a écrit des Πολιτικὰ πρὸς καιρούς. Aristote, lui, sait que du καιρός il n'est point de science [2] et il abandonne cela, comme le Platon de la *Lettre VII*, à la θεία μοῖρα [3].

Il reste que la politique a devant elle un vaste champ, théorique et pratique. Mais elle ne peut que définir le cadre le meilleur, la meilleure πολιτεία, c'est-à-dire mettre toutes

[1] La φρόνησις est un milieu entre la πανουργία et l'εὐήθεια, si du moins l'on en croit le tableau d'*E.E.*, II, 3, 1220 *b* 38, 1221 *a* 12. Cette notation est peut-être apocryphe, φρόνησις n'ayant guère ce sens dans l'*E.E.* Elle correspond en tout cas à la doctrine de l'*E.N.*, VI, 13, 1144 *a* 22-*b* 1. [2] Cf. les textes que nous avons cités dans *La prudence chez Aristote*, pp. 95-105. [3] 327 *e*. Cf. aussi la fin du *Ménon*, 99 *e*-100 *b*.

les chances du côté de la justice et du plus grand bonheur possible. En ce sens, il y a bien une science politique, mais il n'y a pas une science de l'action politique: il y a seulement une science des conditions qui font que l'action politique a le plus de chance d'être à la fois légitime et efficace. Le reste est l'affaire des hommes et des dieux. Des dieux: mais Aristote ne comptait pas beaucoup sur les prières. Des hommes: mais l'on ne peut décider à leur place et l'on peut tout au plus s'efforcer de faire en sorte, par l'éducation, qu'ils soient le plus vertueux possible.

Aristote conclut sa description de l'Etat idéal au livre VII de la *Politique* par ces phrases désabusées: « Il est vain de parler en détail de ces choses. Car il n'est pas difficile de les penser, mais il est plus difficile de les faire. La parole est affaire de souhait, mais l'événement est affaire de hasard » (Τὸ μὲν γὰρ λέγειν εὐχῆς ἔργον ἐστί, τὸ δὲ συμβῆναι τύχης — VII, 12, 1331 *b* 19-22). Mais il n'est que juste d'ajouter ce qu'Aristote dit plus loin pour introduire les considérations sur l'éducation, complément nécessaire des considérations sur la politique: si la possession de biens extérieurs dépend, pour l'individu comme pour l'Etat, de la fortune, il n'en est pas de même de la vertu: « Que la cité soit vertueuse, cela n'est plus affaire de hasard, mais de science et de volonté » (Τὸ δὲ σπουδαίαν εἶναι τὴν πόλιν οὐκέτι τύχης ἔργον, ἀλλ' ἐπιστήμης καὶ προαιρέσεως — 13, 1332 *a* 31-32).

DISCUSSION

M. Allan: My impression of the argument of *E. N.* X, 9 differs from that of M. Aubenque and is more favourable to the reasoning which it contains. In seeking to see how far we are in disagreement, might we start from the remark very near the end (1181 *b* 12) that 'since our predecessors have not studied the nature (or the province, if that is meant) of legislation, it seems better to inquire into it ourselves' ? This shows that Aristotle means to identify himself throughout the passage with the Platonic school, a fact which has been well brought out by Kapp and von Fritz, though they are not the first to say so (*Aristotle's Constitution of Athens*, Introd., p. 41 and 43). The numerous echoes of the *Meno* and *Protagoras* support this. Now does not this shed some light on the form of the reasoning ? Whereas M. Aubenque uses expressions which suggest that Aristotle is here in an unusual degree uncertain of his position, « rebondissement », « sinueux », etc., I do not find the style of reasoning exceptional, and think there is a continuous forward movement after the pattern of the Platonic dialogues.

M. Aubenque: Les remarques de M. Allan confirment l'ancienneté du chapitre en question, que d'autres auteurs, notamment M. Stark, appuyaient sur des rapprochements avec le *Protreptique*. La structure de l'argumentation est en effet dialectique au sens d'un dialogue platonicien et je ne crois pas avoir voulu dire autre chose. Les mots « rebondissement », « sinueux », que j'ai en effet employés, n'étaient pas nécessairement péjoratifs : il y a aussi des rebondissements (ce qui ne veut pas dire des contradictions) dans les dialogues platoniciens, et une démarche peut être à la fois sinueuse et cohérente. Cela dit, il ne me semble pas qu'il s'agisse seulement ici d'un artifice d'exposition, mais bien d'un embarras réel d'Aristote, comme en témoigne notamment la renaissance périodique dans la *Politique* — et ailleurs — de l'aporie sur l'universel et le particulier.

