

HUMAN BEINGS BETWEEN ANIMALS AND POLITICS  
LJUDSKA BIĆA IZMEĐU ŽIVOTINJA I POLITIKE



## PREFACE

This special edition is devoted to the theme “Human beings between animals and politics”. In the last few decades, scholarly attention has by and large focused on the specific tension between natural and moral aspects of human being. Some authors stressed the naturalness of the *polis*. Some of them were inclined to call Aristotle a “naturalist”. On the other hand, some authors stressed the importance of *logos* and moral aspects of human being.

The authors here gathered relate in this way or another to the famous Aristotle’s idea about the political nature of human being. The subjects of their research concern the specific role of the term “by nature” on the famous Aristotelian definition of man, “the human being is political animal by nature”. Hence we could state that the main subject of their attention is so called “biological turn” in Aristotle’s understanding of human being. One of the articles within this special edition investigates Machiavelli’s concept of nature and shows that, for him, the constancy of human nature is the central premise that makes the scientific analysis of politics possible. In general, the aim of this special edition is to contribute to a more well-rounded understanding of this theme.

Zoran Dimić



Annick Jaulin

## LE NATUREL POLITIQUE SELON ARISTOTE

### RÉSUMÉ

Quel est le sens de « nature » dans la célèbre formule aristotélicienne : « l'humain est, par nature, un animal politique » ? Dans le cadre d'un débat avec les thèses du Socrate de la *République*, la référence à un naturel politique signifie que la cité n'est pas l'effet d'un manque, mais l'expression d'un désir positif. Ainsi, il n'y a pas pour l'être humain un état de nature antérieur à l'existence politique. Ce qui ne signifie pas que tout ce qui est politique est naturel.

### MOTS CLEFS

animal politique,  
Aristote, cité,  
constitution, loi, nature

La question de la nature dans la philosophie éthico-politique d'Aristote mérite un traitement spécifique. Le fait est qu'Aristote, au contraire de ce qui semble être le cas chez Platon<sup>1</sup>, affirme une différence de modalité entre le monde physique et le monde éthico-politique, fondant ainsi l'autonomie de ce dernier domaine. Sous cette perspective, Léo Strauss n'a pas tort d'affirmer qu'Aristote est le fondateur de la science politique<sup>2</sup>. Cette différence entre Aristote et Platon se marque dans le fait qu'Aristote établit une distinction entre la sagesse théorique (*sophia*) et la sagesse pratique (*phronêsis*) ; la sagesse théorique étudie ce qui ne peut être autrement qu'il n'est (modalité de la nécessité ou de la régularité des lois physiques), alors que la sagesse pratique porte sur ce qui peut toujours être autre qu'il est (le domaine du possible où l'action des êtres humains peut modifier ce qui est) (Aristote, *EN VI.3–4*, 1139b14–1140a15).

Ainsi, même si l'on parle de « lois » dans le cas de la nature et dans le cas des sociétés humaines, le terme n'a pas le même sens dans les deux cas : l'humain n'a pas fait les lois de la nature, même s'il peut les modifier, tandis qu'il est l'auteur des lois qui régissent les sociétés. Cette différence est banale, mais signifie-t-elle que les lois sociales ne comportent aucune composante naturelle et qu'elles sont purement conventionnelles ? Cette question est déjà l'objet d'un débat dans l'Athènes du Ve avant notre ère, débat initié par certaines thèses sophistiques qui posent l'aspect conventionnel de la loi<sup>3</sup>.

1 Comme le montrent le rapport entre la *République* et le *Timée* ou encore le livre X des *Lois*.

2 Strauss 1987: 33 : « Ce n'est ni Socrate ni Platon, mais Aristote qui est le fondateur véritable de la science politique ».

3 Voir par exemple le discours de Calliclès dans le *Gorgias* de Platon.

Or, bien qu'il ait noté cette différence entre les lois de la nature et les lois politiques, Aristote est souvent suspecté, par ceux des modernes qui suivent une perspective kantienne, de verser dans le naturalisme. À vrai dire ce trait naturaliste n'est pas propre à Aristote, car, pour Kant, toutes les morales antiques, qualifiées comme « eudémonistes » sont des morales naturalistes. Ce n'est pas sous cet aspect général de l'eudémonisme que nous étudierons la question du naturel dans le domaine éthico-politique, ni même sous l'aspect où les anglo-saxons soupçonnent Aristote de ne pas connaître la différence humaine entre l'être et le devoir être, car ces deux aspects sont liés (comme le sont Hume et Kant) et concernent principalement la réception moderne de l'aristotélisme.

Notre intérêt est plutôt de dégager la position d'Aristote lui-même, et cette position est loin d'être simple. À cette fin, il faut suivre l'usage que fait Aristote des explications « par la nature/*phusei* » dans certaines de ses thèses éthico-politiques. La plus célèbre de ces thèses est sans conteste l'assertion du début des *Politiques*, selon laquelle « l'être humain (*anthrôpos*) est, par nature (*phusei*), un animal politique ». Nous étudierons cette thèse en détail dans un premier temps, et nous chercherons une confirmation (ou infirmation) de notre analyse, en examinant la situation de la loi chez Aristote : la loi est-elle par nature ou par convention ? Ou bien cette alternative entre nature et convention est-elle non pertinente ? Ainsi nous aurons quelques éléments pour juger de cette question, très débattue, du naturalisme éthique d'Aristote.

## L'homme est par nature un « animal politique » : énoncé ambigu

Cette affirmation est posée deux fois au début des *Politiques* :

T1. *Pol.* I.2, 1253a1–4

Ces considérations montrent donc que la cité est par nature et que l'être humain est par nature un animal politique et que celui qui est sans cité à cause de la nature et non par un accident de la fortune est ou bien un être dégradé ou bien meilleur que l'être humain<sup>4</sup>.

