

La communauté des femmes et des enfants, proposition platonicienne et critique aristotélicienne

Brigitte Pérez-Jean*

Résumé

La communauté des femmes et des enfants que Platon propose au livre V de la République et la critique qu'Aristote en fait au livre II des Politiques se situent à la frontière de l'éthique et de la politique. Le caractère réaliste et pragmatique de la critique adressée à la cité platonicienne, quoi qu'il en soit de la question de l'utopie, s'appuie sur des arguments logiques et se double d'un aspect social et politique. Mais c'est avant tout la volonté de trop unifier la cité qui est reprochée à Socrate, pour qui la communauté des femmes et des enfants chez les gardiens est «la cause du plus grand bien pour la cité». Les concepts fondamentaux de l'éthique jouent pour Aristote un grand rôle en politique; c'est en particulier au nom de l'amitié aristotélicienne que sont dénoncées les relations anonymes et la dilution de la philia engendrées par la communauté platonicienne. Les vertus de tempérance et de libéralité ne peuvent s'exercer dans l'amitié que si l'on renonce à une telle communauté, à savoir aussi celle des biens. Mais la critique d'Aristote demeure silencieuse sur la question de la liberté sexuelle impliquée par la communauté des femmes. Avec ou sans une telle communauté, les femmes restent considérées comme les simples organes de la reproduction. La proposition de repas en commun réservés aux femmes dans les Lois ouvre un autre champ d'investigation sur la place des femmes dans la pensée politique de Platon.

* Brigitte Pérez-Jean est maître de conférences, Université Paul-Valéry Montpellier III.

La communauté des femmes et des enfants que Platon propose au livre V de la *République* et la critique qu'Aristote en fait au livre II des *Politiques* se situent à la frontière de l'éthique et de la politique. Les raisons pour lesquelles Aristote critique Platon sur la question de la communauté des femmes et des enfants sont de plusieurs types. On se demandera en quoi la relation problématique entre éthique et politique chez Aristote intervient dans notre compréhension de la critique des *Politiques*.

Le livre II examine d'un point de vue critique les communautés politiques les plus célèbres: d'abord celles qui ont été élaborées par des penseurs qui n'avaient pas de responsabilité politique, en premier lieu Platon, suivi par des novateurs comme Phaléas et Hippodamos (1-8). Les chapitres suivants (9-12) sont une critique des dispositions prises dans certaines cités renommées comme Sparte, la Crète ou Carthage, puis de mesures préconisées par de grands législateurs du passé comme Solon. Dans tous les domaines de sa pensée, la méthode d'Aristote consiste à examiner les positions de ses prédécesseurs. C'est l'utilisation bien connue de l'*endoxon* qui sert en général à préparer la position théorique d'Aristote lui-même¹. Or ici, comme le pense R. Bodéus², il s'agit moins de cela que d'éclairer les responsables politiques eux-mêmes, de les «mettre en garde contre un double mirage»: celui des innovations proposées par des penseurs prestigieux et celui des législations traditionnellement réputées qu'il peut être dangereux d'imiter.

C'est au livre V de la *République* que Platon dépasse la simple communauté des biens pour étendre son «communisme» à la communauté des femmes et des enfants qui vient «parachever l'unité de l'État»³; le refus de toutes les formes de propriété individuelle est toutefois réservé, parmi les classes constituant la cité, aux seuls «gardiens», terme qui semble parfois désigner l'ensemble des auxiliaires et des gouvernants, parfois «un corps d'élite recruté pour gouverner», parfois «un corps spécialisé dans les tâches militaires»⁴. L'emploi du terme «auxiliaires» (ἐπίκουροι) en 466a, au moment où ceux-là sont comparés aux vainqueurs d'Olympie, peut être un indice que la communauté des femmes et des enfants s'étend à l'ensemble des «gardiens»⁵. On peut suivre la progression de l'argumentation platonicienne concernant les gardiens, les gardiennes et leur progéniture, du livre III au livre V de la *République*, mais l'on s'en tiendra ici au «résumé» de la constitution qui a toutes chances d'être celle de la *République*⁶, que donne Socrate au début du *Timée*⁷.