M. Gigon: Die in *E. N.* 1181 *b* 11 genannten πρότεροι sind die zuvor ausführlich genannten Sophisten und Politiker. Der Ausdruck kann verwundern, ist aber nicht auffallender als manche ähnliche Stellen. — Was ist weiterhin in 1180 *a* 21 unter ἀναγκαστική zu verstehen ?

M. Aubenque: Ce qui me conduit à mon interprétation d'ἀναγκαστική est la comparaison ici instituée avec la πατρικὴ πρόσταξις, comparaison qui ne peut porter que sur le fait que la loi possède cet ἰσχυρόν et cet ἀναγκαῖον que la première ne possède pas.

M. Weil: Chez d'autres auteurs, le verbe προστάττειν est souvent associé à l'idée de contrainte ou même d'asservissement. Comme l'a dit M. Gigon, et comme on le constate en d'autres domaines, le vocabulaire d'Aristote paraît incertain.

M. Aubenque: Non seulement le vocabulaire, mais même la pensée. Après avoir dit que τὸ ἰσχυρόν manque à l'autorité paternelle, Aristote, un peu plus loin, dit expressément le contraire: ἐνισχύει... οἱ πατρικοὶ λόγοι (1180 *b* 4-5).

M. Allan: In answer to M. Gigon's question to me, the point was made in M. Aubenque's paper that ὁ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν must be understood with the correlative expression two lines before, that the father's command οὐκ ἔχει τὸ ἰσχυρὸν οὐδὲ τἀναγκαῖον and here the reference in both adjectives seems to be to constraint rather than logical necessity. Much depends on the exact relation between the participal phrase λόγος ὤν etc. and the main sentence. At first this relation seems to be explanatory and causal, but one is driven in the end to take λόγος ὤν as an independent second assertion.

M. Aubenque: C'est tout à fait mon avis.

M. Allan: M. Aubenque stated in the discussion that « Aristote a dit précisément le contraire» (1180 *b* 1-5 ἐνισχύει... οἱ πατρικοὶ λόγοι...). But here again I am inclined to insist on the progressive nature of the reasoning and to defend Aristotle against any charge of inconsistency. He did say the opposite on a previous page, when explaining what might reasonably be said

by the supporters of paternal education. But he did not leave two opposite statements standing side by side ?

M. Aubenque : Je suis d'accord avec cette remarque. Il s'agit d'un développement aporétique et j'aurais dû dire: Aristote développe la thèse contraire.

M. Schaerer : M. Aubenque a démontré, avec finesse et pénétration, que, dans le système d'Aristote, la loi est à la fois rationnelle et contraignante, mais que le second caractère ne dérive pas du premier. D'où l'impossibilité, dans cette perspective, d'élaborer une théorie philosophique du gouvernement. Cette conception de l'impuissance relative de la raison politique doit être rapprochée, à mon sens, de certaines déclarations centrales par lesquelles le philosophe, tout en reconnaissant à la pensée (νόησις) un caractère initial et un rôle nécessaire, lui refuse l'efficacité motrice: en elle-même elle « ne meut rien». Pour qu'une impulsion se manifeste au départ de l'acte moral, il faut que la faculté désirante (ὀρεκτικόν) s'ajoute à la pensée (*De an.* 432 *b* 26-433 *a* 6 et 22; *Metaph.* Θ 1048 *a* 10; *E. N.* 1139 *a* 33-36 et *b* 34). On sait que, chez Platon, c'est au contraire le facteur rationnel qui détient la véritable puissance (*Prot.* 352 *a-d*): le législateur commencera donc par convaincre; d'où les fameux préambules exhortatifs et démonstratifs des *Lois*. La force n'interviendra que si, par malheur, la persuasion demeure inopérante. L'auteur des Dialogues reconnaît donc, contrairement à Aristote, une efficacité contraignante à la rationalité de la loi; mais il admet, comme Aristote, par un autre biais, que la mise en pratique exige le recours à un facteur d'ordre irrationnel; la raison, contraignante en droit, ne l'est pas en fait.

