

L'animal politique et le statut de la constitution

Jean-Louis LABARRIERE

Ayant conçu son intervention du 14 mars 2002 comme un atelier de lecture, Jean-Louis Labarrière a parlé très librement, sans le support d'aucun texte écrit. Il nous a cependant très généreusement autorisé à publier un texte antérieur abordant aussi, quoique sous un angle un peu différent, le thème du *zôon politikon* dans les *Politiques* d'Aristote. Ce texte est la version remaniée d'un article initialement paru dans la revue *Epokhè*, n° 6, éditions Jérôme Millon, Grenoble.

I - Le problème.

II - Les animaux politiques : une métaphore ?

III - Nom d'une *polis* : le nom.

IV – Du propre de l'homme

Conclusion

S'il est — avec la première phrase de la *Métaphysique* : « tous les hommes désirent naturellement savoir » — un énoncé on ne peut plus connu d'Aristote, c'est bien celui de la *Politique* (I, 2, 1253 a 1-18) affirmant que l'homme est un « animal politique (*zôon politikon*) par nature »¹. On peut en prendre pour preuve que lorsque Marx, dans ce qu'on appelle l'*Introduction à la critique de l'économie politique* (1857), en appelle d'emblée à cette définition pour souligner le ridicule des tenants des « robinsonades », il n'éprouve nullement le besoin de préciser, tant la chose lui paraît évidente, que la qualification de l'homme comme *animal politique* provient d'Aristote et se contente donc d'écrire : « L'homme est, au sens le plus littéral, un *zôon politikon*, non seulement un être sociable, mais un animal qui ne peut s'isoler que dans la société (*gesellschaft*) »². Autrement dit, et c'est ce qu'il lui importe alors de préciser, il ne saurait y avoir d'individu que dépendant d'un ensemble plus grand lui donnant sens. C'est pourquoi, si l'on veut comprendre les phénomènes sociaux, c'est de la totalité, conçue comme totalité organique, qu'il faut partir et non de ses membres. Tout cela est également bien connu et Marx n'ignore pas que cela se trouve déjà chez Aristote et sera rethématisé par Hegel, mais reste à savoir si, « au sens le plus littéral », *zôon politikon* renvoie à la nécessaire appartenance, sans plus, à la « société » : comment en effet distinguer alors l'homme en tant qu'*animal politique* des autres animaux « sociaux » ? Devrions-nous donc comprendre cette différence à partir de cette autre sentence de Marx : « L'anatomie de l'homme est la clef de l'anatomie du singe. Dans les espèces animales inférieures, on ne peut comprendre les signes annonciateurs d'une forme supérieure que lorsque la forme supérieure est elle-même déjà connue. »³ ? Par ce geste, relevant d'une sorte de téléologie pré-darwinienne (*L'origine des espèces* paraîtra en 1859), Marx ne finirait-il pas par devenir plus royaliste que le roi ? Certes, on peut bien soutenir que des sociétés animales à la société humaine, il y a non seulement passage à une forme supérieure de société, laquelle nous permettrait donc de comprendre les sociétés inférieures, mais encore « saut qualitatif » et donc changement d'ordre, mais il n'en resterait alors pas moins qu'outre l'anthropocentrisme inhérent à cette procédure,



on serait alors en droit de se demander si, de l'animal à l'homme, il y a bien un changement d'ordre impliquant une différence de nature, ou simplement un changement de degré.

La question de l'animalité de l'homme, surtout quand elle s'applique à ce fait que, comme d'autres animaux⁴, il vit en société, demande donc à être éclaircie et ce n'est pas seulement par amour de l'Antique que l'on se tournera pour ce faire vers Aristote. En effet, on fait souvent d'Aristote, que ce soit pour lui rendre hommage ou pour y relever l'un des gestes fondateurs de la métaphysique, le père de la différence entre l'homme et l'animal : parce que seul doué de *logos*, où l'on se plaît alors à entendre Raison, l'homme serait, et lui seul, un animal politique par nature, c'est-à-dire un être destiné par la nature à vivre dans une cité (*polis*) du fait que le *logos*, permettant d'argumenter et de délibérer, est porteur des valeurs éthiques et politiques. Aristote écrit en effet :

Il n'y a qu'une chose qui soit propre (*idion*) aux hommes par rapport aux autres animaux : le fait que seuls (*monon*) ils aient la perception (*aisthêsîn echein*) du bien, du mal, du juste, de l'injuste et des autres <notions de ce genre>. Or avoir de telles <notions> en commun (*toutôn koinônia*) c'est ce qui fait une famille et une cité (*oikian kai polin*).

Politique, I, 2, 1253 a 15-18 (trad. P. Pellegrin, G/F, 1990)

Notons d'emblée, avant de revenir sur l'ensemble de ce passage, qu'au moment même où Aristote définit ce « propre » de l'homme qui en fait un animal politique par nature — est-il seul à posséder cette qualité ou la partage-t-il avec d'autres animaux ? tel sera l'objet de cette étude — il le fait à l'aide d'un vocabulaire qui n'est nullement réservé aux êtres humains : posséder l'*aisthêsîs*, la sensation et/ou perception, est en effet ce qui définit l'animalité (par rapport à ces autres vivants que sont les végétaux) et non pas l'humanité. Certes, dans les lignes qui précèdent (1253 a 10-15), Aristote a bien fondé son argument sur le fait que seul (*monon*) l'homme possède le *logos* et que ce dernier est fait « pour exprimer l'utile et le nuisible, et, par suite, le juste et l'injuste »⁵, mais il n'en reste pas moins, et c'est ce qu'il faut remarquer, que le *logos*, qui se comprend mieux ici comme langage ou discours que comme raison, quand bien même l'un ne saurait aller sans l'autre, ne fait pas sortir l'homme du règne de l'*aisthêsîs*, mais lui en procure une qui lui est à lui seul propre, celle du bien et du mal, du juste et de l'injuste, etc. (on comprend donc aisément que les traducteurs répugnent unanimement à rendre en ce cas *aisthêsîs* par « sensation »). Or, si l'on admet que ce passage de la *Politique* est au moins aussi célèbre et fondateur que le chapitre inaugural de la *Métaphysique*, il y a lieu de remarquer que dans un cas comme dans l'autre le propre de l'homme ne se dégage qu'à partir de ce qu'il a de commun avec les autres animaux : la sensation ; procédure également employée par le Stagirite dans le dernier chapitre des *Seconds Analytiques* (II, 19). Laisant ici de côté ce que cette procédure a de fondamentalement anti-platonicien — elle permet aussi bien de critiquer la théorie des Idées que la philosophie politique qui en découle —, j'irai même, quitte à employer un argument quelque peu retors, à voir un effet de ce fait dans l'allusion aux espèces animales inférieures faites par Marx dans son *Introduction* de 1857. Mais laissons cela et venons-en à l'essentiel.

I. Le problème

Dans la *Politique*, I, 2, Aristote qualifie donc par deux fois (1253 a 3 et 7) l'homme d'*animal politique* en précisant, notamment la première fois, qu'il est tel « par nature », ce qui doit bien entendu se comprendre comme signifiant qu'il possède ce caractère en raison de dispositions naturelles et non d'une habitude acquise (cette habitude pourrait aussi bien achever la nature que la contredire). La démonstration de ce point est bien connue, aussi, malgré ses difficultés, je me bornerai à la résumer afin de pouvoir développer plus longuement ce qui concerne la différence entre la cité humaine et les sociétés animales⁶. L'argument se déroule à vrai dire en deux temps : tout d'abord, de 1252 a 24 à 1253 a 7, Aristote présente une sorte de genèse historico-biologique de la *polis* destinée à montrer que celle-ci existe bien « par nature », ce qui implique donc que l'homme soit un animal politique par nature ; ensuite, et c'est ce qui retiendra plus longuement notre attention, en 1253 a 7-18, Aristote distingue l'animal politique humain de l'abeille et des autres animaux grégaires (*agelaia*) en en appelant à ce qu'il est seul à posséder : le *logos*. À l'origine (*archê*) donc, se trouve la « famille » formée à partir de ces deux couples reposant sur ce qu'on pourrait appeler une inégalité fonctionnelle, le mâle et la femelle, le maître et l'esclave (au tout début, comme l'a dit Hésiode, un bœuf faisait l'affaire). Tout cela, précise Aristote, s'accomplit sous le sceau de la nécessité (*anankê*), ce qui signifie



que ce n'est nullement l'effet d'un « choix » (*ouk ek proaireseôs*), et a donc en vue le simple vivre (*zên*) ou survivre. Puis, pour des besoins qui débordent la stricte vie quotidienne, les familles se regroupent en village (*kômê*, d'où pourrait provenir le nom de « comédie », cf. *Poétique*, 3, 1448 a 31 sq.) et cette époque voit naître la première forme de régime politique, à savoir la royauté de type patriarcal, ainsi que le début des échanges que nous autres modernes qualifions d'« économiques ». La *polis*, communauté de communautés de communautés, met un terme à ce développement en lui donnant son sens, d'où un changement d'ordre : chronologiquement dernière, elle est logiquement première, comme le tout par rapport aux parties (1253 a 18-29). Autrement dit, formée en vue du vivre, elle existe en vue du « bien-vivre » (*eu zên*) : fin et achèvement, elle est ce qu'il y a de meilleur. La *polis*, fin et terme de ce développement, existant donc « par nature », il en résulte que l'homme est un *animal politique* « par nature », ce qui doit donc ici s'entendre, « au sens le plus littéral », comme signifiant que l'homme est par nature un être destiné à vivre dans une *polis*. C'est d'ailleurs pourquoi celui qui est « par nature », et non « par hasard », un être « apolitique », est ou un monstre ou un dieu, et bien plus sûrement un « desperado sans foi ni loi ». Qu'il suffise provisoirement pour ce premier argument.