T2. *Pol.* I.2, 1253a7–10 et 14–18

C'est pourquoi il est évident que l'être humain est un animal politique plus que n'importe quelle abeille et n'importe quel animal grégaire. Car, comme nous le disons, la nature ne fait rien en vain ; or, seul, parmi les animaux, l'être humain a un langage. [...] Mais le langage existe en vue de manifester l'avantageux et le nuisible, et par suite aussi, le juste et l'injuste. Il n'y a en effet qu'une chose qui soit propre aux êtres humains par rapport aux autres animaux : le fait que seuls ils aient la perception du bon et du mauvais, du juste et de l'injuste et des autres <choses de ce genre>. Or la communauté de ces <choses> est ce qui fait la famille et la cité<sup>5</sup>.

4 ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἤτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος [...]

5 διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῷον πάσης μελίτης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζῷου μᾶλλον, δῆλον· οὐθὲν γάρ, ὡς φαμέν, μάτην ἢ φύσις ποιεῖ· λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων· [...] ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἀδίκον· τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῷα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δίκαιου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἰσθησὶν ἔχειν· ἢ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν.

Les deux textes qui se suivent, et dont le second semble n'être qu'une conséquence du premier (« c'est pourquoi »), ne disent pourtant pas exactement la même chose :

- T1 Le premier pose l'existence naturelle de la cité et une équivalence entre l'existence en cité (ou politique ; dans tout cet exposé « politique » est en rapport avec la cité qui se dit « *polis* » en grec) et l'humanité : celui qui est « privé de cité », par nature et non par l'effet de la fortune (comme quelqu'un qui aurait été privé de l'existence civique par l'effet de circonstances telles que la guerre ou autres de même genre), est ou un humain dégradé ou un être supérieur à l'humanité. On peut comprendre ce passage comme l'expression d'une idée répandue dans le monde grec et exprimée par les mythes, à savoir que la vie politique marque le propre de l'existence humaine, et dit la différence de l'être humain par rapport aux animaux et aux dieux. Cependant, cela peut expliquer la deuxième partie du texte (que l'être humain est par nature un animal politique et que celui qui est sans cité à cause de la nature et non par un accident de la fortune est ou bien un être dégradé ou bien meilleur que l'être humain.), mais non la première (la cité est par nature), or, du point de vue qui nous intéresse l'énoncé important est celui-ci : la cité est par nature. Ce serait donc de l'aspect naturel de la cité que découlerait l'aspect naturel de l'existence politique humaine. Il n'en va pas exactement de même pour le deuxième texte.
- T2 Dans le deuxième texte, en effet, c'est plutôt la nature de l'être humain, comparée à celle des autres animaux, qui fournirait la raison de l'existence politique de l'humain : il possède le langage et donc il est un animal politique. Le langage est lié à la saisie (perception) de l'utile et du nuisible, ou encore du bon et du mauvais, du juste et de l'injuste. Selon ce texte, à la différence du précédent, ce serait de la nature de l'être humain que découlerait la nature de la cité (et de la famille).

La différence entre ces deux textes pourrait ainsi justifier deux versions distinctes du naturel politique : dans le premier cas, la nature de l'être humain dépendrait de la nature de la cité, alors que dans le deuxième cas, la nature de la cité dépendrait de la nature de l'être humain. On pourrait déduire du premier cas une version politique (ou conventionnelle) de la nature, alors que l'on aurait, dans le deuxième cas, une version naturaliste du politique.

Pour illustrer chacune de ces deux versions, on fera référence à deux interprétations antagonistes du naturel politique, données par deux interprètes contemporains, spécialistes de philosophie ancienne. L'un, Mario Vegetti, pense que « le 'statut politique' est la condition normale, et partant normative, de la nature de l'homme » (Vegetti 2002: 69–70). Si l'on ne vit pas dans une cité, l'on n'est pas digne d'être un humain. Vegetti écrit ainsi :

Être 'par nature politique', en effet, ce n'est pas uniquement vivre dans un contexte social. C'est être adéquat, au niveau moral et intellectuel, à la parfaite intégration dans la société de la *polis* [...] Le statut d'être politique est donc une forme complexe de vie, qui se réalise correctement dans l'homme bon, lequel est aussi, en même temps, le citoyen moralement et intellectuellement adéquat, le *spoudaios*. Par conséquent, décrire la forme de vie de cette figure d'homme, normal-essentiel parce qu'il réalise la nature spécifique de l'animal humain, c'est également, pour Aristote, prescrire la

norme de la condition de l'espèce. [...] Qui n'est pas *spoudaios*, n'est pas un 'vrai' homme, c'est-à-dire qu'il n'a pas réalisé sa nature spécifique, et donc il n'est même pas homme au sens propre du mot ; il se situe alors sur une échelle d'anomalies dégénératives semblables à celle qui sépare la femelle du mâle. (Vegetti 2002: 70–71)

Le résultat auquel M. Vegetti aboutit, à savoir l'identité entre « la norme de la condition de l'espèce » et le « citoyen moralement et intellectuellement adéquat, le *spoudaios* », induit une conséquence incompatible avec les analyses aristotéliennes. En effet, comment accorder l'universalité de l'espèce humaine et la variété des constitutions politiques, variété considérée comme « normale » par Aristote, comme le montre le début du livre IV des *Politiques* : « Car il faut s'occuper non seulement de la constitution excellente, mais aussi de celle qui est possible, et, de même de celle qui est plus facile et plus commune à toutes <les cités> »<sup>6</sup> (*Pol.* IV.1, 1288b37–39). Identifier l'excellence du citoyen et celle de l'homme de bien n'est pas une doctrine aristotélienne. Cette identité entre ces deux excellences est explicitement mise en question par Aristote lui-même au chapitre 4 du livre III des *Politiques* :

T3. *Pol.* III.4, 1276b30–34

C'est pourquoi l'excellence du citoyen est nécessairement fonction de la constitution. Et puisqu'il y a plusieurs sortes de constitutions, il est évident qu'il n'est pas possible qu'il y ait pour le bon citoyen une excellence unique, l'excellence parfaite. De l'homme de bien, au contraire, nous disons qu'il est <tel> selon une excellence unique, la parfaite. Que donc il soit possible, tout en étant un bon citoyen, de ne pas posséder la vertu qui fait qu'on est un homme de bien, c'est manifeste<sup>7</sup>.