M. Aubenque a opposé Aristote à Isocrate. En relisant récemment la *Politique*, j'ai été frappé, au contraire, par une assez étroite parenté de leurs théories, au moins sur le plan pédagogique. Comme Isocrate, Aristote reproche aux sophistes de vouloir réduire l'art de l'éducation en recettes automatiquement transmissibles; comme Isocrate, il accorde à la «nature», c'est-à-dire aux dispositions innées de l'élève, la valeur d'une exigence pre-

mière et indispensable. Qu'en est-il alors de Platon ? L'auteur des *Dialogues* semble occuper, à cet égard, une position intermédiaire: il refuse de réduire l'éducation à un ensemble de procédés techniques, mais il ne refuse pas moins d'attribuer à la nature un rôle primordial dans l'acquisition du savoir. Je résumerais l'opposition ainsi: pour Isocrate et, me semble-t-il, pour Aristote, les données intellectuelles sont ambivalentes en elles-mêmes, et il appartient à la nature de les orienter favorablement; car la nature tend au bien. Chez Platon, c'est la nature qui est une donnée ambivalente, et c'est la raison qui intervient comme facteur d'orientation. Mais il va de soi que de telles oppositions demanderaient à être nuancées et complétées.

Qu'en est-il de la prétendue « discontinuité » d'Aristote, signalée par M. Aubenque ? Je crois qu'il s'agit là d'un trait de caractère assez universellement répandu chez les Grecs: là où nous subordonnons, ils ont l'habitude de juxtaposer. Qu'on pense à la tragédie où l'on voit des thèses opposées se confronter et s'équilibrer avec un tel souci d'impartialité qu'il est parfois difficile, aujourd'hui, de savoir qui a raison, d'Antigone ou de Créon, de Clytemnestre ou d'Oreste, d'Apollon ou des Erinyes, d'Ulysse ou de Néoptolème, de Médée ou de Jason. Hegel en a tiré une théorie sur l'équivalence des forces en conflit. Chez Thucydide, de même, le pour et le contre nous sont présentés sous la forme de discours alternatifs entre lesquels nos sympathies ont de la peine à se fixer. Les *Dialogues* de Platon constituent moins une œuvre unique savamment articulée, qu'un ensemble de facettes, ou de perspectives distinctes, dont chacune s'affirme en tout autonome. On s'est étonné, tout à l'heure, d'un jugement favorable qu'Aristote porte sur Périclès, jugement qui tranche sur d'autres déclarations du philosophe. Platon fait bien pis: dans le *Gorgias* (516 *c*) et dans le *Ménon* (93 *c*), qui se suivent d'assez près, il porte sur l'éminent homme d'Etat deux appréciations contraires. Expliquer cette inconséquence par un changement d'opinion survenu dans l'intervalle ne mène à rien. La vérité, c'est que, dans un cas, Platon dénonce l'insuffisance d'une poli-

tique fondée sur la seule opinion et, dans l'autre cas, reconnaît que, sur ce plan inférieur où elle se situe, cette même politique a produit des effets remarquables. Autre exemple: l'oraison funèbre prononcée par Socrate dans le *Ménexène* est-elle ironique ou sérieuse, plaisante ou grave ? On discute sans fin pour le savoir. A mon avis, les deux opinions contiennent chacune leur part de vérité: en tant qu'éloge oratoire, ce discours n'est pas sérieux: il se situe au niveau de la rhétorique, fondée sur l'opinion. Mais, une fois cette réserve faite et le genre admis, le même discours mérite notre admiration. Il en est de lui comme de la politique de Périclès: tout dépend du point de vue où on se place pour le juger. La souplesse et la discontinuité d'Aristote, l'aisance avec laquelle il entre dans des perspectives opposées et semble les faire siennes, tiennent à ce procédé de présentation, auquel on ne saurait attribuer une importance assez grande dans l'interprétation des œuvres antiques.

M. Aubenque : Je remercie M. Schaerer de ses rapprochements éclairants, qui confirment dans l'ensemble mon propos. Sa première remarque me rappelle une autre définition de la loi, que l'on trouve en III, 16, 1287 *a* 32: ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν. Certes, Aristote veut dire dans le contexte de cette formule que la loi, à la différence du βασιλεύς, est inaccessible à la passion. Mais cette définition peut aussi avoir pour conséquence que la loi n'est pas elle-même motrice et qu'il faut des hommes pour l'appliquer, ou la faire appliquer.