Relisons maintenant notre passage crucial dans son intégralité :

C'est pourquoi il est évident (*dioti dêlon*) que l'homme est un animal politique plus que (*mallon*) n'importe quelle abeille et que n'importe quel animal grégaire. Car, comme nous le disons, la nature ne fait en rien en vain ; or seul parmi les animaux l'homme a un langage (*logos*). Certes la voix (*phônê*) est le signe (*esti sêmeion*) du douloureux et de l'agréable, aussi la rencontre-t-on chez les animaux ; leur nature, en effet, est parvenue jusqu'au point d'éprouver la sensation (*aisthêsîn echein*) du douloureux et de l'agréable et de se les signifier mutuellement (*sêmeinein allêlois*). Mais le langage existe en vue de manifester (*epi tô dêloun*) l'avantageux et le nuisible, et par suite le juste et l'injuste. Il n'y a en effet qu'une chose qui soit propre (*idion*) aux hommes par rapport aux autres animaux : le fait que seuls (*monon*) ils aient la perception (*aisthêsîn echein*) du bien, du mal, du juste, de l'injuste et des autres <notions de ce genre>. Or avoir de telles <notions> en commun (*toutôn koinônia*) c'est ce qui fait une famille et une cité (*oikian kai polin*). *Politique*, I, 2, 1253 a 7-18

Si donc l'objectif de *Politique*, I, 2, est de démontrer que l'homme est un *animal politique* par nature, il faut alors remarquer que ce second argument, qui repose sur la différence entre le *logos* humain et la *phônê* animale, n'ajoute à vrai dire pas grand-chose à la démonstration qui vient d'être donnée dans la première partie de l'argument : nous savons déjà que l'homme est un « animal politique par nature », et il n'a nullement été nécessaire de faire appel au *logos* pour l'établir, mais il a suffi d'en appeler à ce qui semble relever d'une « loi de la nature ». Il en résulte que ce second argument vise moins à établir que l'homme est bien tel, qu'à le différencier des autres animaux vivant « en société » et que c'est donc pour ce faire qu'on en appelle à ce que lui seul possède : le *logos*, qui lui confère cette sensation/perception qui lui est propre, celle du bien et du mal, du juste et de l'injuste « et du reste ». Il n'est en ce sens pas faux de dire que c'est parce que seul il est doué de *logos* que, seul, l'homme est un « animal éthique », soulignant ainsi à quel point les domaines politique et éthique sont inséparables chez Aristote et à quel point il est réducteur de faire comme si la politique concernait le public ou le commun, et l'éthique, le privé ou l'individuel. Mais là n'est pas ce qui doit nous préoccuper pour l'instant, quand bien même là gît la différence fondamentale entre l'homme et les autres animaux. En effet, malgré l'ambiguïté de l'expression *aisthêsîn echein* aussi bien employée à propos des hommes que des autres animaux, les choses seraient à peu près claires si, pour ce qui concerne plus proprement ce point, Aristote n'élargissait pas ailleurs la sensation des autres animaux à l'utile (ou à l'avantageux) et au nuisible (*to sumpheron kai to blaberon*)⁷¹, mais surtout s'il ne qualifiait pas aussi certains autres animaux de « politiques » (*politika*, *Histoire des animaux*, I, 1, 488 a 7-10, où sont dits tels les fourmis, les guêpes, les abeilles et les grues ; VIII, 1, 589 a 2 où aucun animal n'est cité). En un mot : le terme « politique » a-t-il le même sens ici et là ? Si tel était le cas, alors, contrairement à ce que l'on a coutume de penser, cela devrait signifier que dans ce second argument de notre passage de la *Politique*, « politique », dans l'expression « animal politique », ne renvoie pas à la spécifiquement humaine *polis* — il n'y a pas de *polis* animale précise Aristote dans la *Politique*, III, 9, 1280 a 32-34, car le *bien-vivre* relève d'un choix (*proairesis*) et non de la seule nécessité, où nous retrouvons une nouvelle fois l'éthique —, mais seulement à cette capacité également partagée par certains autres animaux de vivre dans une société plus ou moins organisée. L'animal politique humain ne serait donc en ce cas qu'un animal politique supérieur aux animaux politiques non-humains.



C'est donc afin d'éviter d'en arriver à de telles extrémités que les traducteurs et commentateurs, d'une part, insistent généralement sur ce fait qu'il faut comprendre « animal destiné à vivre dans une cité, être civique » dans l'expression « animal politique » quand elle s'applique à l'homme et, de l'autre, répugnent unanimement à traduire *politika* par « politiques » quand il s'agit des autres animaux. Or, pour commode, voire juste, que soit cette dernière solution, elle présente cependant l'extrême inconvénient de laisser le lecteur *innocent of Greek* dans l'ignorance de cette réelle difficulté⁸. On a ainsi proposé de comprendre que le petit mot *mallon* par lequel Aristote, dans la *Politique*, I, 2, 1253 a 8 (cf. *supra*), différencie l'homme en tant qu'*animal politique* de l'abeille et des autres animaux grégaires, ne devait pas se comprendre comme renvoyant à une différence de degré (« à un plus haut degré que », comme dans la traduction de Tricot ; *more than* en anglais) mais comme renvoyant à une différence de nature (« plutôt que » ; *rather than*)⁹. Il faudrait donc distinguer le sens littéral de *zôon politikon*, qui s'applique aux humains et qui renvoie à la *polis*, de son sens métaphorique, qui s'applique à certains animaux et qui renvoie à la vie en société organisée¹⁰. Là-aussi, nous le verrons plus en détail par la suite, la solution est commode, mais peut-être l'est-elle justement un peu trop, ne serait-ce que parce qu'en règle générale, lorsqu'Aristote emploie une expression en son sens métaphorique, il le précise (ou utilise un terme introduisant une comparaison ou une réserve), or tel n'est pas le cas quand il use du terme *politikon* à propos des animaux¹¹.

Revenons donc, avant toute chose, aux textes :

Voici maintenant les différences relevant des <modes de> vie et des actions (*kata tous bios kai tas praxeis*). Parmi les animaux, les uns sont grégaires (*agelaia*), d'autres solitaires (*monadika*), qu'ils soient pédestres, ailés ou nageurs, d'autres encore appartiennent aux deux (*epamphoterizei*)¹². Parmi les grégaires comme parmi les solitaires¹³, il y a des politiques (*politika*) et des dispersés (*sporadika*). Sont donc grégaires, chez les oiseaux, le genre des pigeons, la grue, le cygne (aucun oiseau à ongles recourbés n'est grégaire), et parmi les nageurs, de nombreux genres de poissons, comme ceux qu'on appelle migrateurs (*dromadas*), les thons, les pélamides, les bonites ; quant à l'homme, il appartient aux deux (*epamphoterizei*)¹⁴. Sont politiques, ceux qui agissent tous en vue d'une œuvre une et commune, ce que ne font pas tous les grégaires. Tels sont l'homme, l'abeille, la guêpe, la fourmi, la grue. Et parmi eux, les uns sont soumis à un chef (*hêgemonia*), les autres n'ont pas de chef (*anarcha*), ainsi la grue et le genre des abeilles sont soumis à un chef, mais les fourmis et une myriade d'autres sont sans chef¹⁵.

Histoire des animaux, I, 1, 487 b 32-488 a 13 (trad. J.-L. L.)

Les plantes paraissent ne pas avoir d'autre œuvre (*ergon*) que de produire un autre être semblable, du moins pour celles qui naissent d'une semence ; et il en est de même pour certains animaux dont on ne saisit aucune autre œuvre que de se reproduire. C'est pourquoi les actions de ce genre sont communes à tous ; mais dès que s'y ajoute la sensation (*aisthêsis*), leurs <modes de> vie diffèrent pour l'accouplement en raison du plaisir (*dia tèn hêdonên*), et aussi pour la naissance et l'élevage des petits. Certains animaux, comme les plantes, se reproduisent simplement aux saisons fixées ; d'autres s'occupent encore de la nourriture de leurs petits, mais quand ils sont élevés, ils s'en séparent et ne forment plus aucune communauté (*koinônia*) ; d'autres enfin, qui sont plus intelligents et ont part à la mémoire (*sunetôtera kai koinônounta mnêmês*), vivent plus longtemps et plus politiquement (*politikôteron*) avec leur progéniture.

Histoire des animaux, VIII, 1, 588 b 24-589 a 1 (trad. J.-L. L.)

En laissant provisoirement de côté la quasi-inextricable difficulté consistant à remplir les catégories de « solitaires-politiques » et de « solitaires-dispersés » (la première semble incompréhensible et la seconde redondante), nous devons donc tout d'abord relever deux points :

1) Aristote distingue explicitement les animaux qui vivent en troupes, bandes ou bancs, ceux qu'il appelle « grégaires », des animaux qu'il qualifie de « politiques » : ceux-là ne se contentent pas de vivre ensemble les uns à côté des autres, mais ils ont encore, tous ensemble, une œuvre une et commune. Serait-ce donc en raison de cette œuvre collective (le modèle de la ruche ou de la fourmilière est particulièrement prégnant) qu'Aristote dénomme « politiques » ces animaux-là ? Devrait-on en conséquence comprendre que tel serait le sens métaphorique du terme puisque



« œuvre collective » n'équivaut pas à *polis*, la ruche ou la fourmilière pouvant cependant être comparées à une société politiquement organisée autour de la « division du travail »¹⁶ ?