Nous avons encore dit, si je ne m'abuse, que la loi devrait interdire à ceux qui du moins auront été éduqués de la sorte de posséder en propre or, argent ou tout autre bien. Cependant, parce qu'ils les défendent, ils recevront de ceux dont ils assurent la sauvegarde un salaire pour la protection qu'ils leur apportent. Ce salaire ne dépassera pas ce qui convient à des gens faisant preuve de modération. Ils le dépenseront en commun, puisqu'ils passeront leur temps ensemble et qu'ils vivront en communauté, eux dont le souci continuel sera la pratique de la vertu et qui seront libérés de tout autre occupation (18b1-6)⁸.

Socrate poursuit aussitôt à propos des femmes:

Nous avons fait observer qu'il faudrait assortir aux hommes les femmes dont la nature se rapproche de la leur, et qu'il faudrait donner à toutes ces femmes-là exactement les mêmes occupations que celles que l'on donne aux hommes, que ce soit à la guerre ou dans les autres circonstances de la vie (18bc1-4)⁹.

Socrate, après l'accord de *Timée*, reprend la parole à propos de la procréation des enfants non sans relever le caractère insolite (ἀλήθεια) de leurs propos.

C'est une communauté totale des mariages et des enfants que nous avons établie pour tout le monde, en prenant des mesures pour que personne ne puisse jamais reconnaître comme sien son rejeton, et pour que tous se considèrent comme membres de la même famille, parce qu'ils voient des sœurs et des frères en tous ceux qui peuvent l'être par l'âge, des parents et des grands-parents en tous ceux qui sont nés plus tôt, des enfants et des petits-enfants en tous ceux qui sont nés plus tard (18c7-d5)¹⁰.

Il est bien connu que ces mesures ne vont pas sans un certain eugénisme, puisque «les autorités hommes et femmes» (οἱ ἄρχοντες καὶ αἱ ἄρχουσαι) arrangent en secret l'appariement des bons et des mauvais séparément «pour que les enfants naissent d'emblée avec le meilleur naturel possible»¹¹. Quant aux enfants des mauvais, on devra s'en débarrasser, soit «en les faisant passer secrètement dans l'autre groupe»¹², soit, comme le dit plus crûment le texte de la *République*, en les cachant «comme il convient dans un endroit secret et isolé»¹³. L'exposé du *Timée* se termine par l'allusion à la surveillance des enfants à mesure qu'ils grandissent débouchant sur des possibilités de promotion à l'intérieur du groupe¹⁴. On relèvera l'insistance avec laquelle Socrate et *Timée* s'assurent qu'ils n'ont rien omis dans leur résumé de la

constitution qu'ils sont censés avoir exposée la veille, alors que des omissions sont nécessaires du fait qu'ils viennent «de faire un tour d'horizon» de leur exposé de la veille «dans la mesure où il est possible de reprendre sommairement (ὡς ἐν κεφαλαίῳ) cet exposé». Cette insistance à conclure sur l'esquisse de ladite constitution doit de fait conduire Socrate à exposer son sentiment, son envie de voir ce bel animal en peinture se mouvoir et conduire au *Timée*, au *Critias*, voire à l'*Hermogène*.

Mais retournant à la *République* on y trouvera ce qui précisément a été omis, tout ce qui suit l'affirmation que «la race des gardiens devra être pure»¹⁵. Il est d'abord question de l'enclos réservé à l'allaitement par les mères et les nourrices et de stratagèmes permettant qu'aucune mère ne reconnaisse son rejeton¹⁶. Puis la définition de la maturité de la femme et de l'homme pour engendrer, maturité du corps et de l'esprit¹⁷, et les conséquences auxquelles s'exposent ceux qui procréent en dehors des restrictions imposées par la cité. Audelà de l'âge requis pour engendrer et à condition de prendre des précautions pour ne pas procréer, en recourant éventuellement à l'avortement (ou encore dans le cas où un enfant voit le jour, à l'exposition¹⁸) une certaine liberté sexuelle est laissée aux gardiens:

*Mais lorsque par ailleurs les hommes et les femmes auront dépassé l'âge d'engendrer, nous laisserons, je pense, les hommes quasiment libres de s'unir avec qui ils veulent, sauf avec leur fille, leur mère, les filles de leurs filles et les femmes en remontant plus haut que la mère; il en sera de même pour les femmes, sauf avec leur fils, leur père et les parents de ceux-ci en ligne ascendante ou descendante (461b9-c4)*¹⁹.