Tout se passe donc comme si Vegetti avait développé seulement un commentaire de T1.

Une interprétation tout aussi unilatérale, mais opposée, est donnée par W. Kullmann (1993: 161–184) dont le point de départ réside dans le souci de soustraire la théorie de la cité à une interprétation hégélienne. Il s'agit donc pour lui de remettre en question « la doctrine de la primauté absolue de l'Etat sur les individus et de la substantialité de l'Etat » (Kullmann 1993: 161). En conséquence, la cité et l'être politique de l'homme vont résulter « du moins, en partie, d'une déduction biologique ». De fait, « l'éthologie et l'ethnologie modernes ont confirmé que le comportement social de l'homme est en partie conditionné génétiquement »<sup>8</sup>. Cela vaut aussi pour « la langue » (traduction qu'il propose pour le *logos* aristotélien),

6 οὐ γὰρ μόνον τὴν ἀρίστην δεῖ θεωρεῖν, ἀλλὰ καὶ τὴν δυνατὴν, ὁμοίως δὲ καὶ τὴν ῥᾶω καὶ κοινοτέραν ἀπάσαις.

7 διὸ τὴν ἀρετὴν ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ πολίτου πρὸς τὴν πολιτείαν. εἴπερ οὖν ἔστι πλείω πολιτείας εἶδη, δηλον ὡς οὐκ ἐνδέχεται τοῦ σπουδαίου πολίτου μίαν ἀρετὴν εἶναι, τὴν τελείαν· τὸν δ' ἀγαθὸν ἄνδρα φαμέν κατὰ μίαν ἀρετὴν εἶναι, τὴν τελείαν.

8 « Aristote en conclut que la *polis* est, elle aussi, par nature, et que l'homme, par nature, est un être politique. Il s'agit là, du moins en partie, d'une déduction biologique. [...] L'homme, pour Aristote, n'est pas le seul être politique, bien qu'il le soit à un plus haut degré que tous les autres animaux. [...] Les animaux politiques sont ceux qui ont une activité commune. [...] La qualité de 'politique' ne se réfère donc pas, comme l'impliquerait la signification originelle du mot, à la *polis* grecque. [...] Le classement biológico-écologique de l'homme [...] résulte selon Aristote, de ce que l'homme possède certaines caractéristiques d'un animal grégaire, qui lui sont innées comme elles le sont à d'autres animaux. L'éthologie et



« nous trouvons, de nos jours, des approches semblables dans l'éthologie. [...] L'éthologue Konrad Lorenz a très clairement illustré ce point » (Kullmann 1993: 167). Lorenz devient la référence opposée à Hegel, lorsque la primauté anthropologique l'emporte sur la primauté de l'État. Il semble que T2 soit seul pris en compte dans cette interprétation.

Ces interprétations opposées du naturel politique, tel que l'aurait pensé Aristote, ont cependant un point commun : l'incapacité à penser la multiplicité des constitutions politiques, multiplicité donnée également comme naturelle dans les analyses aristotéliennes. Que l'on identifie l'être humain au citoyen ou que l'on conditionne génétiquement le comportement social et politique, le rapport établi entre l'humanité et le politique ne semble pas être celui auquel Aristote se référerait, car l'humanité est une seule espèce, alors qu'il y a une pluralité de régimes politiques et que cette pluralité est justifiée par Aristote. Il semble bien que l'on ne puisse fonder le statut du politique directement sur la nature de l'homme ou encore identifier la nature de l'homme et la nature du citoyen. Même si, pour respecter le principe de charité, on a essayé de justifier le bien-fondé de chacune des interprétations opposées, en soulignant l'ambiguïté de la formule aristotélienne, aucune des deux interprétations précédentes ne semble pouvoir s'accorder avec la manière dont Aristote, dans la suite des analyses des *Politiques*, fait référence à ces premiers énoncés.

### Interprétation de la formule par Aristote

En réalité, le fait qu'Aristote désigne la cité comme naturelle alors qu'il semble ensuite la faire découler de la nature de l'être humain signifie que le point important n'est pas, pour lui, de décrire un rapport de causalité entre la cité et l'être humain. Autrement dit, la question aristotélienne n'est pas de savoir si c'est l'humain qui fait la cité ou la cité qui fait l'humain. Le fait que l'on puisse indifféremment trouver une implication de l'humain à la cité ou de la cité à l'humain signale une équivalence entre l'existence humaine et l'existence politique, sans que l'on réduise la cité à une forme d'état particulier, ni sans doute à la seule existence de l'état<sup>9</sup>. Aristote explicitera d'ailleurs dans la suite des *Politiques* (*Pol.* III.6, 1278b17–25) le sens qu'il confère à la formule de « l'animal politique » :

T4. *Pol.* III.6, 1278b17–25

Nous avons dit, dans nos premiers exposés traitant de l'administration familiale (*oikonomia*) et du pouvoir du maître (*despoteia*) qu'un humain est par nature un animal politique (*physei esti anthrōpos dzōon politikon*). C'est pourquoi, même quand ils n'ont pas besoin de l'aide les uns des autres (*mēden deomenoi tēs para allēlōn boetheias*), les humains n'en désirent pas moins vivre ensemble (*ouk elatton oregontai tou sudzēn*) ; néanmoins l'avantage commun (*to koinēi sumpheron*) lui aussi les réunit, dans la mesure où il procure à chacun une part de vie heureuse (*dzēn kalōs*). Tel est assurément le but qu'ils ont avant tout, tous ensemble comme séparément, mais ils

l'ethnologie modernes ont confirmé que le comportement social de l'homme est en partie conditionné génétiquement » (Kullmann 1993: 165–166).

<sup>9</sup> En outre, la cité, comme beaucoup d'autres termes se dit « en plusieurs sens/pollakhōs tēs poleōs legomenēs » (*Pol.* III.3, 1276a23–24).

se rassemblent aussi et ils perpétuent la communauté politique en vue du vivre lui-même (*tou dzèn heneken autou*). Peut-être, en effet, y a-t-il une part de bonheur dans le seul fait de vivre si c'est d'une vie point trop accablée de peines<sup>10</sup>.