2) Rien n'assure que dans l'*Histoire des animaux*, la seconde occurrence du terme « politique »¹⁷ corresponde bien à cette première définition. Certes, et nous retrouvons ici aussi bien le chapitre inaugural de la *Métaphysique* que le chapitre final des *Seconds Analytiques*, les abeilles, fourmis, guêpes et autres grues font bien partie des animaux doués d'« intelligence » (*phronêsis* ou *sunesis* selon les contextes) puisqu'ils ne sont pas bornés à la seule sensation, mais qu'ils sont encore doués de mémoire¹⁸. Néanmoins, il n'est pas sûr que ce soit bien là les animaux que vise Aristote en disant que ceux qui sont plus intelligents « vivent plus longtemps et plus politiquement avec leurs descendants ». En effet, si Aristote présente bien de nouveau des différences relatives aux modes de vie des animaux, il le fait alors en prenant en compte les différences introduites par le plaisir dans l'accouplement (en quoi les animaux diffèrent des plantes quand ils accomplissent cette fonction de l'âme végétative qui est de se reproduire) et les différences liées à la naissance et à l'élevage des petits. Aussi, en disant cela, il semble bien plutôt qu'Aristote cherche à désigner les animaux qui entretiennent de solides relations « familiales », ce qui n'est le cas, ni des insectes politiques, ni des oiseaux, mais de l'homme et de certains quadrupèdes :

Il semble que la nature ait voulu adapter (*paraskeuazein*) la « sensation » des soins (*aisthêsin epimelêtikên*) à donner aux petits ; mais chez les animaux inférieurs, elle la suscite seulement jusqu'à la naissance, chez d'autres jusqu'à l'achèvement complet (*peri tèn teleiôsin*) et chez ceux qui sont plus intelligents (*phronimôtera*) jusqu'à <la fin de> l'élevage (*peri tèn ektrophên*). Mais chez ceux qui participent le plus à l'intelligence (*malista koinônousi phronêseôs*), il se développe avec les matures (*pros teleiôthenta*) des habitudes en commun et de l'amitié (*sunêtheia kai philia*), comme chez les hommes et chez certains des quadrupèdes, tandis que chez les oiseaux <cela ne se produit> que quand ils se reproduisent et élèvent <leurs petits>.

Génération des animaux, III, 12, 753 a 7-15 (trad. J.-L. L.)

Le frappant parallélisme entre ce dernier passage et celui qui contient la seconde occurrence de *politikon* incite à penser que les « plus politiques » de l'*Histoire des animaux*, VIII, 1, 589 a 2, sont précisément les hommes et ces quelques quadrupèdes (sous-entendu : vivipares) de la *Génération des animaux*, III, 12, 753 a 13-14. Cela n'est certes pas dit explicitement, mais il est bien difficile de ne pas penser que pour les animaux les plus doués intellectuellement, vivre de façon « plus politique » que d'autres, revient à développer des habitudes en commun et à vivre en amitié avec ses congénères. Dès lors, en raison même du type d'animal ici mentionné (exception faite de l'homme qui semble bien « manger à tous les râteliers »), voilà qui ne « colle » plus très bien avec la distinction opérée par l'*Histoire des animaux*, I, 1, entre les animaux grégaires et les animaux politiques à l'aide de la notion d'œuvre collective. En effet, d'après cette dernière distinction, les quadrupèdes semblent devoir être rangés parmi les animaux grégaires, tandis que d'après celle qui résulte du collage entre les deux derniers passages cités, aussi bien les insectes, dont le système de reproduction est très imparfait¹⁹, que les oiseaux, ne semblent pas pouvoir être considérés comme des animaux vivant plus longtemps et plus politiquement avec leurs congénères. Si donc nous devons admettre que *politikon* soit employé en un sens métaphorique dans la zoologie, nous devrions également admettre que ce terme y serait lui-même plurivoque puisque, à côté du sens défini par l'œuvre collective, semble coexister un autre sens de *politikon*, sans doute mal maîtrisé par Aristote, où *politikon* désigne plutôt des qualités « familiales » que « sociétales », sens qui pourrait parfaitement convenir, nous le verrons bientôt, à l'énigmatique catégorie « solitaire-politique »²⁰ et qui n'aurait peut-être rien de métaphorique, mais serait au contraire fondé en nature puisque ce n'est « pas par choix » qu'on se reproduit et fonde une « famille ». Mais si tel est le cas, alors, contre toute attente dès lors qu'il s'agit d'*animal politique*, voilà qui devrait obliger à distinguer les qualités familiales des humains de celles de certains animaux puisque seules les premières semblent conduire jusqu'à la *polis*, et donc à se demander ce qu'il en est de ce double mouvement « par choix/pas par choix » du fait que la première union (la communauté « économique », *oikia* ou *oikos*, c'est-à-dire la « famille »), ne résulte pas d'un choix (*proairesis*), mais de la nécessité naturelle, tandis que ce bien-vivre, vie bonne ou bonheur (comme l'on voudra), qui est la fin de la cité, résulte d'un choix et n'appartient donc, par définition, qu'aux hommes libres.



II. Les animaux politiques : une métaphore ?

Revenons auparavant sur le sens obvie de *politikon* dans l'*Histoire des animaux*, I, 1 — sont « politiques », par différence d'avec ceux qui sont seulement grégaires, les animaux qui ont tous ensemble une œuvre une et commune — et sur sa compatibilité avec la notion d'*animal politique* telle qu'Aristote l'applique à l'homme dans la *Politique*, I, 2, où, à en croire donc, entre autres, Mulgan et Bodéüs, il faudrait comprendre qu'Aristote cherche à établir que l'homme est un animal politique *plutôt que* les autres animaux grégaires et non pas *plus qu'eux*. Cette interprétation, selon Mulgan lui-même, présente cependant un inconvénient majeur : si *mallon* doit ainsi s'entendre, alors nos deux passages seraient contradictoires puisque l'*Histoire des animaux* qualifie de *politika* non seulement les humains, mais encore les abeilles, les guêpes, les fourmis et les grues. D'un autre côté, si nous comprenons *plus que*, alors le sens propre aux humains de l'adjectif *politikos* semble se vider et ne plus désigner que la vie sociale. La différence ne serait alors que de degré bien que la *polis* soit spécifiquement humaine. Un tel résultat est bien entendu insatisfaisant et conduit à se demander si dans la *Politique*, I, 2, Aristote ne s'efforcerait pas de concilier l'inconciliable en jouant des sens du terme *politikos* : la première mention du *zôon politikon* (1253 a 2) interviendrait ainsi avec son sens plein, tandis que la seconde (1253 a 7) serait affadie afin de permettre une comparaison avec les animaux, d'où le recours à l'opposition entre un sens littéral (en référence à la *polis*) et un sens métaphorique (en référence à une œuvre collective, à la division du travail). Observons alors, avec Bodéüs (1985 : 65-67), qu'un tel sens « métaphorique » remonte sans doute à Platon (voir au-delà pour ce qu'on peut savoir d'Alcméon ou de Démocrite) plus qu'à Aristote lui-même, ce dernier ne faisant alors que le reprendre. En effet, le *Phédon* (82 b) qualifie le genre, ou l'espèce (*genos*), des abeilles, guêpes et fourmis de *politikon kai hêmeron*, ce qui devrait littéralement se traduire par « politique et domestique », voire, jouant des racines grecques et latines, par « politique et civile »²¹. Platon définit comme suit ce qui dans le contexte de sa discussion d'alors, celui de la réincarnation, se présente comme la vertu politique :

...vertu sociale et civique (*tên dêmotikên kai politikên aretên*), qui, sous le nom précisément, de tempérance et de justice, est une vertu fondée sur l'habitude et l'exercice, sans le concours de la philosophie et de la réflexion.

Phédon, 82 c (trad. Robin, 1940)

Platon manierait-il donc également, ce qui lui est certes plus habituel qu'à Aristote, un langage métaphorique ? On peut en ce cas se le demander. En effet, si certaines espèces animales partagent cette « vertu politique » (Platon n'innove sans doute pas en disant cela), ne serait-ce pas parce qu'acquise par l'exercice et l'habitude, et non grâce à la philosophie et à l'esprit, cette vertu est en fin de compte plus animale qu'humaine et plus ordonnée autour du « travail » que du « loisir » ? Autrement dit, ainsi que le contexte l'indique assez (80e - 84c), la vertu politique est corporelle, entendons commune et populaire (*dêmotikên*), et non pas spirituelle, comprenons : philosophique et divine. Aussi bonne soit-elle, elle ne caractérise jamais, du moins dans le *Phédon*, que les moins mauvais des méchants, c'est-à-dire ceux dont l'âme aura à se trouver de nouveau réunie à un corps du fait qu'ils ne s'en sont pas suffisamment affranchis durant leur vie terrestre. Cela étant, l'âme ne se réincarnera pas dans n'importe quel corps, mais dans des corps plus ou moins vulgaires selon que l'âme aura été plus ou moins veule. On peut donc être plus ou moins méchant : les gloutons, les obsédés et les fêtards se réincarneront en âne, animal de fort mauvaise réputation ; « quant à ceux qui ont prisé par dessus tout les injustices, les tyrannies, les rapines, ce sera dans des formes de loups, de faucons, de milans » (82 a), soit dans des formes d'animaux sauvages (*agriá*). De ceux-là, se détacheront les moins mauvais, qui auront en conséquence un sort plus heureux : ils se réincarneront en animaux « politiques et civils », en abeilles, guêpes ou fourmis donc, mais aussi éventuellement en ce genre d'humains qu'on peut qualifier de « gens de bonne conduite » (*andras metrious*, 82 b), en « braves types » somme toute. L'argumentation est donc telle qu'on est en droit de se demander si *politikon* y est bien pris en un sens métaphorique et si le terme ne désigne pas avant toute chose des qualités d'organisation et de mesure, chacun tenant bien sa place dès lors que chacun accomplit bien sa fonction, qualités qui n'ont rien de proprement humaines et qui, mais il n'y a là nul paradoxe, ne caractérisent jamais chez les hommes que les moins mauvais des méchants. Telle est donc « la loi du sport » (*old fellow...*) à laquelle n'échapperont que ceux qui se seront



adonnés à la philosophie, loin du corps et des vicissitudes d'une vie trop humaine, c'est-à-dire animale.