Glaucon trouve ces propositions mesurées, mais il se demande, comme nous, «quel moyen auront “ces hommes et ces femmes” pour distinguer les uns des autres leurs pères leurs filles et tous les parents» mentionnés par Socrate, qui lui répond:

Il n'en auront pas le moyen. Mais à compter du jour où l'un d'eux devient l'époux promis (νυμφίος), tous les enfants qui seront nés dans les dix mois, et même le septième mois suivant²⁰, tous ceux-là qui sont des enfants de sexe masculin, il les appellera ses fils et les enfants de sexe féminin ses filles et eux l'appelleront père. De la même façon leurs enfants à eux, il les appellera petits-enfants et ceux-ci à leur tour l'appelleront grand-père (et aussi grand-mère). Quant à ceux qui seront nés durant la période où leurs mères et leurs pères engendraient, ils s'appelleront

frères et sœurs, en conséquence de quoi, comme nous le disions tantôt, ils ne s'attacheront pas les uns aux autres. La législation accordera que des frères et des sœurs cohabitent, si le tirage au sort en décide et que la Pythie y donne son consentement (461d2-e2).

Comme le remarque G. Leroux, cette prohibition de l'inceste est toute relative. La désignation du lien de parenté est l'objet d'une convention et dépend, comme le montre ce texte, de l'appellation (προσερεῖ). La convention est relative à la date de l'hymen, c'est-à-dire la date où le *numphios* sera autorisé à s'unir à la future mère. Elle semble permettre de prohiber des relations sexuelles en suivant le schéma linéaire ascendant ou descendant. Les unions entre les gardiens et les femmes qui vivent en communauté avec eux doivent avoir «le caractère le plus sacré possible»²¹; c'est pourquoi le terme *gamoi* est le plus souvent traduit par mariage, bien que Platon ne répugne pas à employer le terme σύνεργις» (qui désigne l'accouplement animal) pour parler de ces unions²²; mais ces mariages ne correspondent pas à des unions à long terme. C'est pourquoi aussi du point de vue de la prohibition de l'inceste, la relation entre frères et sœurs est plus complexe: les frères et sœurs du passage ci-dessus sont eux aussi dans un lien de parenté par convention et par appellation: ils s'appelleront ou seront appelés frères et sœurs «ceux qui sont nés dans le temps où les pères et les mères engendraient». Il ne s'agit donc pas de frères et sœurs par le sang; ils ne sont pas les enfants de l'individu dont il est question au début du passage. Ils sont frères et sœurs «au sens de la communauté des gardiens» dit G. Leroux. Du fait qu'ils sont appelés ainsi, ils ne doivent pas en principe s'unir²³. Mais aussitôt Socrate précise que la législation permettra une telle union par l'effet du tirage au sort et avec la bénédiction de la Pythie. Les tirages au sort dans le chapitre des mariages font partie des pieux mensonges que les dirigeants doivent utiliser «dans l'intérêt de ceux qui sont dirigés» pour apparier les femmes les meilleures aux hommes les meilleurs. Ainsi les dirigeants doivent savoir quels frères et sœurs dans le sens de la communauté des gardiens sont aussi frères et sœurs par le sang et ils doivent pouvoir le faire connaître par l'oracle de Delphes²⁴.

Le législateur joue donc, comme le souligne S. Saïd, un rôle capital dans la régulation des rapports sexuels et «la nature n'intervient que dans les limites fixées par la loi»²⁵.

L'instinct sexuel n'échappe pas à la règle et finit, comme le reste, par servir au bien public. En effet dans un état où les meilleurs au combat ou ailleurs ont plus que les autres la possibilité de satisfaire leur désir et de s'unir à des femmes, le désir ne peut que pousser à la vertu, puisque sa satisfaction est à ce prix. Et sa réalisation ne peut que multiplier les sujets d'élite et améliorer la qualité du cheptel humain, puisque ce sont les meilleurs qui seront les plus à même de procréer²⁶.