Le sens de la formule selon laquelle « l'humain est par nature un animal politique » est donc : « même quand ils n'ont pas besoin de l'aide les uns des autres, les humains n'en désirent pas moins vivre ensemble ». Sans que l'on puisse nier l'aspect du besoin dans la communauté politique, le besoin n'est pas le moteur qui pousse l'être humain au partage de la vie avec d'autres humains. C'est le désir d'une « part de vie heureuse » qui pousse l'être humain à cette vie où il trouve l'épanouissement et l'accomplissement de sa nature, qui, en dehors de l'existence politique, ne pourrait atteindre la perfection à laquelle elle vise. La naturalité du politique en l'humain signifie que le désir de la communauté politique n'est pas issu d'une situation de détresse (un besoin d'aide), mais qu'il est désir de l'avantage commun, en quoi consiste la vie heureuse (ou belle) pour les humains ; seule la vie politique permet le dépassement de la vie réduite au simple fait d'exister. Ce que vise la tendance naturelle de l'animal politique humain est la vie heureuse ou belle. La fin du chapitre 6 du livre III illustrera cette « naturalité » de la fin du politique (puisque la fin du politique était bien la question initiale du chapitre, voir 1278b15–17), par la distinction entre le despotique et le politique. Leur différence tient au fait que le rapport despotique, maître/esclave, s'il vise un avantage commun, s'exerce cependant « à l'avantage du maître » (78b35), ce qui n'est pas le cas des pouvoirs économique et politique qui, s'ils visent également un avantage commun, s'exercent en vue des gouvernés (78b39). D'où la proximité de la vie politique et de la vie heureuse qui rend compte de sa naturalité pour l'humain et de l'élan qui le porte vers elle. On retrouve ici la spécificité humaine liée au *logos*, à la perception de l'utile et du nuisible du juste et de l'injuste, dont le partage entre les humains fait la communauté familiale et politique (voir T2). La naturalité du politique équivaut à la recherche de l'avantage commun.

Par cette explicitation, Aristote indique que la formule initiale de « l'homme animal politique » est une critique implicite (et désormais, à partir de la reprise de la formule au livre III, explicite) de la cité du besoin, présentée par Socrate dans la *République*<sup>11</sup>. Loin que la pénurie et le besoin constituent l'origine de la cité, la forme de communauté achevée qu'est la *polis* est recherchée parce qu'elle permet l'exercice des facultés proprement humaines : les facultés rationnelles. La cité n'est pas l'effet d'un manque (*sterèsis*), mais d'un désir né d'une propriété positive, comme l'est une nature. Une nature est, en effet, une *hexis*. Cette interprétation, donnée

10 εἴρηται δὴ κατὰ τοὺς πρώτους λόγους, ἐν οἷς περὶ οἰκονομίας διωρίσθη καὶ δεσποτείας, καὶ ὅτι φύσει μὲν ἐστὶν ἄνθρωπος ζῷον πολιτικόν. διὸ καὶ μηδὲν δεόμενοι τῆς παρὰ ἀλλήλων βοήθειας οὐκ ἔλαττον ὀρέγονται τοῦ συζῆν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὸ κοινῆ συμφέρον συνάγει, καθ' ὅσον ἐπιβάλλει μέρος ἐκάστω τοῦ ζῆν καλῶς, μάλιστα μὲν οὖν τοῦτ' ἐστὶ τέλος, καὶ κοινῆ πᾶσι καὶ χωρὶς· συνέρχονται δὲ καὶ τοῦ ζῆν ἕνεκεν αὐτοῦ καὶ συνέχουσι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν. ἴσως γὰρ ἔνεστι τι τοῦ καλοῦ μῦρον καὶ κατὰ τὸ ζῆν αὐτὸ μόνον, ἂν μὴ τοῖς χαλεποῖς κατὰ τὸν βίον ὑπερβάλλῃ λίαν.

11 *République* II, 369b : « Or, selon moi, une cité vient à être lorsque chacun de nous se trouve être non autosuffisant, mais en de nombreux manques ; ou bien, selon toi, y a-t-il une autre origine à la fondation d'une cité ? Γίνεται τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, πόλις, ὡς ἐγῶμαι, ἐπειδὴ τυγχάνει ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης, ἀλλὰ πολλῶν <ᾶν> ἐνδεής· ἢ τίν' οἶει ἀρχὴν ἄλλην πόλιν οἰκίζειν; ». Il faut remarquer que en *Lois* III, 678e–679c, la même simplicité primitive s'accompagne d'une relative abondance.

par Aristote de la formule de l'animal politique par nature, pose la cité comme une fin et non comme un moyen. La cité n'est pas le moyen de répondre aux besoins ou de les satisfaire, elle est voulue pour elle-même. Loin que la pénurie et le besoin constituent l'origine de la cité, la forme de communauté achevée qu'est la *polis* est recherchée parce qu'elle permet l'exercice des facultés proprement humaines : celles qui se déploient dans les activités rationnelles ; on sait que, pour Aristote, c'est aussi « par nature » que « tous les humains désirent connaître »<sup>12</sup>.

Les énoncés du premier livre des *Politiques* ne sont donc pas des énoncés absolus, mais des énoncés critiques à l'égard des thèses soutenues par le Socrate de la *République* sur l'origine de la cité. Aristote intervient dans un débat. Vivre en cité est l'état de nature pour l'être humain : celui où il peut développer entièrement ses capacités rationnelles en tant que sujet capable de choix et d'action. Le législateur représente la forme la plus haute de l'intelligence pratique (*phronèsis*) ; la cité est le lieu où il est possible de vivre selon la loi. La question de la « naturalité » de la cité se déplacera donc sur la question de la nature de la loi.