Une brève digression sur l'avenir de ce thème, auquel on ne saurait bien entendu réduire la philosophie politique de Platon, va nous permettre de revenir à Aristote. Nous venons de voir qu'à suivre le *Phédon*, la possession des vertus politiques n'était nullement un gage d'authentique vertu. Or, nous savons qu'en se fondant sur la célèbre définition platonicienne de la vertu comme « ressemblance à Dieu » (*Théétète*, 176 b), Plotin, dans son *Traité des vertus* (*Ennéades*, I, 2, [19]) établit que si la vertu politique constituée par les quatre vertus canoniques est certes une vertu en ce qu'elle soumet le corps au bien de l'âme, elle n'est cependant qu'une vertu inférieure au regard de la seule qui vaille et qui est celle du sage s'efforçant de ressembler à Dieu. Inférieure, la vertu politique l'est bel et bien puisque la vertu supérieure du sage doit l'amener « en s'isolant autant que possible du corps, à abandonner la vie qui, au regard de la vertu politique, est celle d'un homme de bien » (*Enn.*, I, 2, 7, 23-25). On voit d'évidence tout le profit que l'interprétation christianisante de Platon pourra tirer d'un tel traité. Or, il se trouve qu'un des points d'aboutissement de l'interprétation néoplatonicienne de la philosophie politique de Platon est constitué par le *Commentaire au Songe de Scipion* dû à Macrobie, texte qui nourrira aussi l'interprétation christianisante. Dans son *Commentaire* (I, 8), le néoplatonicien Macrobie interprète en effet ce passage à l'aide de la hiérarchie héritée de Plotin entre les vertus politiques, les vertus épuratoires (*grosso modo* celles du sage stoïcien), les vertus épurées (celles du sage plotinien) et les vertus exemplaires (celles de Dieu), qui sont autant de genres pour les quatre vertus cardinales. Mais c'est oublier que la *République* de Cicéron, qui présente au livre VI le fameux *Songe de Scipion*, commence par un vif éloge de Caton, ce modèle de sagesse et de vertu qui, à l'instar des sept sages de la Grèce, sera quasiment déifié, car « rien ne rapproche plus l'humaine vertu de la divinité que la fondation de cités nouvelles ou la préservation de cités déjà fondées » (I, vii). Aussi, lorsque Scipion l'Africain s'y adresse à Scipion Émilien, le second Africain, c'est bien à pratiquer la vertu politique que nous sommes encouragés, car c'est en étant vertueux sur terre, c'est-à-dire en se vouant à l'État, que l'on parviendra « au ciel ». C'est donc vouloir tirer Cicéron vers le néoplatonisme que de vouloir ainsi sauver les vertus politiques en soutenant qu'elles conduisent « aussi » à la félicité divine, car, si pour Cicéron ces vertus mènent bien au bonheur, cela signifie précisément que ce sont là les plus grandes vertus et qu'il ne faut pas chercher à s'identifier à Dieu en renonçant à toute vie politique, voire à la vie tout court. Être vertueux implique donc avant tout l'acceptation de sa condition d'animal politique, ce qui fait que la vertu politique est la vertu humaine par excellence puisqu'elle régit les rapports avec ses congénères et les ordonne au bien de la patrie. De ce point de vue, loin de devoir être lu avec les lunettes de Plotin, le *Songe de Scipion* devrait l'être plutôt avec celles d'Al-Farabi ou de Maïmonide qui comprendront la célèbre injonction platonicienne du *Théétète* comme l'injonction à fonder des cités plutôt que comme impliquant de renoncer à la vie terrestre.

Revenons maintenant à Aristote. Avec le modèle de la fourmilière ou de la ruche, sous-tendant la *République*, le Stagirite hériterait donc de la piètre appréciation de la vertu politique donnée par Platon dans le *Phédon* et il chercherait doublement à s'en dégager car, en rabattant le caractère politique de l'homme sur le grégarisme animal, une telle conception de la vertu politique ne ferait pas droit à la spécificité humaine, et, de plus, le bonheur alors proposé n'aurait rien d'humain. D'où, pour ce qui concerne la notion d'*animal politique*, la nécessité pour Aristote, selon Bodéüs et Mulgan, de soutenir que l'homme, du fait qu'il est, seul, doué de *logos*, est le seul à être authentiquement un *animal politique*. Le sens littéral de *politikon* s'opposerait donc au sens métaphorique parce que seul ce sens littéral se référerait au besoin humain de *polis* en tant que telle et non à une œuvre collective, à la division du travail. Plus précisément, il y aurait même lieu, selon Mulgan (1974 : 440-445), de distinguer deux sens littéraux : le littéral-*exclusif* et le littéral-*inclusif* puisqu'il arrive à Aristote — nous passons ainsi progressivement à notre autre grande question, celle de la famille — de différencier les qualités politiques de l'être humain de ses qualités « économiques » (familiales) ou « koinôniques » (communautaires). En effet, Mulgan insiste à juste titre sur ce fait que dans l'*Éthique à Nicomaque*, VIII, 14, 1162 a 16-19, comme dans l'*Éthique à Eudème*, VII, 10, 1142 a 21-26²², Aristote soutient que l'homme n'est *pas seulement* un animal politique, c'est-à-dire un être destiné à vivre dans une cité, mais qu'il est *aussi*, et même d'abord, un être destiné à fonder une famille. Le sens littéral-*exclusif* désignerait donc cette qualité qu'a l'être humain de fonder non seulement une famille, mais encore une *polis*, et *politikos* y désignerait donc la *polis* à l'*exclusion* des autres formes de communautés (*koinônia*), telles que celles rassemblées sous la maison (*oikos*). D'un autre côté, le sens littéral-*inclusif* se référerait à ce besoin humain de cité (englobant les autres communautés) qu'Aristote



oppose parfois à la vie solitaire (*monôtên*, *E.N.*, I, 5, 1097 b 8-12 ; IX, 9, 1169 b 17-19) et il désignerait donc la vie en commun, la vie ensemble (*suzên*)²³. Maintenant, ces trois sens ne seraient pas sans rapport entre eux : les sens littéraux exclusif et inclusif seraient reliés entre eux par l'idée de *polis*, tandis que le sens littéral-inclusif serait relié au sens métaphorique à travers cette idée, qui est commune à ces deux derniers sens et ne se réfère pas exclusivement à la *polis*, d'une activité collective opposée à la vie solitaire. En règle générale, les choses seraient assez claires en raison du contexte, sauf malheureusement en *Politique*, I, 2, 1253 a 1-18, où Aristote s'efforcerait donc d'y concilier le sens littéral-inclusif avec le sens métaphorique, donnant ainsi à lire une différence de degré alors qu'en raison de l'opposition entre le littéral et le métaphorique, il y aurait une différence de nature.

On ne saurait contester que cette grille de lecture offre une solution apparemment satisfaisante à notre première grande question, mais, outre qu'il n'est pas sûr que nous ayons bien affaire à une opposition entre le littéral et le métaphorique, cette hypothèse reste à peu près muette sur notre autre grande question, celle de l'univocité ou de la plurivocité du terme *politikon* dans la zoologie. Constatons ainsi, non sans un certain amusement, que lorsque Bodéüs (1985 : 67-70), qui soutient globalement une thèse voisine de celle de Mulgan, sollicite à des fins similaires — montrer que l'homme n'est pas seulement un animal politique, mais qu'il est aussi un animal économique — les mêmes passages des *Éthiques*, il semble n'entendre nullement *polis* dans *politikon*, mais continue d'y voir au contraire l'opposition d'Aristote au modèle de la ruche platonicienne reposant sur la mise en commun des femmes et des enfants, soit sur la négation du caractère économique (familial) de l'homme. Selon Bodéüs, l'insistance mise par Aristote sur le caractère économique de l'homme aurait pour fin de se préserver de la « tentation totalitaire », tout en reconnaissant que c'est la cité qui donne à la famille son « essence propre » puisque, dans l'ordre des fins, la cité est première par rapport la famille. Autrement dit, et voilà qui pourrait s'autoriser aussi bien de Platon que de sa critique par Aristote, si l'homme est un *animal politique* à part de tous les autres, ce ne serait pas, en poussant un tel raisonnement à sa limite, parce qu'il le serait *plus que* ceux-là, mais bien plutôt parce qu'il le serait *moins*.

III. Nom d'une *polis* : le nom.

Avant et afin d'en venir à ce dernier point, donc à la nature des animaux économiques, ce qui devrait nous permettre de comprendre en quel sens l'homme « tient le milieu entre » les solitaires et les grégaires, efforçons-nous de creuser un peu plus la distinction entre « politique » et « sporadique », tout d'abord chez les animaux grégaires puisque ce semble le plus aisé et que ce n'est nullement contesté, puis en ce qui concerne les animaux solitaires, point nettement plus délicat. Ma question sera celle-ci : du fait de sa grande commodité, l'opposition entre le littéral et le métaphorique, ne serait-elle pas comme « l'arbre qui cache la forêt » ? Certes, la notion d'œuvre collective, surtout si elle se comprend par rapport à la division du travail, peut bien expliquer que l'on qualifie de « politiques » les animaux qui en ont une : leur organisation, que nous qualifierions sans doute aujourd'hui d'« économique » plutôt que de « politique », peut, de fait sinon de droit, être considérée comme ressemblant plus à une *polis* qu'à un troupeau. Mais, si « politique » doit être effectivement considéré comme la différence spécifique qui fait de certains animaux grégaires, des animaux « super-grégaires », qu'en est-il alors de ces autres animaux grégaires qu'Aristote nomme « sporadiques » ? En effet, de quelque façon qu'on lise ce passage, on n'échappera pas à la division des grégaires en « politiques » et en « sporadiques », et on n'échappera pas non plus au fait que ces deux dernières catégories s'opposent entre elles, comme s'opposent celles de rang supérieur entre « grégaire » et « solitaire ». C'est pourquoi, si nous voulons comprendre pourquoi Aristote qualifie de « politiques » certains des animaux grégaires, c'est-à-dire de ceux qui, par opposition aux solitaires, vivent ensemble, il ne suffit pas de recourir à la notion d'œuvre collective pour différencier les « politiques » des « seulement grégaires », mais il faut encore se demander ce qu'il en est des « grégaires-sporadiques » : il y a là une voie à explorer, voie généralement inexploitée et dont on peut attendre qu'elle nous livre quelques clefs facilitant la compréhension de l'emploi par Aristote de l'adjectif *politikos* au sujet de certains autres animaux.