La critique d'Aristote

La critique de la cité de Platon, qu'elle soit idéale ou pas, est censée se faire par réalisme, par pragmatisme. Elle touche au statut de la science politique²⁷ et à la question de l'utopie²⁸. Le problème est en principe redoublé par la position divergente de Platon dans la *République* et dans les *Lois* par rapport au caractère idéal de la cité²⁹. En réalité dans la question qui nous intéresse directement, la critique au livre II des *Politiques* de la proposition platonicienne, la divergence de statut concernant le caractère idéal ou utopique de la cité, que ce soit la Kallipolis ou la cité magnète, n'est pas directement significative, comme en témoigne l'introduction du problème par Aristote, lorsqu'il aborde l'examen des *Lois* au chapitre 6.

La plus grande partie «du traité» des Lois étant remplie par des lois, il ne dit que peu de choses sur la constitution, et tout en voulant la rendre plus adaptée aux cités, Socrate est insensiblement ramené à la constitution précédente (1265a1-4).

On ne s'intéressera pas ici à la question de savoir si la cité de Platon est idéale ou pas, ni même à celle de savoir dans quelle mesure Aristote la considérerait comme utopique³⁰. On considérera avec R. Bodéüs que le jugement porté ici sur Socrate, qui rabat en quelque sorte les *Lois* sur la *République*, «ne rend pas compte de tout ce que contient l'œuvre de Platon», mais «rend justice au propos fondamental de son auteur»³¹. La comparaison entre les deux constitutions est en effet menée rapidement par Aristote, lorsqu'il introduit l'examen des *Lois*.

Car, en dehors de la communauté des femmes et de celle de la propriété, pour le reste, il donne les mêmes «prescriptions» pour les deux constitutions: la même éducation, la même vie de gens

libérés des tâches indispensables, et pour les repas en commun les mêmes dispositions; à ceci près que d'après les Lois il doit y avoir aussi des repas en commun pour les femmes, et que le nombre des gens portant les armes qui était de mille est désormais de cinq mille (Pol. II, 1265a4-10).

Sur cette seconde différence Aristote ironise sur le fait que pour nourrir autant d'inactifs avec leurs femmes et leurs serviteurs, il faudrait le territoire d'une Babylone, ce qui le conduit à conclure:

On doit certes choisir des présupposés conformes à ses vœux; encore faut-il qu'ils n'aient rien d'impossible (Pol. II, 1265a17-18).

Il est évident que cette formule renvoie proprement à la question de la masse et du territoire et ne saurait concerner dans le texte du chapitre 6 la communauté des femmes, qui précisément a disparu du projet entre la *République* et les *Lois*. Mais rien n'empêche de considérer que cette formule puisse s'appliquer à l'ensemble de la critique adressée à Platon³² et nous permette de dessiner en toile de fond le caractère réaliste de la critique qui est, elle, davantage sociale et politique. Il est intéressant de noter que Platon anticipe littéralement les effets de la critique réaliste dans les formules de la *République* qui insistent, comme en 457d, sur le caractère réalisable ou possible des législations proposées. Elles assurent souvent aux femmes un pouvoir conformément à la loi de la nature, par exemple lorsque Socrate fait admettre à son interlocuteur qu'il n'est pas contre nature d'accorder aux femmes des gardiens une éducation par la gymnastique et la musique.

Nous n'avons donc pas institué des législations impossibles, ni semblables à des vœux pieux puisque nous avons institué la loi conformément à la nature. C'est au contraire ce qui se passe aujourd'hui dans ce domaine qui semble plutôt contre nature (Rep. V, 456b12-c2).

Sur cette toile de fond se dessine, dans les chapitres 3 et 4 du livre II des *Politiques* consacrés à la communauté des femmes et des enfants, comme le montre en particulier O. Höffe³³, une véritable critique politique. L'une des thèses d'Aristote en effet est que sans une telle communauté, les relations sociales sont plus claires et la cité doit mieux fonctionner.

Or la critique politique passe d'abord par l'argumentation logique. Aristote dénonce une certaine confusion dans le langage, lorsque Socrate, en *République* V, 462c, se réjouit, en vue de

l'unité souhaitée de la cité, que les citoyens puissent dire tous ensemble de la même chose sous le même rapport «ceci est à moi» et «ceci n'est pas à moi».