Dans ce même contexte de relation dialectique avec les textes du début de la *République*, Aristote expose que sa méthode, à la différence de celle de Socrate, n'est pas une méthode génétique, mais une méthode analytique<sup>13</sup> qui décompose en ses éléments constitutifs le tout complet et achevé qu'est la cité ; il exposera ensuite la recomposition de ces éléments à partir de l'élément minimal, suivant une nécessité logique<sup>14</sup>. Il s'agit là d'une objection forte à une lecture génétique ou historique de la naissance de la cité que l'on penserait pouvoir trouver dans les premiers chapitres du premier livre des *Politiques*.

## Loi naturelle, loi écrite, loi non écrite

### Position du problème

Ce que l'on vient d'énoncer comme naturalité du politique, à savoir que l'être humain est, par nature, un animal politique, ne plaide pas pour l'existence d'une conception du droit naturel chez Aristote. Il n'existe pas un état de nature pour l'humain, antérieur au politique ; il n'existe pas non plus une nature de l'être humain qui serait antérieure au politique. Un texte de *Pol.* VI.5, 1319b37–1320a2 où Aristote examine ce qui permet de sauvegarder les constitutions (ou les régimes) est significatif du fait qu'il n'y a de lois que relatives à un régime politique, et que les lois, *aussi bien écrites que non écrites sont établies* :

T5. *Politiques* VI.5, 1319b37–1320a2

C'est pourquoi il faut, suivant nos considérations antérieures sur les modes de sauvegarde et de ruine des constitutions, essayer d'en assurer la stabilité en les prémunissant contre les facteurs de ruine, *et en établissant des lois, aussi bien non écrites qu'écrites*, telles qu'elles contiendront le plus possible de quoi assurer le salut de ces constitutions<sup>15</sup>.

12 *Met.*, 980a1 : Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἶδέναι ὀρέγονται φύσει.

13 La méthode est indiquée en *Pol.* I.1, 1252a18–23.

14 Voir la référence à la nécessité avec *anankè* en *Pol.* I.1, 1252a26.

15 διὸ δεῖ, περὶ ὧν τεθεώρηται πρότερον, τίνες σωτηρίαί καὶ φθοραὶ τῶν πολιτειῶν, ἐκ τούτων πειρᾶσθαι κατασκευάζειν τὴν ἀσφάλειαν, εὐλαβουμένους μὲν τὰ φθειρόντα, τιθεμένους δὲ τοιοῦτους νόμους, καὶ τοὺς ἀγράφους καὶ τοὺς γεγραμμένους, οἱ περιλήψονται μάλιστα τὰ σφύζοντα τὰς πολιτείας.

On sait que le souci aristotélicien est la recherche de la sauvegarde de toutes les constitutions, y compris les pires comme la tyrannie qui est presque l'extinction du politique. Pourtant toutes les constitutions n'ont pas, loin de là, la même valeur. On peut même affirmer que *s'il n'y a pas d'existence naturelle pour l'être humain en dehors du politique, cela ne veut pas dire que tout ce qui est politique est naturel* : la distinction passerait ici par la distinction entre les régimes droites qui visent le bien commun et les régimes déviés qui visent le seul bien des gouvernants ; donc les lois des constitutions droites seraient plus naturelles que les lois des régimes déviés. Cela vaut pour la loi écrite comme pour la loi non écrite, puisque l'une comme l'autre sont également établies. La naturalité politique est interne à l'existence politique et s'établit par la confrontation entre les constitutions droites et les constitutions déviées : le modèle du naturel politique est celui de la constitution droite.

### Pas d'équivalent du droit naturel

Ce qui précède montre la difficulté, voire l'impossibilité, de concevoir chez Aristote l'équivalent de ce que les modernes ont nommé le « droit naturel ». De fait, il est impossible de trouver chez lui l'hypothèse d'un état antérieur au politique. La description suivante décrit assez bien cette opposition :

Même si elle est périodiquement décriée par les tenants du positivisme juridique, il est indéniable que la problématique du droit naturel, depuis le fameux passage de l'*Antigone* de Sophocle, a toujours été fondamentale dans toute la réflexion européenne sur le droit et la justice. Aujourd'hui, ce sont les Droits de l'Homme qui sont l'expression du droit naturel. Mais ces Droits de l'Homme ont bien sûr une histoire : très schématiquement, on peut dire qu'ils sont le point d'aboutissement du jusnaturalisme moderne dont l'entreprise a été de tenter de déduire des droits à partir de l'idée d'une nature humaine. Mais à ce jusnaturalisme appartient déjà aussi une longue histoire, et cette histoire va nous concerner directement puisqu'on considère traditionnellement que c'est Aristote qui est comme le père spirituel de cette problématique. Il y a cependant au moins deux difficultés majeures dans cette filiation. La première difficulté tient à la différence d'esprit manifeste entre Aristote et nos jusnaturalistes modernes ou contemporains. Pour nous, les Droits de l'Homme sont fondamentalement des revendications d'ordre éthique contre le politique : ces Droits sont comme le rempart ou le garde-fou destiné à sauvegarder la liberté et la dignité de l'homme par delà tout régime politique. Or, c'est l'édifice même de la philosophie pratique d'Aristote et c'est le principe fondamental de son anthropologie qui s'opposent à cette vision. On rapprochera le célèbre principe selon lequel l'homme est par nature un être politique de l'affirmation du début de l'*Éthique à Nicomaque*, que la politique est architectonique : ces deux propositions signifient avant tout qu'il n'est pas d'humanité possible en dehors d'une *polis* et d'une *politeia* : une éthique non inscrite dans le politique n'aurait aucun sens pour Aristote. (Destrée 2000)

Il est donc incontestable qu'il n'y a pas d'existence de l'être humain en dehors de liens sociaux (familiaux) ou politiques : Aristote ne construit pas de « robinsonnades », au sens où Marx parlait des « robinsonnades de l'économie politique », laquelle reconstruit le système complexe des échanges économiques à partir des besoins des individus isolés.