Qu'est-ce donc qu'un animal « grégaire-sporadique » et en quoi se distingue-t-il des animaux « grégaires-politiques » ? De toute évidence, un tel animal n'a pas d'œuvre une en commun avec ses congénères, ou tout du moins n'en a une que « sporadiquement » (et encore resterait-il à préciser



quelle est la nature de cette œuvre, qui semble alors bien plus relever des tâches afférentes à la reproduction et à l'élevage que de celles relevant de l'organisation d'un travail en commun). Nous pourrions être ainsi tentés de distinguer trois sortes d'animaux grégaires :

(1) les grégaires-sporadiques, qui ne se rassemblent qu'au moment de la reproduction, voire pour l'élevage des petits (c'est le cas de certains poissons et de nombreux oiseaux).

(2) les grégaires tout court, qui vivent rassemblés, mais qui n'ont pas d'œuvre en commun (on pense tout naturellement aux troupeaux d'herbivores).

(3) les grégaires-politiques, qui, en plus de vivre constamment ensemble, ont une œuvre collective qui doit bien moins à l'élevage des petits qu'à l'organisation du travail.

Malheureusement, bien qu'un tel classement corresponde assez bien à ce que décrit Aristote dans les livres VIII et IX de l'*Histoire des animaux*, la grammaire semble interdire une telle solution²⁴. D'un certain point de vue, c'est plutôt une chose heureuse : nous devons comprendre, comme le dit explicitement Aristote, que « sporadique » s'oppose à « politique » et non à « grégaire tout court », car sinon « sporadique » risquerait bien de se confondre avec « solitaire ». C'est pourquoi, en comprenant que les grégaires-sporadiques sont ceux qui ne se réunissent qu'à certaines occasions, seraient-elles même régulières, il n'est pas sûr qu'en introduisant ainsi une *idée de temps*, nous respections bien ce que le Stagiritte entend ici désigner par *sporadikos*. Il suffit certes d'ouvrir un dictionnaire pour trouver un tel sens : Hippocrate et Galien parlaient en effet de « maladies sporadiques » et *spora* signifie aussi bien le temps des semences que l'ensemencement. Mais justement, si *sporas* et *sporadikos* signifient premièrement « épars, dispersé », c'est bien parce que le verbe *spairô* renvoie à l'action de semer, action qui, si elle implique une certaine idée de temps, implique surtout une *idée de lieu* : les semences, les graines, sont dispersées dans des sillons et l'on peut semer, comme on dit, « à tout vent ». De là le fait que des vaisseaux dispersés par une tempête ou dans un combat puissent être dits *sporades* ; de là encore que des îles puissent être nommées les « Sporades » ; de là enfin que l'on puisse souhaiter rassembler en un recueil ce que l'on trouve dispersé ici et là (*sporadên, Pol., I, 11, 1259 a 4*)²⁵.

Dès lors, comment ne pas se demander si ce ne serait pas d'abord l'idée de lieu qui différencierait les *politika* des *sporadika* ? Parmi les grégaires, seraient « politiques » ceux qui vivent ensemble en un même lieu et de façon compacte, ce qui leur permettrait d'avoir une œuvre commune (l'implication pourrait être inverse), tandis que seraient « sporadiques » ceux qui n'occuperaient que de façon dispersée leur territoire. P. Louis (C.U.F., 1964) n'aurait peut-être en ce sens pas eu tort de gloser *sporadika* par l'un peu trop moralisateur « vivent chacun pour soi ». Si tel était le cas, alors rien n'obligerait à considérer qu'Aristote emploie *politikos* en un sens métaphorique lorsqu'il applique cet adjectif à certains animaux : leur « communauté territoriale » satisfait bien à une des conditions essentielles à l'existence d'une *polis*, à savoir l'unité de lieu. Aristote aurait donc fort bien pu les avoir qualifiés de « politiques » pour cette raison. Là n'est pas dire pour autant que les animaux *politika* vivent dans une *polis* au sens strict — il faut entendre : « au sens le plus aristotélicien » — car, si l'unité de lieu est bien une condition nécessaire de la *polis*, elle n'en est pas pour autant, selon Aristote, une condition suffisante. C'est pourquoi, dans un chapitre essentiel de sa *Politique*, en III, 9, Aristote argumente longuement pour soutenir qu'une *polis* digne de ce nom se définit par la communauté du bien-vivre, qui est le fait de l'amitié, donc d'un choix (*proairesis*), et non par la communauté de lieu et les contrats militaires et économiques. Or, il faut voir là autant une critique de la « cité première » de Platon (voir aussi *Pol., IV, 4, 1291 a 10 sq.*) que de la conception somme toute assez voisine de celle de l'État-gendarme qu'auraient développée certains sophistes. Pour Aristote, la loi doit en effet rendre les citoyens bons et justes, et non se borner à être, comme l'avait dit Lycophon, « une garantie mutuelle de la justice » (*Pol., III, 9, 1280 b 11*). Autrement dit, Aristote refuse d'appeler *polis* ce que d'autres, et non des moindres, appelait pourtant ainsi et c'est bien pourquoi il se plaît à préciser que si la *polis* existait en vue du *vivre* et non du *bien-vivre*, alors il pourrait y avoir des cités d'esclaves ou d'autres animaux. Ne pourrait-on alors comprendre, fait habituel chez Aristote qui n'utilise pas toujours son propre vocabulaire technique, que lorsqu'au début de l'*Histoire des animaux*, il qualifie certains animaux de *politika*, il utilise alors ce terme en son sens le plus courant puisque la communauté formée par ces animaux répond à des critères qui peuvent suffire pour parler de *polis* ? Point alors de métaphore chez Aristote, qui a bien le droit de parler aussi



comme ses petits camarades quand bien même il ne se prive pas de dénoncer cette façon de faire. De ce point de vue, « politiques », ces animaux le seraient d'autant plus que, puisqu'ils ajoutent au fait d'être grégaires, celui d'avoir ensemble une œuvre une et commune, devrait également valoir pour eux que leur vie en commun ne se réduise pas au seul fait de paître les uns à côté des autres en un même lieu (*E.N.*, IX, 10, 1170 b 10-14), sans pour autant parvenir à ce qui est le propre de la communauté des humains : « mettre en commun discussions et pensées » (*koinônein logôn kai diaoias*, *id.*).

IV. Du propre de l'homme.

Que peut donc bien vouloir dire Aristote lorsqu'il soutient que l'homme, comme d'autres animaux, *epamphoterizei*, appartient aux grégaires et aux solitaires, « tient le milieu entre » ces deux catégories (*H.A.*, 488 a 1 et 7)²⁶, alors qu'il soutient ailleurs avec force que celui qui est par nature « apolitique », sans-cité, est soit un être dégradé, soit un dieu (*Pol.*, I, 2, 1253 a 3-7) ? Il n'est certes pas impossible de penser que celui qui mène une telle vie solitaire soit précisément cet « animal apolitique », mais ce serait alors penser que la vie solitaire est une vie monstrueuse et que la nature destinerait le plus grand nombre à une vie politique (et donc *a fortiori* grégaire) tandis que, telle une Providence ombrageuse, elle en damnerait d'autres (je laisse ici de côté l'hypothèse optimiste selon laquelle cet être serait un dieu, car le ressort de l'argumentation y est de même nature). Mais si tel était le cas, alors, contrairement à ce que signifie généralement ce verbe, cela devrait impliquer qu'*epamphoterizein* ait ici pour fin de signifier que l'homme est, soit un animal grégaire, soit un animal solitaire. De plus, si tel était le cas, alors cela devrait également impliquer que le « genre » homme puisse se diviser en son « espèce » grégaire (quand la téléologie n'a pas connu de ratés) et en son « espèce » solitaire (quand la nature a échoué), or ce serait contredire l'*Histoire des animaux*, I, 6, 490 b 15-19, qui soutient non seulement que l'homme fait partie de ces animaux non répartis en « grands genres », mais encore que l'espèce qu'il constitue est indivisible. Ne serait-ce donc que pour ces deux raisons et bien qu'il ne soit pas impossible de ranger les hommes apolitiques parmi les animaux qui mènent une vie solitaire, nous devons rejeter cette hypothèse et chercher à comprendre ce que signifie, pour l'homme, que de mener à la fois une vie solitaire et une vie grégaire²⁷. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, l'homme « sauvage » nous en donnera les moyens²⁸.