Car le terme «tous» a un double sens. Si on l'applique à chaque individu «en particulier», alors ce que Socrate se propose de réaliser serait plus facile: chacun, en effet, appellera son fils une même personne, sa femme une même personne, de même pour son patrimoine et pour tout ce qui lui arrivera. Mais en fait ce n'est pas ainsi que l'entendront les gens qui possèdent femmes et enfants en commun: le terme «tous» ne «désignera» pas chacun d'eux «en particulier»; de même en ce qui concerne leur patrimoine, tous ne «désignera» pas chacun d'eux en particulier. Qu'il y ait donc un certain paralogsme à dire «tous», cela est manifeste (...) (Pol. II, 1261b21-29)³⁴.

De plus, cette nouvelle appellation conventionnelle de «mien» pour désigner «chacun des mille, ou quelque autre nombre que ce soit, enfants que renferme la cité» crée une confusion par rapport au sens propre.

Car la même personne, l'un l'appellera son fils, l'autre son frère, un autre son cousin ou selon un autre degré de parenté selon une communauté de sang, ou d'affinité par alliance qui implique d'abord l'individu lui-même puis les siens; en plus de cela un autre appellera «ce même individu» compagnon de phratrie ou de tribu. Et mieux vaut être cousin en ce sens propre que fils à la manière «préconisée par Socrate» (Pol. II, 1262a9-14).

Dans la confusion entre «proches parents» et «étrangers» due à la situation «où on ignore ses parents», la prohibition de l'inceste apparaît comme une absurdité.

Il est absurde, aussi, qu'en établissant la communauté des enfants on interdise les relations sexuelles seulement entre amants, mais qu'on n'empêche pas l'amour et les autres formes d'intimité, qui entre père et fils ou entre frères sont tout à fait inconvenants, puisque alors l'amour l'est déjà à lui seul. Absurde aussi d'interdire les rapports sexuels sous le seul prétexte qu'ils provoquent un plaisir trop violent alors même qu'on estime que cela ne fait pas de différence qu'ils aient lieu entre père et fils, ou entre frères (Pol. II, 1262a33-40).

Mais l'argument suprême d'Aristote, qui va bien au-delà des objections pragmatiques ou des arguments logiques, consiste à reprocher à Socrate sa volonté d'unifier la cité. C'est en effet pour

Aristote la «thèse de base» de Socrate «selon laquelle le fait pour une cité d'être une le plus qu'il lui est possible est pour elle la meilleure des choses»³⁵. Lorsqu'il introduit au début du livre II son enquête sur les constitutions imaginées par les théoriciens, Aristote annonce que le principe de l'examen doit porter sur ce que les citoyens doivent avoir en commun, «soit tout, soit rien, soit certaines choses et pas d'autres»³⁶.

Mais concernant les choses qu'on est susceptible de mettre en commun, vaut-il mieux que, dans la cité qui devra être administrée correctement, on les mette toutes en commun, ou vaut-il mieux «le faire» pour certaines et pas pour d'autres? car leurs enfants, leurs femmes, leurs propriétés, les citoyens ont la possibilité de les mettre en commun, comme dans la République de Platon; Socrate y déclare, en effet, qu'il faut que soient communs les enfants et les femmes aussi bien que les propriétés (Pol. II, 1261a2-7).

Aristote ne dit pas expressément où passe la frontière dans la troisième option, mais on peut déduire de la formule attribuée à Socrate que les propriétés sont à distinguer des femmes et des enfants. Quoi qu'il en soit la *République* représente l'option du «tout». Il pourrait s'avérer vain d'analyser cette option sans examiner la question de la propriété des biens, mais outre que le sujet «économie et politique chez Platon»³⁷ n'est pas en question ici, s'en tenir apparemment au problème de la communauté des femmes et des enfants est proprement ce que déclarent faire aussi bien Platon dans la partie du livre V de la *République* qui nous intéresse qu'Aristote dès la première phrase du chapitre 2 du livre II des *Politiques*. Lorsque Socrate et Glaucon s'apprêtent à conclure sur «cette communauté des femmes et des enfants pour les gardiens de "la" cité», ils se proposent de donner confirmation «qu'elle s'avère cohérente avec le reste de la constitution politique et tout à fait la meilleure»³⁸. En effet «elle s'harmonise heureusement avec ce qui constitue pour nous, dit Socrate, la trace du bien»³⁹. Or il n'y a pas de plus grand bien pour une cité que ce qui en assure le lien et l'unité. La «cause principale» de ce qui s'avérera, dans la comparaison d'une cité bien administrée à un corps, «une parfaite communauté de peine et de plaisir» est la communauté des femmes et des enfants chez les gardiens qui sera déclarée par Socrate «la cause du plus grand bien pour la cité»⁴⁰. D'une manière générale dans la pensée politique de Platon, l'unité de la cité est liée à la conformité des citoyens avec le régime qui doit