Il n'y a pas, on l'a dit, de droit de nature chez Aristote. Le fait que le naturel soit interne à la cité est confirmé par un texte de l'*Éthique à Nicomaque* (1134b18–21)

qui présente le juste naturel comme une partie du juste politique, manifestant ainsi que le naturel est toujours à l'intérieur du politique et non à l'extérieur :

T6. *Éthique à Nicomaque* V.10, 1134b18–21.

Du juste politique, une partie est naturelle, l'autre légale ; est naturel ce qui a partout la même puissance et non du fait qu'on a l'opinion que c'est tel ou non, mais est légal ce qui, au départ, est indifféremment ainsi ou autrement, mais présente une différence quand il est institué, par exemple payer une rançon d'une mine ou sacrifier une chèvre, mais pas deux moutons<sup>16</sup>.

L'importance de ce texte ne saurait être sous-estimée, puisqu'il est situé dans le traitement le plus complet de la question de la justice en EN V.10.

### Les lois non écrites

Sur la question des lois non écrites, on trouve deux thèses opposées dans la *Rhétorique* : les lois non écrites sont tantôt (I.13, 1373b4–6) classées dans les lois propres (*nomos idios*) à chaque cité, qui comprennent des lois aussi bien écrites que non écrites, et sont opposées à la loi commune (*nomos koinos*), tantôt (I.10, 1368b7–9) elles sont assimilées à la loi commune, distincte de la loi écrite propre à chaque cité :

T7. *Rhétorique* I.10, 1368b7–9

La loi est soit particulière soit commune. J'appelle loi particulière, la loi qui régit une cité, et loi commune l'ensemble des principes non écrits qui passent pour faire l'objet d'un consentement universel<sup>17</sup> (trad. Chiron 2007).

T8. *Rhétorique* I.13, 1373b4–6

Je qualifie la loi tantôt de particulière, tantôt de commune ; la loi particulière est la loi définie par chaque peuple pour lui-même, elle est soit non écrite, soit écrite<sup>18</sup> ; la loi commune est la loi selon la nature<sup>19</sup>

Ainsi, la *Rhétorique* présente un schéma instable de l'opposition entre loi écrite et non écrite : on trouve a) I.10, 1368b7–9 : l'opposition entre une loi écrite propre à une cité (*idios*) et une loi non écrite, commune (*koinos*) ; il faut cependant remarquer que cette présentation s'accompagne ici d'un *dokei* : « principes non écrits qui passent pour faire l'objet d'un consentement universel », lequel, en général, manifeste la présentation d'une opinion qui n'est pas nécessairement celle d'Aristote. En b) I.13, 1373b4–6, l'opposition entre loi écrite et non écrite est une opposition interne à chaque cité et les deux sortes de lois sont opposées ensemble à la loi commune ; cette fois cependant Aristote introduit sa description par un *legô de* qui indique une intervention personnelle dans le classement proposé. On peut en conclure que les

16 Τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικὸν ἐστὶ τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μὴ, νομικὸν δὲ ὃ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐδὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως ὅταν δὲ θῶνται, διαφέρει, οἷον τὸ μῆλα λυτροῦσθαι, ἢ τὸ αἶγα θῦειν ἀλλὰ μὴ δύο πρόβατα.

17 νόμος δ' ἐστὶν ὃ μὲν ἴδιος ὃ δὲ κοινός· λέγω δὲ ἴδιον μὲν καθ' ὃν γεγραμμένον πολιτεύονται, κοινὸν δὲ ὅσα ἄγραφα παρὰ πᾶσιν ὁμολογεῖσθαι δοκεῖ.

18 Chiron (2007: 231) indique que « Kennedy [1991] fait remonter ce membre de manière à ce que le texte signifie que la loi commune est non écrite, la loi particulière écrite, en cohérence avec I.10, 1368b7–9 ».

19 λέγω δὲ νόμον τὸν μὲν ἴδιον, τὸν δὲ κοινόν, ἴδιον μὲν τὸν ἐκάστοις ὀρισμένον πρὸς αὐτοῦς, καὶ τοῦτον τὸν μὲν ἄγραφον, τὸν δὲ γεγραμμένον, κοινὸν δὲ τὸν κατὰ φύσιν.

textes ne sont pas de même niveau et que seule la position exprimée en 1373b4–6 est celle d’Aristote ; elle coïncide avec le classement présenté dans le texte 5 : les lois, aussi bien écrites que non écrites sont établies ; elles seraient ainsi « propres » à chaque cité. La loi non écrite ne saurait ainsi renvoyer simplement à la loi commune, comme certains le pensent. On peut d’ailleurs confirmer l’existence de lois non écrites, internes à la cité, par l’analyse du rapport entre le juste et l’équitable.

### Le juste et l’équitable

La question de l’équitable (*epieikes*) concerne directement cette question, puisque l’équitable est « le juste qui se situe à côté de la loi écrite/ *estin de epieikés to para ton gegrammenon nomon dikaion* ». Cependant le contenu de l’équité est toujours pensé par rapport à la loi :

T9. *Rhétorique* I.13, 1374a26–33

L’équitable est le juste qui se situe à côté de la loi écrite. Cela se produit tantôt avec l’accord des législateurs, tantôt malgré eux ; malgré eux, quand le cas leur échappe ; avec leur accord, quand ils ne peuvent pas définir <tous les cas>, il leur est nécessaire de parler de manière universelle, et <en même temps> non, mais de parler pour la plupart des cas. Et tout ce qu’il n’est pas facile de définir à cause de l’infinité des facteurs, par exemple dans le cas d’une blessure par le fer, de quelle taille l’arme et de quelle sorte, car la vie ne suffirait pas à tout compter<sup>20</sup>.