Comme il se doit, le paradoxe est bien entendu plus apparent que réel. Certes, en règle générale, la vie menée par les animaux sauvages ne sauraient se confondre avec celle des animaux grégaires et, de même qu'Aristote soutient que les « oiseaux aux ongles recourbées », c'est-à-dire les rapaces sauvages et carnivores, ne sont jamais grégaires, de même affirme-t-il que les loups, les ours ou les lions mènent une vie non-grégaire (*H.A.*, VI, 18, 571 b 26-31). Sans doute, ce que je ne puis ici expliquer plus en détail²⁹, les modes d'alimentation et de reproduction entraînent-ils un recoupement entre les catégories « sauvage » et « solitaire », mais on demandera peut-être comment l'homme sauvage peut aider à comprendre que l'homme tienne le milieu entre les animaux grégaires et les animaux solitaires. Ne réintroduirions-nous pas une logique exclusiviste en donnant à entendre que les hommes « domestiques » seraient grégaires, tandis que les sauvages seraient solitaires ? Ne remplacerait-on pas finalement la division en grégaire/solitaire par celle entre domestique/sauvage, alors même qu'Aristote considère cette dernière comme non-pertinente dès lors qu'il s'agit de diviser les espèces animales (*P.A.*, I, 3, 643 b 3-8) ? Mais, ce sont précisément ces difficultés qui doivent retenir l'attention. Souvenons-nous donc qu'avec l'homme, certains quadrupèdes, des vivipares manifestement³⁰, partagent le privilège de développer habitudes et amitiés avec leurs rejetons, or un tel privilège ne saurait concerner les seuls quadrupèdes domestiques (ceux-là sont d'ailleurs mieux décrits comme seulement grégaires que comme politiques), ainsi qu'en témoignent les loups ou les lions (animaux sauvages carnivores...), mais aussi les biches ou les bisons (animaux sauvages non carnivores...). Dès lors, comme je l'ai déjà laissé entendre en rapprochant l'*Histoire des animaux*, VIII, 1, 589 a 1-2, de la *Génération des animaux*, III, 2, 753 a 7-17, il ne semble pas illégitime de se demander si nous ne tiendrions pas là une singulière catégorie, celle des animaux sauvages, solitaires et « familiaux » (ou « économiques »), susceptible d'aider à résoudre les deux problèmes majeurs de l'*Histoire des animaux*, I, 1, 487 b 33 - 488 a 14 (1. parmi les grégaires comme parmi les solitaires, il y a des politiques et des sporadiques ; 2. l'homme appartient aux solitaires et aux grégaires). Si donc la catégorie « solitaire » semble assez large pour comprendre de tels animaux, alors il n'est pas interdit de se demander si l'apparemment incompréhensible distinction entre les « politiques » et les « sporadiques » au sein des « solitaires » ne recouperait pas celle, nettement mieux établie, entre les « familiaux » et les « non-familiaux ». Seraient « solitaires-politiques », ceux



qui prennent bien soin de leurs petits et continuent de vivre en un même lieu avec eux une fois qu'ils sont devenus adultes, mais seraient « solitaires-sporadiques », ceux qui vivent de façon dispersée, ne prennent que fort peu soin de leurs petits et les abandonnent à eux-mêmes le plus tôt possible, comme c'est le cas des aigles qui chassent leurs petits du nid par jalousie (*H.A.*, IX, 32, 619 a 27-31 et 34, 619 b 27-34).

Ainsi, grâce aux animaux sauvages dont on ne voit pas qu'ils devraient *a priori* se distinguer de l'homme sauvage sur ce point, nous pouvons comprendre pourquoi, si les sauvages sont bien en règle générale des solitaires, ils n'en sont pas moins pour certains des animaux « familiaux ». Or, si la catégorie « solitaire » est assez vaste pour englober les animaux qui mènent une vie familiale faite de liens assez étroits, peut-être tiendrions-nous du même mouvement la signification du verbe *epamphoterizein* quand Aristote nous dit que l'homme *epamphoterizei* aux grégaires (politiques en l'occurrence) et aux solitaires. En effet, loin de devoir comprendre que certains hommes sont solitaires (les apolitiques, par exemple) tandis que d'autres sont grégaires-politiques, nous devrions bien plutôt comprendre que l'homme tient « par nature » le milieu entre des animaux (exclusivement) solitaires-familiaux, comme certains quadrupèdes, et des animaux (exclusivement) grégaires et politiques, mais non-familiaux, comme les abeilles et les fourmis. Comprenons donc que l'homme, en vertu de son double caractère politique et « économique », représente un état « intermédiaire » entre les animaux grégaires aux sentiments familiaux peu ou pas développés (poissons, oiseaux et insectes) et les animaux solitaires aux sentiments familiaux développés (certains quadrupèdes sauvages)³¹. En ce sens, l'homme tient le milieu entre ces deux modes de vie, car, sans que l'un exclut l'autre, il les mène conjointement. Mais, de même que la double appartenance de l'homme aux unipares et aux multipares ne signifie pas qu'il ne soit pas plutôt unipare³², de même cette double appartenance aux catégories grégaire et solitaire ne signifie pas que l'homme ne soit pas « d'abord » un *animal politique*.

Nous avons vu en effet que d'après la *Politique*, I, 2, la cité, du point de vue de la finalité, est première par rapport à la famille car elle est organisée en vue du *bien-vivre*, tandis que du point de vue de la nécessité et de la chronologie, c'est la famille qui est première puisqu'il faut bien *vivre* « avant » de *bien-vivre*. C'est pourquoi, Bodéüs y a insisté à juste titre, Aristote souligne, tant dans *l'Éthique à Nicomaque*, VIII, 14, 1162 a 16-25, que dans *l'Éthique à Eudème*, VII, 10, 1242 a 23-29, que l'homme n'est pas seulement un *animal politique* (un être destiné à vivre dans une cité), mais aussi et même « d'abord » (dans l'ordre de la nécessité) un *animal économique* (un être destiné à se reproduire et à fonder une famille). Or, toute la difficulté de ce point est que d'un même mouvement Aristote enrachine la « familialité » dans l'animalité et distingue la familialité humaine de la familialité des autres animaux. En effet, se reproduire, fonder une famille et développer des relations amicales et affectueuses avec ses petits ou ses congénères, n'a rien de proprement humain. *L'Éthique à Eudème* est d'ailleurs encore plus nette que *l'Éthique à Nicomaque* sur cette question puisqu'Aristote y soutient que chez les autres animaux aussi, il existe une amitié fondée sur le plaisir et une amitié fondée sur l'utilité, et qu'eux-aussi prennent plaisir à leurs voix et à leurs habitudes en commun³³. Il en résulte donc que l'amitié proprement humaine est celle fondée sur la vertu, amitié qui ne peut se contenter d'échanger n'importe quelle parole, car en quoi manger ensemble, boire ou dire : « passe-moi le sel » diffère-t-il de la vie en commun des autres animaux ? Aristote se doit donc de préciser que, la famille étant une amitié, c'est dans la « maison » que naissent la communauté et la justice, soit les « valeurs » de la cité. Autrement dit, la maison humaine, et elle seule, est déjà tendue vers ce *bien-vivre* qui ne se déploiera à plein que dans la *polis* et qui n'existe, nous l'avons vu, que pour des êtres capables de « choisir ». C'est bien pourquoi supprimer la famille en instaurant la communauté des femmes et des enfants ruinerait à coup sûr la cité en la transformant en une vulgaire ruche, d'où la nécessité d'assumer que l'homme est non seulement un *animal politique* mais encore un *animal économique*.

Conclusion.

Pour conclure, je rassemblerai en quelques énoncés ce qu'il serait sans doute présomptueux de tenir pour des acquis, mais qu'on peut peut-être tenir pour des avancées :

1) Rien n'assure que la qualité « politique » appliquée à certains animaux ne soit qu'une métaphore. Les ruches ou les fourmilières ne sont peut-être que nominalement des cités, mais elles ne se distinguent pas en cela des cités humaines telles que certains les ont conçues, et ce ne serait donc



que parce qu'Aristote a une conception plus exigeante de la cité qu'on peut se demander si Aristote emploie l'adjectif *politikos* en un sens métaphorique au sujet de certains autres animaux.

2) Il semble possible de dégager un sens de *politikon* qui se référerait aux habitudes et aux amitiés contractées dans la « famille » plutôt qu'à la notion d'un travail en commun organisé autour de la division des tâches et des fonctions. Seuls les animaux les plus doués intellectuellement, en l'occurrence l'homme et certains quadrupèdes, pourraient être qualifiés de *politika* en ce sens. Cette dénomination, qu'il faut reconstruire, est apparemment mal maîtrisée par Aristote bien qu'il s'intéresse grandement aux capacités familiales développées par certains animaux.

3) Les deux sens ainsi dégagés, zoologiques plutôt que métaphoriques, ne se concilient pas nécessairement très bien entre eux. En effet, la notion d'œuvre commune (*koinon ergon*), qui sert à distinguer la vie politique de la vie (seulement) grégaire ne renvoie pas à un quelconque « sentiment familial », mais à l'organisation du travail en vue de la subsistance de la communauté, comme dans la ruche ou la fourmière. Néanmoins, il n'est pas impossible de rapprocher ces deux sens à travers cette même idée d'œuvre commune si l'on tient compte du fait qu'Aristote recourt également à cette notion pour désigner l'élevage des petits par le mâle et la femelle, bien que ce dernier trait soit plus particulièrement propre aux êtres humains.

4) Être un *animal politique* au sens dégagé en (2) et précisé en (3), n'implique nullement d'être un animal grégaire. Malgré la non pertinence de la distinction entre animaux sauvages et animaux domestiques relativement au classement des animaux, l'existence d'animaux sauvages et familiaux peut aider à comprendre que la catégorie « solitaire-politique » ne soit pas un monstre théorique. Il n'est en effet pas impossible que cette catégorie, qui nous semble si singulière, soit un effet du croisement entre les deux sens possibles de *politikon* et de *koinon ergon*.

5) Si l'on admet les quatre points précédents, alors nous serons mieux armés pour comprendre que l'homme *epamphoterizeï* aux grégaires et aux solitaires : c'est bien un « dualiseur » car, participant à ces deux catégories, il tient le milieu entre elles. Si l'animal humain est un animal menant une vie intermédiaire entre la vie grégaire et la vie solitaire, sans doute est-ce parce qu'il ne s'épuise ou ne s'épanouit pleinement, ni dans le troupeau (aurait-il même une œuvre commune), ni dans sa « maison » (à part du troupeau).

Pour conclure, si nous acceptons de recourir à des catégories encore usuelles en philosophie politique, mais actuellement mises en examen par l'anthropologie du monde antique³⁴, nous ne pourrions que nous demander si Aristote n'aurait pas tout simplement voulu nous dire que le propre de l'homme est de mener une « vie mixte », ou mieux, d'avoir une « double vie », en menant conjointement une « vie publique » et une « vie privée ».