reposer sur l'intelligence en limitant le désir et de l'unité de la cité dépend aussi l'unification de l'âme individuelle⁴¹.

Aristote critique donc cet excès d'unité au sein de l'élite dirigeante au nom du principe que trop d'unité tue l'unité, c'est-à-dire que «l'excès d'unification détruit l'État dans son essence»⁴². Car on en fait une *oikia*, une communauté familiale et domestique, peut-être même un homme individuel.

Mais il est manifeste que si elle s'avance trop sur la voie de l'unité, une cité n'en sera plus une, car la cité a dans sa nature d'être une certaine sorte de multiplicité, et si elle devient trop une, de cité elle retourne à l'état de famille, et de famille à celui d'individu. On peut dire en effet que la famille est plus une que la cité, et l'individu «plus un» que la famille (Pol. II, 1261a17-20).

Ce chemin en retour de la cité à l'individu renvoie évidemment à la genèse de la politique et à la formation des communautés telles que se les représente le texte des *Politiques*. Benveniste a consacré des pages célèbres à ce début des *Politiques* où il juge qu'Aristote «ne fait que codifier une situation désormais acquise quand il caractérise les éléments de la société prise en tant que communauté (*koinônia*)».

De l'oïkos, Aristote imagine qu'on passe au village (kômè) et à la cité (polis). On ne peut pas aujourd'hui se représenter les choses ainsi (...) Ce qui a existé dès l'abord, c'est la société, cette totalité, et non la famille, puis le clan, puis la cité (...) Aristote transpose en condition universelle et en nécessité philosophique ce que sa propre société lui présente; il projette dans l'absolu un état historique⁴³.

Quoi qu'on puisse penser de ce jugement, on a l'impression que le problème posé n'est pas celui qui intéresse Aristote. En effet le premier chapitre du livre I pose la question de la différence spécifique de la communauté politique par rapport aux autres formes de communautés humaines; c'est pourquoi l'on ne doit pas, selon Bodéus⁴⁴, tenir ce livre I pour «un traité d'économie domestique»; les préoccupations profondes d'Aristote en effet sont liées à une thèse centrale, «que l'économie, si nécessaire à la politique, n'est pas au fond l'objet de la politique elle-même»⁴⁵.

C'est toutefois dans la famille que l'on peut dégager, comme le fait C. Despotopoulos⁴⁶ les «deux types primordiaux de rapports inter-humains», à savoir, dans les termes du chapitre 2 du livre I, les deux exemples d'êtres ne pouvant exister l'un sans l'autre.

Ainsi, il est tout d'abord nécessaire que s'unissent les êtres qui ne peuvent exister l'un sans l'autre, par exemple la femme et l'homme en vue de la procréation (il ne s'agit pas d'un choix réfléchi, mais comme aussi pour les autres animaux et les plantes d'une tendance naturelle à laisser «après soi» un autre semblable à soi); et celui qui commande et celui qui est commandé, «et ce» par nature, en vue de leur «mutuelle» sauvegarde. (1152a27-30).

Premièrement la finalité du rapport primordial entre femme et homme est la procréation, mais ce n'est pas une finalité consciente. «Le second type est un rapport d'autorité de l'un sur l'autre, mais il ne s'agit pas forcément de la relation entre maître et esclave. Il correspond aussi et surtout ou du moins tout d'abord à la relation entre l'homme et la femme en tant que mari et épouse» écrit C. Despotopoulos⁴⁷.