Sur le problème des rapports entre Aristote et Isocrate, j'ai toujours été étonné par l'hostilité réciproque que la tradition leur attribue et qui paraît d'ailleurs attestée par plusieurs textes, notamment par le texte que je citais tout à l'heure, 1181 *a* 14-17. Car je suis plutôt frappé, par ailleurs, par les emprunts d'Aristote à Isocrate ou du moins à la tradition rhétorique qu'Isocrate représentait. Que l'on considère, par exemple, le personnage de l'homme cultivé, du πεπαιδευμένος, dont Aristote parle le plus souvent avec faveur (par ex., au début du *De partibus animalium*). Les passages, que j'évoquais tout à l'heure, sur l'impossibilité

d'atteindre à une parfaite exactitude dans le domaine de la politique et de l'éthique me paraissent aussi aller dans le sens d'Isocrate. Il y a chez Aristote une certaine réhabilitation de la δόξα en face de l'ἐπιστήμη.

Sur le troisième point, je suis également d'accord avec M. Schaerer. A voir avec quelle conviction il arrive à Aristote de traiter le pour et le contre sur un problème donné, on est parfois tenté de dire avec le chœur de la tragédie: εὖ γὰρ εἴρηται διπλῶς.

M. Bayonas : Périclès est très vivement critiqué dans le *Gorgias* (516 *d*, 519 *a*, 515 *e*). Mais il faut tenir compte de l'atmosphère d'amertume dont ce dialogue est empreint et qui est sans doute due à la date de sa composition, proche de celle de la mort de Socrate. Dans le *Ménon* (99 *c*, 93 *a*, 94 *b*), Périclès est jugé bien plus équitablement. Il possède l'ὀρθὴ δόξα et peut donc résoudre avec succès les problèmes pratiques, quoiqu'il ne possède pas la science politique. Ne peut-on pas voir ici, comme dans la *République* (520 *c-d*) une des origines de la conception aristotélicienne de la prudence ?

M. Aubenque : Certes, et je crois avoir cité certains de ces textes et d'autres dans mon livre sur *La prudence chez Aristote* (p. 24-25). Cela dit, la doctrine de la φρόνησις d'*E. N.* VI me paraît dirigée contre l'usage le plus courant chez Platon.

M. Gigon : Die Polemik gegen diejenigen, die nur das Nützliche gelten lassen, geht wesentlich gegen die Sokratiker: Antisthenes (vgl. Xenophon, *Mem.*), Diogenes, Aristippos.

M. Aubenque : Il me semble cependant qu'Isocrate est principalement visé. Que l'on compare les lignes 1181 *a* 14-17 avec Isocrate, *Antidosis*, 83.

M. Stark : Wenn Aristoteles sich auf die Physis beruft, so ist das verschieden von den Hinweisen auf die Physis, die sich Isokrates und die Redner allgemein gestatten. Sie verstehen sich gern dazu, wenn eine exakte Begründung unbequem oder nicht möglich ist; solche Bemerkungen haben nicht die Tiefe der aristotelischen Physiskonzeption. An Isokrates störte — man

vergleiche etwa den *Areopagitikos* — nicht zuletzt das politische Theoretisieren, das er sich ohne die entsprechenden Vorstudien und Forschungen, also ohne alle eigentliche Sachkunde gestattete, wie jeder Platonschüler empfand.

M. Aalders: Le jugement assez favorable sur Périclès dans l'*E.N.*, cité par M. Aubenque, est un peu surprenant au regard du jugement assez sévère qu'Aristote porte sur lui dans la *Pol.* et, surtout, dans l' 'Αθπ. On se demande d'où vient ce jugement favorable; est-ce qu'Aristote se conforme ici plus ou moins à l'opinion générale sur Périclès ?

M. Aubenque: Certainement. Il se réfère à l'opinion commune (οἰόμεθα, 1140 *b* 8) sur Périclès. Périclès intervient ici comme type déjà stylisé par la tradition, peut-être aussi par Thucydide. Il est aussi probable que cette réhabilitation de Périclès (Walzer parle à propos de ce texte d'une « réhabilitation des hommes d'Etat») répond à une intention anti-platonicienne.

M. Gigon: Ich habe nicht den Eindruck, dass in *E.N.* 1140 *b* 7 ff. Perikles besonders hoch geschätzt wird.

M. Aubenque: Dire de quelqu'un qu'il est capable de discerner ce qui est bon pour les hommes (τὰ τοῖς ἀνθρώποις [ἀγαθὰ] δύνανται θεωρεῖν, 1140 *b* 9) me paraît pourtant un éloge, surtout si l'on se rappelle qu'Aristote a critiqué la notion platonicienne d'un Bien en soi. Le sens général du passage est de montrer que la φρόνησις, même entendue dans ce sens (et non au sens platonicien), est une vertu (δῆλον οὖν ὅτι ἀρετή τις ἐστὶ καὶ οὐ τέχνη 1140 *b* 24-25). Dans la suite du même livre VI, Aristote montrera que la prudence ne va pas sans vertu morale (1144 *a* 27, 36), sans quoi elle ne se distinguerait pas de la δεινότης ou même de la πανουργία.