Notes

1] Je conserve la traduction traditionnelle de *zōon politikon* par « animal politique », qui, bien que ce soit précisément la question ici soumise à examen, désigne au sens strict l'animal, en l'occurrence l'homme, destiné par la nature à vivre dans une *polis*, dans une cité, et me refuse donc au trop lâche « vivant politique », qui est certes possible. Tout d'abord, en quoi, nous autres hommes, aurions-nous peur d'être aussi des animaux ? De surcroît, bien que *zōon* signifie « vivant » en grec (*zēn* = vivre), Aristote désigne le plus généralement par ce terme les animaux (*zōa*), dont font partie les hommes, et il les distingue des êtres qui possèdent la vie (*zōnta*), des simples vivants (les plantes ; cf. *De l'âme*, II, 413 b 1-4 ; *De la jeunesse et de la vieillesse...*, 1, 467 b 18-28 ; il va de soi que les animaux, hommes ou bêtes, sont aussi des « vivants »). On voit donc assez mal quelles catégories de vivants autres que les animaux pourraient recouvrir la notion de « vivant politique ». Si, comme il se dit parfois, il s'agissait de faire une place au dieu ou aux dieux, il semble bien alors qu'on commette un double contresens : d'une part, Aristote n'hésite pas à considérer dieu ou les astres comme des « animaux », en quoi il ne se sépare nullement de ses contemporains ou de ses prédécesseurs, et, d'autre part, on ne voit pas pourquoi, chez Aristote, le dieu ou les dieux devraient être considérés comme des vivants



« politiques » puisque c'est précisément de cette représentation anthropomorphique dont s'amuse Aristote au début de la *Politique* (I, 2, 1252 b 24-27). Ajoutons encore que dans l'hypothèse optimiste où serait un dieu celui qui est par nature sans cité, alors que c'est bien plus sûrement une bête brute (*id.*, 1253 a 4, 29), que ce puisse être un dieu, montre encore que les dieux sont bien plutôt des « animaux apolitiques » que des « animaux politiques ».

-2- Je cite d'après la traduction de M. Husson parue aux Éditions Sociales, Paris, 1957, p. 150. On notera que Marx, qui juge inutile de préciser la provenance de cette expression, semble ne pas douter non plus que son lecteur sache lire le grec...Le lecteur français, *innocent of Greek*, devra se débrouiller avec la note du traducteur : « Animal politique », sans autre précision.

-3- *Id.*, p. 169.

-4- Suivant Aristote, j'userai fréquemment de l'expression « les autres animaux » pour désigner les animaux autres que l'homme, traduisant ainsi son *ta alla zôa*.

-5- On doit encore remarquer que l'expression *epi tô dêloun* dont use Aristote en 1253 b 14 pour caractériser cette fonction du *logos* n'a rien de propre au *logos* lui-même. Dans le traité *De l'interprétation*, 2, 16 a 28, Aristote utilise en effet le même verbe pour qualifier la fonction des sons animaux inarticulés et il recourt encore à une expression de même racine, *dêlôsis*, lorsqu'il se demande si les corbeaux n'auraient pas les moyens de communiquer entre eux (*Histoire des animaux*, IX, 31, 618 b 16). Au reste, comme nous allons le voir immédiatement, dans ce même passage de la *Politique*, Aristote n'hésite pas à dire de la voix (*phônê*) des animaux qu'elle est le signe (*esti sêmeion*) de leur sensation de la douleur et du plaisir et qu'elle a pour fonction de pouvoir en assurer la communication mutuelle (*sêmeinein allêlois*).

-6- Voir Bodéüs (1985), Cooper (1990), Kullmann (1980), Labarrière (1986), Mulgan (1974, 1977).

-7- Il serait à vrai dire plus juste de dire que c'est ce passage de la *Politique*, I, 2, qui tend à restreindre la sensation des animaux au douloureux et à l'agréable, cf. *De l'âme*, III, 12-13 ; *De la sensation et des sensibles*, 1. On remarquera que dans ces deux passages les fonctions en vue du bien appartiennent aussi aux autres animaux, notamment à ceux qui sont doués de *phronêsis*, d'intelligence pratique.

-8- Les choses commencent heureusement à évoluer ainsi qu'en témoigne la récente traduction des *Politiques* par P. Pellegrin (*op. cit.*, p. 91 n. 17).

-9- J. Aubonnet et P. Pellegrin optent pour l'assez fin « plus que » qui permet de laisser ces deux options ouvertes tout en penchant « plutôt » vers la différence de degré que, contrairement à ce que dit Bodéüs (*op. cit.*, p. 66 avec la note 10), tend « plutôt » à signifier le grec d'Aristote, ce qui est bien le problème. Voir également Cooper (*op. cit.*, p. 224 n. 6).

-10- C'est la solution la plus généralement adoptée et elle a été vigoureusement défendue par Mulgan, qui se refuse néanmoins à traduire *politika*, quand il s'agit des animaux, par « social » du fait qu'on ne comprendrait alors plus très bien la différence entre les animaux *agelaia* et les animaux *politika* (1974 : 439).

-11- Cette opposition entre le sens littéral et le sens métaphorique correspond plus à la façon ordinaire de les distinguer qu'à la définition technique de la métaphore chez Aristote (voir *Rhétorique*, III, 2-11 ; *Poétique*, 21-22).

-12- Le verbe *epamphoterizein* a un sens bien précis dans la zoologie d'Aristote où il désigne l'appartenance à un groupe intermédiaire entre deux catégories bien définies (ainsi des singes, *Parties des animaux*, IV, 10, 689 b 32 sq., des phoques et des chauves-souris, *id.*, IV, 13, 697 b 1 sq.). Il faut comprendre par là, non pas, sur un mode exclusif, que ces êtres n'appartiennent ni à telle catégorie, ni à telle autre, mais tout au contraire, sur un mode inclusif, qu'ils appartiennent à l'une et à l'autre (ce qui peut d'ailleurs en faire des êtres intermédiaires au sens fort sans que ce soit



obligatoirement le cas). On se reportera sur ce point à Lloyd (1983 : 44-53) et à Pellegrin (1982 : 82 n. 13).

-13- Je traduis le texte grec tel qu'il est dans tous les manuscrits et non d'après la leçon de Schneider (1811) qui biffe « comme parmi les solitaires » (*kai tôn monadikôn*) afin de parvenir à un texte nettement plus compréhensible : certains sont solitaires, d'autres grégaires, et parmi ces derniers, certains sont politiques, d'autres sporadiques (ce qui signifierait que ces derniers n'ont pas d'œuvre commune et/ou qu'ils ne vivent ensemble que sporadiquement). Cette lecture, qui facilite considérablement les choses en évitant de se demander ce que pourraient bien être des animaux « solitaires-politiques » du fait que les solitaires ne sont pas grégaires alors que les politiques le sont, a été récemment défendue avec brio par Cooper (*op. cit.*, n. 5), mais il n'en reste pas moins que le texte est ce qu'il est et qu'il n'est donc pas illégitime de chercher à résoudre cette difficulté moins drastiquement qu'en gommant un membre de phrase. On doit à ce sujet regretter que la dernière traduction française de l'*Histoire des animaux*, due à Janine Bertier (Gallimard, coll. folio 241, 1994), opte pour cette *emendatio*, ce qui est parfaitement compréhensible, mais sans même le signaler au lecteur, ce qui l'est nettement moins.

-14- Contrairement à ce que soutiennent Kullmann (*op. cit.*, p. 432) et Drossaert Lulofs (1985 : 346-347), c'est bien entendu aux catégories grégaire et solitaire que l'homme appartient à la fois, et non aux catégories politique et sporadique, comme on pourrait le croire, ou aux catégories grégaire et sporadique, ce qui oblige à croiser les couples de distinctions. En effet, après avoir distingué les grégaires des solitaires, puis les politiques des sporadiques (que cette distinction n'appartienne qu'à la catégorie grégaire ou qu'elle appartienne aussi à la catégorie solitaire), Aristote revient sur ce qui distingue les animaux grégaires des animaux solitaires en en donnant quelques exemples, or puisque c'est cette phrase qui se clôt par l'énoncé suivant lequel l'homme *epamphoterizei*, il est naturel et « grammaticalement correct » de comprendre : appartient aux solitaires et aux grégaires.

-15- On interprète bien souvent cette dernière distinction, entre les « hégémonistes » et les « anarchistes », comme propre aux animaux politiques. Mais, une nouvelle fois, les choses ne sont pas aussi simples : d'une part, il existe des chefs parmi les animaux grégaires non-politiques, comme chez les oiseaux et chez les poissons migrateurs (*H.A.*, VIII, 12, 597 b 3-30, où l'on remarquera que les chefs ou conducteurs ne sont pas nécessairement de la même espèce que les animaux qu'ils dirigent, ce qui est notamment le cas chez les cailles ; VIII, 13, 598 a 29-30 pour les poissons) ; de l'autre, Aristote croit bon de préciser qu'à l'instar des fourmis, il existe une « myriade » d'animaux anarchistes. Or, si les anarchistes étaient nécessairement des politiques, on comprendrait mal qu'il puisse en exister des myriades puisqu'il semble bien n'y avoir que bien peu d'animaux politiques. Il semble donc plus sage de comprendre que cette dernière distinction n'est pas une différence spécifique aux animaux politiques. Enfin, on aura sans doute remarqué qu'Aristote ne cite pas l'homme dans cette dernière phrase. Certes, l'homme doit être manifestement compté parmi les animaux politiques qui ont des chefs, ne serait-ce que parce qu'il existe des maîtres et des esclaves, des gouvernants et des gouvernés. Mais, s'il est vrai que le pouvoir politique, c'est-à-dire celui qui s'exerce sur des hommes libres, requiert, contrairement au pouvoir despotique (« au sens le plus littéral »), qu'on soit tour à tour gouvernant et gouverné, il n'est alors pas interdit de se demander si, là-aussi, l'homme n'appartiendrait pas à ces deux catégories, son caractère démocratique (au sens moderne du terme) en faisant un « anarchiste » par rapport aux exclusivement « royalistes » abeilles.