Revenons aux arguments de la critique aristotélicienne de la communauté platonicienne, quant à la famille elle-même: si l'on renonce au projet de la *République*, il y aura moins de conflits et de violences, moins de transgressions des lois religieuses concernant la souillure familiale, comme le montrent non seulement le début du chapitre 4 sur l'impiété qui appelle les absolutions rituelles, mais aussi le cas des enfants transférés du groupe des paysans et ouvriers à celui des gardiens ou inversement⁴⁸. En refusant les violences associées à une telle société, Aristote prétend améliorer les relations personnelles. On considérera avec O. Höffe qu'il s'inscrit en faux contre la dissolution de l'individu dans la communauté politique même si cette thèse a pu parfois lui être attribuée⁴⁹. De fait, c'est en relation avec sa théorie de l'amitié qu'Aristote défend les avantages des relations personnelles «contre les relations anonymes de la communauté des femmes, des enfants et des biens».

Nous aussi en effet, nous pensons que l'amitié est le plus grand des biens pour les cités car elle évite au maximum la discorde, et Socrate loue avant tout l'unité de la cité dont il semble bien, à l'en croire, qu'elle est l'œuvre de l'amitié (...) Dans la cité «platonicienne» au contraire, il est nécessaire, de par la nature même de cette communauté, que l'amitié s'y dilue et que le père ne puisse plus du tout dire «mon fils» et le fils «mon père». De même qu'une petite quantité de vin doux mélangée à beaucoup d'eau fait que le mélange est imperceptible, ainsi en serait-il des liens de parenté désignés par ces termes, puisque dans un régime de ce genre il n'est pas du tout nécessaire de s'occuper les uns des autres, comme un père de son fils, un fils de son père, des frères les uns des autres (Pol. II. 1262b8-22)⁵⁰.

Ainsi la critique d'Aristote est éminemment éthique, du fait qu'elle interroge sur les rapports entre la politique et l'amitié, et également entre la politique et la «réalisation de soi» et permet de se demander si la cité est «compétente pour le bonheur»⁵¹.

La dimension éthique de la critique politique nous conduit à évoquer brièvement la question très discutée chez les spécialistes d'Aristote des rapports entre éthique et politique, question qui touche à la fois la représentation de l'architecture de la pensée et celle du statut de la philosophie pratique.

P. Rodrigo⁵² considère qu'il y a trois interprétations de l'articulation entre éthique et politique:

- 1) la politique englobe l'éthique en raison de son caractère «architectonique», ce que dit la lettre de l'*Éthique à Nicomaque* I, 1 mais peut-être pas son esprit;
- 2) l'éthique enveloppe la politique et on rejette la thèse de l'architecture du savoir politique du côté d'un platonisme de jeunesse;
- 3) on englobe éthique et politique dans une «philosophie des choses humaines» selon la fameuse formule du livre X de l'*Éthique à Nicomaque* 1181b15⁵³.

L'argumentation de Rodrigo (qui refuse d'identifier éthique et politique à la philosophie des choses humaines, comme le font bien des commentateurs) s'appuie sur une réévaluation du terme *methodos*⁵⁴ dans la première phrase de l'EN. Il a le sens de règle de l'art, procédure réglée, façon de procéder, et non le sens que lui donnent les partisans de l'architecture, de «science», «recherche spéculative» ou discipline scientifique⁵⁵. Actuellement un certain consensus semble se faire jour autour de la troisième option dont on pourra trouver un exposé dans différents textes récents de R. Bodéus ou dans la synthèse sur Aristote due à O. Höffe.

*Ainsi les concepts fondamentaux de l'éthique –le bonheur, les vertus morales, et notamment la justice et l'amitié– jouent-ils tous sans exception un grand rôle en politique. Inversement les vertus morales –sans préjudice de leur ancrage dans le caractère de l'individu– ont la cité pour siège dans l'existence, et les lois de cette dernière doivent aussi conduire à la vie bonne*⁵⁶.

Comme le montre l'*Éthique à Nicomaque*, on peut réaliser le bonheur même dans le *bios politikos*, «l'existence (moralement) politique», selon l'habile formule de O. Höffe⁵⁷. Mais en séparant

les deux disciplines, Aristote pour qui il n'existe «aucune subordination, mais une coordination» s'écarte de Platon qui intègre, dans la *République*, l'éthique dans la politique, au risque d'un certain totalitarisme.