L’équitable est ainsi un complément du juste dans les situations que la loi écrite n’a pas pu prévoir, à cause de l’infinité des cas qui peuvent se présenter dans les actions. L’application stricte de la loi écrite conduirait à des injustices : ainsi il serait injuste d’appliquer la loi sur les blessures par arme métallique à celui qui a blessé involontairement quelqu’un lors d’une dispute avec une bague en métal. La liste de quelques uns de ces cas qui méritent le recours à l’équité est ensuite donnée par Aristote : il faut excuser ceux qui proviennent d’erreurs, les malchances etc. La règle de l’équité est donc de considérer non la lettre de la loi, mais l’esprit du législateur :

T10. *Rhétorique* I.13, 1374b10–16

Il est équitable de comprendre les affaires humaines, de considérer non la loi, mais le législateur et non le discours, mais la pensée du législateur ; non l’action, mais le choix ; non la partie, mais le tout, non la qualité présente de la personne, mais ce qu’elle a toujours été ou la plupart du temps<sup>21</sup>.

L’équité requiert ainsi l’intervention d’un arbitre qui peut éviter le recours au juge et au tribunal (1374b19–22).

Malgré cette complémentarité entre le juste et l’équitable, il n’est pas impossible, dans le cadre rhétorique d’une procédure judiciaire, d’opposer l’un à l’autre,

20 ἔστιν δὲ ἐπιεικὲς τὸ παρὰ τὸν γεγραμμένον νόμον δίκαιον. συμβαίνει δὲ τοῦτο τὰ μὲν ἐκόντων τὰ δὲ ἀκόντων τῶν νομοθετῶν, ἀκόντων μὲν ὅταν λάθῃ, ἐκόντων δ’ ὅταν μὴ δύνωνται διορίσαι, ἀλλ’ ἀναγκαῖον μὲν ἢ καθόλου εἰπεῖν, μὴ ἢ δέ, ἀλλ’ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, καὶ ὅσα μὴ ῥάδιον διορίσαι δι’ ἀπειρίαν, οἷον τὸ τρωῖσαι σιδήρῳ πηλίκῳ καὶ ποίῳ τινί· ὑπολείπει γὰρ ἂν ὁ αἰὼν διαριθμοῦντα.

21 καὶ τὸ τοῖς ἀνθρωπίνους συγγινώσκειν ἐπιεικὲς καὶ τὸ μὴ πρὸς τὸν νόμον ἀλλὰ πρὸς τὸν νομοθέτην, καὶ μὴ πρὸς τὸν λόγον ἀλλὰ πρὸς τὴν διάνοιαν τοῦ νομοθέτου σκοπεῖν, καὶ μὴ πρὸς τὴν πρᾶξιν ἀλλὰ πρὸς τὴν προαίρεσιν, καὶ μὴ πρὸς τὸ μέρος ἀλλὰ πρὸς τὸ ὅλον, μηδὲ ποῖός τις νῦν, ἀλλὰ ποῖός τις ἦν αἰεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ.

et notamment l'équitable et la loi, dans le cas où la loi écrite est défavorable à l'accusé ; l'équitable est alors désigné comme « la loi commune » :

ΤΙΙ. *Rhétorique* I.15, 1375a27–b8

Il est évident que si la loi écrite est défavorable à notre cause, il faut avoir recours à la loi commune et à des lois plus équitables et plus justes. On dira aussi que <juger> « dans le meilleur esprit »<sup>22</sup> équivaut à ne pas utiliser dans toute leur rigueur les lois écrites et que l'équitable demeure toujours et ne change jamais, non plus que la loi commune puisqu'elle est naturelle, tandis que les lois écrites changent souvent. De là ce qui est dit dans l'Antigone de Sophocle : Antigone se défend en disant qu'elle a enseveli son frère contre la loi de Créon, mais non contre la loi non écrite :

Justice qui n'est pas d'aujourd'hui ni d'hier, mais de toujours

Ces lois je n'allais pas d'un simple mortel<sup>23</sup>....

On dira que c'est le juste et non son apparence qui est chose vraie et utile, en conséquence la loi écrite n'est pas une loi, car elle ne remplit pas la fonction de la loi ; que, comme celui qui teste l'argent, le juge a pour mission de discerner le juste falsifié du juste véritable ; que c'est le propre d'un homme meilleur d'user des lois non écrites que des lois écrites et de s'y tenir<sup>24</sup>.

Le recours aux lois non écrites est pensé comme un complément de la loi écrite dans les cas où celle-ci est défaillante : il s'agit tantôt de se mettre dans l'esprit du législateur pour permettre à la loi de remplir sa fonction, là où elle pouvait comporter une lacune ; tantôt, comme le montre le serment des Hélistes, d'assurer l'exercice du juste véritable, et de compléter les lacunes inévitables de la loi écrite, par l'exercice de la *gnômè*<sup>25</sup>.

Le contexte de l'emploi de l'expression, dans la *Rhétorique*, peut donner quelques indications sur le contenu de cette loi commune. En 1373b6–9, il est fait référence à une sorte de « pressentiment/*manteuontai* » (ce qui n'est pas de l'ordre de la connaissance) du juste et de l'injuste, « en dehors de toute communauté et de toute convention » réciproques. Cette forme de justice et de loi se réfère alors à une justice plus large que celle des communautés humaines, à une justice cosmique, telle celle à laquelle se réfère Empédocle pour interdire de « tuer un être animé » (1373b14–15). Le second passage (1375a27–b8) situe la loi commune dans un contexte différent

22 Citation du serment des *dikastai* ou hélistes, membres du jury populaire à Athènes qui jurent de voter dans le respect des lois et si celles-ci font défaut ou sont obscures *gnômè tè aristè*.

23 La fin de la citation est « redoutant le caprice, m'exposer en les violant, au châtement des dieux ».

24 φανερόν γάρ ὅτι, εἰάν μὲν ἐναντίος ἢ ὁ γεγραμμένος τῷ πράγματι, τῷ κοινῷ χρηστέον καὶ τοῖς ἐπιεικεστέροις καὶ δικαιοτέροις, καὶ ὅτι τὸ “γνώμη τῆ ἀρίστη” τοῦτ' ἐστίν, τὸ μὴ παντελῶς χρῆσθαι τοῖς γεγραμμένοις, καὶ ὅτι τὸ μὲν ἐπιεικὲς αἰεὶ μένει καὶ οὐδέποτε μεταβάλλει, οὐδ' ὁ κοινός (κατὰ φύσιν γάρ ἐστιν), οἱ δὲ γεγραμμένοι πολλάκις, ὅθεν εἴρηται τὰ ἐν τῇ Σοφοκλέους

Ἀντιγόνη· ἀπολογεῖται γάρ ὅτι ἔθαψε παρὰ τὸν τοῦ Κρέοντος νόμον, ἀλλ' οὐ παρὰ τὸν ἄγραφον, οὐ γάρ τι νῦν γε κἀχθές, ἀλλ' αἰεὶ ποτε ...