[1][16] On se reportera sur ce point aux célèbres passages de l'*Histoire des animaux*, IX, 38-43, où l'on remarquera que l'intelligence des insectes est qualifiée de « travailleuse, industrielle » (*ergatikôtaton*, 622 b 19 ; *ergazontai*, 622 b 26, 624 b 32, 627 a 6, a 9, a 21 ; *ergasian* 623 b 26 ; *ergon* 625 a 15, 625 b 18, 626 a 1, 627 a 20, a 25...)

[1][17] Ces deux passages de l'*Histoire des animaux* comportent les deux seules occurrences de *politikon* employé à propos des animaux. Il serait cependant de mauvaise méthode de se servir de cette « rareté » pour les disqualifier, car après tout, l'expression *animal politique*, lorsqu'elle qualifie l'être humain, n'est expliquée que dans la *Politique*, I, 2, et les autres occurrences de cette expression, notamment dans les *Éthiques*, ne se comprennent qu'à partir de ce passage.



[1][18] La réputée intelligente grue (voir Platon, *Politique*, 263 d) est de surcroît douée d'ouïe et de voix, ce qui d'après la *Métaphysique* doit la rendre non seulement intelligente, mais encore capable d'apprendre (et d'enseigner, voir aussi *H.A.*, IX, 1). Aristote rapporte que le chef des grues, qui veille sur sa troupe lorsqu'elle est endormie, signale un danger par un cri et que, lorsqu'elles sont en formation de vol, les dernières (ou les lieutenants du chef qui sont à l'arrière) se signalent aux premières par des sifflements (voir *H.A.*, IX, 10, où l'on voit bien que la *phônê* ne sert pas qu'à exprimer le plaisir et la douleur). Sans doute est-ce cette organisation et le fait que les grues se servent de leur voix pour une « œuvre collective » qui fait d'elles des animaux « politiques » et non pas seulement grégaires.

[1][19] Voir *Génération des animaux*, II, 1 (notamment 733 a 32 sq.) ; III, 9 (notamment 758 b 19 sq.).

[1][20] Le lion en serait un très bon exemple puisqu'Aristote soutient qu'il a un caractère très doux et qu'il joue volontiers, en leur témoignant de l'affection, avec ceux de son espèce auxquels il a été accoutumé durant son élevage, voir *Histoire des animaux*, IX, 44 (il s'agit bien entendu d'un caractère naturel et non d'un caractère acquis à la suite d'un dressage).

[1][21] Léon Robin oscille entre « espèce animale sociable et policée » (CUF, 1926) et « espèce animale dont les mœurs sont sociales et policées » (Pléiade, 1940), manifestant ainsi, malgré l'élégance et la subtilité du « policé » qui conserve quelque chose de la *polis*, mais en le reportant sur *hêméron*, la constante répugnance des traducteurs à rendre *politikon* par « politique » dès qu'il s'agit des autres animaux, bien que ni Platon, ni Aristote, n'hésitent à se servir de ce terme pour qualifier également ces insectes que nous autres qualifions de « sociaux ».

[1][22] Pour une étude plus détaillée de ces passages on se reportera à Roberts (1989) ou, pour une étude encore plus détaillée, à Yack (1993).

[1][23] Si nous suivions strictement les critères aristotéliens, sans doute le sens « littéral-inclusif » devrait-il être lui-même considéré comme « métaphorique » puisqu'il se réfère plus à la *koinônia* et au *suzên* qu'à la *polis* et à l'*eu zên*.

[1][24] Dans le passage de l'*Histoire des animaux*, I, 1, 488 a 2-3, tant les génitifs partitifs, *kai tôn agelaiôn kai tôn monadikôn* (ou le génitif partitif, si l'on biffe *kai tôn monadikôn*), que le balancement en « d'une part...d'autre part », *ta men politika ta de sporadika estin*, semblent interdire de diviser les grégaires en trois groupes : les grégaires-sporadiques, les grégaires tout court et les grégaires-politiques.

[1][25] Voir aussi Platon, *République*, III, 680 d.

[1][26] Voir *supra* n. 12.

[1][27] Mulgan (1974 : 438 et 439 n. 3) a pour sa part soutenu que l'homme est grégaire *et* solitaire en raison de sa capacité à mener aussi une « vie contemplative ». Certes dans l'incertitude où nous sommes quant au statut de la vie contemplative chez Aristote, il serait assez mal venu de rejeter cette hypothèse sans autre forme de procès. Néanmoins, si la vie pratique est bien dite seconde (*deuterôs*, *E.N.*, X, 8, 1178 a 9) par rapport à la vie contemplative, il ne semble pas que l'homme menant une vie contemplative, le « sage », puisse être considéré comme menant une vie solitaire, ne serait-ce que parce qu'il a besoin d'amis (*E.N.*, I, 5, 1097 b 9 ; IX, 9, 1169 b 16 ; X, 7, 1177 a 34).

[1][28] On se reportera sur ce point à l'*Histoire des animaux*, I, 1, 488 a 26-31, et aux *Parties des animaux*, I, 3, 643 b 4-6.

[1][29] Pour une brève approche de cette question, je me permets de renvoyer à Labarrière (1993 : 289-293).



[1][30] À ces quadrupèdes, sans doute peut-on ajouter cet autre vivipare qu'est le dauphin, voire le phoque (cf. *H.A.*, VI, 12, 566 b 21 sq. ; VI, 13, IX, 48 ; *G.A.*, II, 1, 732 b 24-26), mais il est vrai que ce sont là des animaux grégaires.

[1][31] Il va de soi qu'on peut être grégaire et familial, soit à l'état sauvage, soit à l'état domestique, comme c'est, par exemple, le cas des brebis et des chèvres, des vaches et des juments (*H.A.*, IX, 3, 611 a 1-2 ; 4). Mais, puisqu'ils ne sont jamais comptés parmi les animaux solitaires, la situation de ces animaux n'aident guère à comprendre en quoi l'homme peut être à la fois grégaire et solitaire. En revanche, puisque paître dans un même pré n'est pas considéré par Aristote comme relevant d'une œuvre collective, le mode de vie de ces animaux peut *a contrario* aider à comprendre ce qu'il en est de l'œuvre collective qui caractérise les animaux politiques : la vie en commun de ceux-là ne se borne pas à un simple vivre ensemble (cf. *Éthique à Nicomaque*, IX, 9, 1170 b 10-14 ; *Éthique à Eudème*, VII, 12, 1245 a 11-25).

[1][32] Cf. *Génération des animaux*, IV, 4, 772 a 37 sq., où l'on remarquera qu'Aristote emploie bien évidemment le verbe *epamphoterizein*.

[1][33] Cf. *Éthique à Eudème*, VII, 2, 1236 b 7-10 ; 1238 a 30-35 ; 5, 1239 b 19-22 ; 12, 1245 a 11-16 ; *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1, 1245 a 11-16. Si l'on tient absolument à voir une « métaphore » dans l'emploi du terme *philia* à propos des animaux, qu'on prenne bien garde à ce que chez Aristote la « métaphore » réside bien moins dans l'utilisation de ces catégories au sujet des animaux que dans le fait de désigner « amitié » ce qui n'est pas fondé sur la vertu et qui seul est proprement humain (voir *Éthique à Nicomaque*, VIII, 5, 1157 a 30-36, où les deux autres espèces d'amitiés sont qualifiées d'amitiés « par ressemblance »).

[1][34] Un colloque international et interdisciplinaire sur cette question, organisé par le *Centre Louis Gernet de Recherches Comparées sur les Sociétés Anciennes*, s'est tenu à Paris du 15 au 17 mars 1995. Les Actes, recueillis par P. Schmitt-Pantel et F. de Polignac, sont encore à paraître.

Jean-Louis Labarrière

CNRS/EHESS

Références

Bodéüs, Richard (1985), « L'animal politique et l'animal économique », *Aristotelica Mélanges offerts à Marcel de Corte, Cahiers de Philosophie Ancienne N°3*, p. 65-81.

Cooper, John (1990), « Political Animals and Civic Friendship », in G Patzig (ed.) *Aristoteles' „Politik"*, Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodensee 25.8. - 3.9. 1987, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, p.220-241.

Drossaert Lulofs, H.J. (1985), « Aristotle, Bar Hebraeus, and Nicolaus Damascenus on Animals », in A. Gotthelf (ed.) *Aristotle on Nature and Living Things*, Pittsburgh, Mathesis, p. 344-357.

Kullmann, Wolfgang (1980), « Der Mensch als Politisches Lebewesen bei Aristoteles », *Hermes* 108, p. 419-443.

Labarrière, Jean-Louis (1986), « Aristote : vers une poétique de la politique ? », *Philosophie N°11*, p. 25-46.

(1993), « Aristote et l'éthologie », *Revue philosophique*, n°2, p. 281-300.



Lloyd, G.E.R. (1983), *Science Folklore and Ideology*, Cambridge U.P.

Mulgan, Richard (1974), « Aristotle's Doctrine that Man is a Political Animal », *Hermes* 102, p. 438-445.

(1977), *Aristotle's Political Theory*, Oxford U.P .

Pellegrin, Pierre (1982), *La classification des animaux chez Aristote*, Paris, Les Belles Lettres.

Roberts, Jean (1989), « Political Animals in the Nicomacheans Ethics », *Phronesis* Vol. XXXIV/2, p. 185-204.

Yack, Bernard (1993), *The problems of a political animal*, University of California Press.



Ce document est mis à disposition par l'Académie de Rennes (<http://www.ac-rennes.fr>)
sous licence Creative Commons BY-NC-SA (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.0/fr/>)
(Paternité/Pas d'utilisation commerciale/Partage des conditions initiales à l'identique)

Si vous avez des doutes sur l'authenticité du document, contactez RessourcesNuxeo@ac-rennes.fr