M. Weil: Les rapports d'Anaxagore et Périclès, qui sont bien connus, peuvent relier les textes cités. Et cette « prudence » de Périclès est bien la qualité qui ressort de l'exposé fait par Thucydide, au livre II de son histoire.

En marge des observations de M. Schaerer, on remarquera que les trois termes que M. Aubenque a dénombrés à la fin de

l'*E.N.* — nature, λόγος, pratique — correspondent aux éléments qu'Isocrate énumère dans le discours *Sur l'Echange*. Il se peut que ceci reprenne un schéma beaucoup plus ancien, mais la rencontre est curieuse, dans un texte qui vise l'enseignement d'Isocrate.

M. Gigon: In *E.N.* 1179 *b* 20-31 schimmert dasselbe Schema der Ursprünge der ἀρετή durch wie in *E. E.* 1214 *a* φύσις — διδαχή — μελέτη (ἦθος) — θεός — τύχη. Die ersten drei Glieder dieses Schemas sind schon im V. Jh. bekannt, können also zur Konfrontation des Aristoteles mit Isokrates nicht verwendet werden.

M. Allan: M. Aubenque made the observation that the issue between public and private education is never clearly decided. Yes, but this problem is perhaps not raised here for its own sake, but at a time when Aristotle already has his eye upon the transition to the *Politics* which he purposes to make. As I see it, the need for legislation comes into the foreground and overshadows the dispute about the method of education. Each method, Aristotle says, has some points in its favour. After stating a clear preference for public education, he concludes that, whichever way the dispute is decided, one will need to formulate general principles about character-formation and take action on the basis of them.

The triad φύσει, ἔθει, διδαχῇ occurs or is implied, if I am not mistaken, in the speech made by Protagoras in Plato's dialogue of that name (323 *d*). This might be the immediate source of what Aristotle says both here and in *E.E.* 1248 *b* 3.

Returning to a point made by others, I would wish to associate myself with M. Gigon in his caution regarding the mention of Pericles as φρόνιμος, in book VI. Surely Aristotle merely wants to discover how the adjectives φρόνιμος and σοφός are in fact commonly employed. He does this because he regards it as a duty of the philosopher to conform to prevailing usages clarifying it where necessary. The first person plural « we, i.e. all Athenians, or all Greeks, think, or say », is significant.

M. Aubenque : Certes, mais il est également significatif qu'Aristote attache de l'importance au sens populaire du mot, que Platon avait négligé. D'autre part, il ne faut pas oublier qu'Aristote, dans des textes antérieurs, avait cité comme exemples de φρόνησις Pythagore, Parménide et Anaxagore (*Protreptique*, fr. 5 *b* W.; 11 W.; *E. E.* I, 4, 1215 *b* 1-8; 5, 1216 *a* 11). Ici, lorsqu'il dira un peu plus loin qu'Anaxagore et Thalès sont dits σοφοί, φρόνιμοι δ' οὔ (1141 *b* 4-5), on ne peut manquer de constater qu'il abandonne, au profit de l'usage populaire, l'usage platonicien de φρόνησις. Et il ne faut pas oublier que tout ce passage est consacré à la valorisation de la φρόνησις au sens populaire.

M. Gigon : Es ist kein Zweifel, dass in *E.N.* VI die σοφία des Thales und Anaxagoras weit höher steht als die φρόνησις des Perikles.

M. Aubenque : C'est une question de point de vue. Aristote ne proteste pas en rapportant l'opinion populaire (qu'illustre l'anecdote du *Théétète* 174 *a*, sur Thalès, et que ne parvient pas à infirmer l'anecdote de *Pol.*, I, 1259 *a* 6 ss., sur le même Thalès) selon laquelle ces personnages savent des choses extraordinaires et quasi divines, mais ignorent ce qui est utile, « parce qu'ils ne recherchent pas les biens humains » (1141 *b* 7-8). La solution est donnée par Aristote lui-même : « Il serait absurde de considérer que la politique ou la *phronesis* sont ce qui a le plus de valeur, si du moins l'homme n'est pas ce qu'il y a de meilleur dans le monde » (1141 *a* 20-22). Certes, l'homme n'est pas ce qu'il y a de meilleur; mais, s'agissant des affaires humaines, la politique et la *phronesis* ont au moins autant de prix qu'une sagesse trop haute et sans utilité pratique.