ταῦτ' οὖν ἐγὼ οὐκ ἔμελλον ἀνδρὸς οὐδενός ....

καὶ ὅτι τὸ δίκαιόν ἐστιν ἀληθές τε καὶ συμφέρον, ἀλλ' οὐ τὸ δοκοῦν, ὥστ' οὐ νόμος ὁ γεγραμμένος· οὐ γάρ ποιεῖ τὸ ἔργον τὸ τοῦ νόμου. καὶ ὅτι ὡσπερ ἀργυρογνώμων ὁ κριτής ἐστιν, ὅπως διακρίνη τὸ κίβδηλον δίκαιον καὶ τὸ ἀληθές, καὶ ὅτι βελτίονος ἀνδρὸς τὸ τοῖς ἀγράφοις ἢ τοῖς γεγραμμένοις χρῆσθαι καὶ ἐμμένειν.

25 Sur la définition de ce terme, voir *EN* VI.11, 1143a19–24.



(bien que la citation de l'*Antigone* de Sophocle soit utilisée dans les deux endroits), en opposant une loi véritable, non écrite et qui équivaut à l'équitable, à la loi écrite laquelle, alors, n'est plus l'expression du juste. Il en résulte, dans ce cas, que la loi écrite n'est plus véritablement une loi, puisqu'elle n'est plus l'expression du juste véritable. Dans ce second passage, la loi commune est identifiée à la loi non écrite qui se situe à l'intérieur du monde humain et politique, selon une opposition entre juste et utile véritables ou, au contraire, apparents. On peut intégrer cette distinction à l'intérieur de la différence entre constitutions droites et constitutions déviées.

## Conclusions

Cette dernière distinction entre une loi véritable et juste et une loi qui n'est qu'une apparence de loi retrouve la distinction entre les constitutions droites et les constitutions déviées. Seules les constitutions droites ont des lois conformes au juste par nature, ce qui signifie le juste véritable, puisque « toutes les constitutions qui visent l'avantage commun se trouvent être des formes droites selon le juste au sens absolu (*haplôs dikaion*) », à la différence des constitutions déviées qui ne visent que l'avantage des gouvernants (*Pol.* III.6, 1279a17–21). De fait, seules les lois des constitutions droites peuvent être appelées justes :

T12. *Ethique à Nicomaque* V.10, 1129b17–19

De sorte que d'une certaine manière, nous appelons justes les prescriptions susceptibles de produire et de garder le bonheur et ses parties constituantes pour la communauté politique<sup>26</sup>.

On voit donc qu'il n'est pas nécessaire pour Aristote de faire appel à un état de nature, antérieur à la communauté politique, pour déterminer ce qu'est le juste, il lui suffit d'opposer les constitutions droites et les constitutions déviées pour distinguer, à l'intérieur même du politique, par le critère de l'intérêt commun, le juste de l'injuste : la question du droit naturel ne se pose pas pour lui. Le juste est identifié à ce qui produit et conserve le bonheur, qui est aussi l'objet de la visée de la politique en ce qu'il est « le plus haut des biens pratiques » (*EN*, 1095a14–20), même si la définition du contenu de ce bonheur donne lieu à des disputes.

Si l'on veut parler de « naturel politique » chez Aristote, il faudra l'entendre en ce sens, où l'être humain trouve dans le politique l'épanouissement de sa nature, en tant qu'être de raison et de délibération, ce qui signifie en tant qu'un être principe de ses actions. Or l'être humain est le seul animal qui soit capable d'actions.

26 ὥστε ἕνα μὲν τρόπον δίκαια λέγομεν τὰ ποιητικὰ καὶ φυλακτικὰ εὐδαιμονίας καὶ τῶν μορίων αὐτῆς τῆ πολιτικῆ κοινωνίας



**Bibliographie:**

- Chiron, Pierre (2007), *Aristote. Rhétorique*, Paris: Flammarion.
- Destrée, Pierre (2000), "Aristote et la question du droit naturel", *Phronesis* 45 (3): 220–239.
- Kullmann, Wolfgang (1993), "L'image de l'homme dans la pensée politique d'Aristote", dans Pierre Aubenque (dir.), *Aristote politique*, Paris: PUF.
- Strauss, Léo (1987), *La cité et l'homme*, Paris: Agora.
- Vegetti, Mario (2002), "Normal, naturel, normatif dans l'éthique d'Aristote", dans Gilbert Romeyer-Dherbey (dir.), *L'excellence de la vie: sur l'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote*, Paris: Vrin.

Annick Jaulin

**Natural Politics According to Aristotle****Abstract**

What does Nature mean in the famous Aristotelian formula "man is, by nature, a political animal"? Within the context of the discussion with the Socratic assertions in Plato's Republic, Nature means that polis is not the result of deficiency, but the expression of a positive desire. Thus, for human beings, there is no state of nature before political life. This does not mean that everything that is political is natural.

Keywords: political animal, Aristotle, polis, polity, law, nature

Anik Žolan

**Prirodna politika prema Aristotelu****Apstrakt**

Koje je značenje prirode u čuvenoj aristotelovskoj tvrdnji „čovjek je, po prirodi, politička životinja“? U kontekstu rasprave sa sokratovskim tezama u Platonovoj Republici, priroda znači da polis nije rezultat manjkavosti, već izraz pozitivne želje. Dakle, za ljudska bića ne postoji prirodno stanje koje prethodi političkom životu. Ovo ne znači da je sve što je političko istovremeno i prirodno.

Ključne reči: politička životinja, Aristotel, polis, ustav, zakon, priroda