En tant que «philosophie des affaires humaines», l'éthique et la politique forment ensemble le noyau d'une théorie philosophique de l'homme, d'une anthropologie philosophique⁵⁸.

Sans s'aventurer plus loin dans l'épineuse question de l'architectonique, on retiendra que la philosophie politique est étroitement imbriquée avec l'éthique. Les *Politiques* démontrent que le bonheur est le même pour l'individu et pour la communauté, le bonheur ou eudémonie étant le «principe commun»⁵⁹. Enfin l'amitié elle-même est un concept éminemment politique pour Aristote comme en témoigne le traité qui lui est consacré aux livres VIII et IX de l'*Éthique à Nicomaque*. Il existe toutefois, comme le montre D.Lefebvre⁶⁰, une antinomie entre l'exigence de bonheur, défini comme un acte de l'âme en soi absolument suffisant⁶¹ dans le *bios theoretikos*, et celle de l'amitié coextensive à la nature de l'homme. La *philia* antique inclut non seulement tous les types de relations entre proches parents, voisins, amis, hôtes, connaissances, mais aussi la concorde à l'intérieur de la cité. Ainsi l'amitié relevant du *bios politikos* est encore plus importantes pour le législateur que la justice.

Quand on est amis, rien ne manque de la justice réciproque, tandis que lorsqu'on est juste, on a besoin en outre d'amitié. (Éthique à Nicomaque VIII, 1155a23-24).

On tentera de conclure sur les aspects éthiques de la critique d'Aristote.

D'une part, il juge positivement la proposition platonicienne dans la mesure où il la considère comme une véritable innovation, lui qui n'est pas opposé à l'innovation dans le domaine; à propos de la nécessité du changement, il dit à propos des lois anciennes simplistes et barbares:

Les Grecs de jadis ne quittaient jamais leurs armes et s'achetaient mutuellement leurs femmes, et tout ce qui subsiste çà et là des anciennes coutumes est d'une absolue niaiserie (Pol. II, 1268b 40-42).

Au début du chapitre 7, il ajoute:

Personne n'a proposé des «innovations» comme la communauté des enfants et des femmes, ou les repas en commun des femmes, mais tous partent plutôt des choses indispensables «à la cité» (Pol. II, 1266a34-36).

P. Pellegrin note que cette remarque signifie que les autres penseurs «restent en deçà de la politique» et il renvoie à l'opposition du livre IV⁶² entre les fonctions indispensables et les fonctions politiques de la cité. D'ailleurs Aristote est en accord avec Platon sur plusieurs aspects de la question de la communauté à rechercher⁶³.

D'autre part, le lien de cette critique politique avec l'éthique ne se fait pas seulement dans le sens du lien entre la critique de la communauté des femmes et la théorie de l'amitié, mais aussi par la référence à l'intérieur de la critique à des vertus morales comme la tempérance et la libéralité.

Au chapitre 5, à propos du lien entre propriété privée et amitié, Aristote dit:

Il est très agréable de combler et de secourir ses amis ses hôtes ses compagnons, or cela ne peut être que si l'on «possède» un patrimoine en propre; mais manifestement cela ne peut exister si l'on unifie trop la cité et que «ce faisant», on supprime en outre les actions inspirées par deux vertus: la tempérance dans l'usage des femmes d'abord, car c'est une belle action que de s'abstenir de la femme d'autrui, et la libéralité dans l'usage de son bien ensuite, car on ne pourrait jamais manifester sa libéralité ni accomplir aucune action libérale puisque l'exercice de sa libéralité s'applique à l'usage de ses biens (Pol. II, 1263 b 5-14).

Dans le chapitre suivant (6 du livre II) qui est consacré aux *Lois* de Platon les deux vertus en question sont associées dans la définition du bon usage du patrimoine: la critique contre Platon et sa conception de la propriété consiste à montrer que l'étendue de la propriété est définie par Platon «de manière trop générale»: «assez grande pour qu'on puisse mener «une vie tempérée» comme si cette expression voulait dire «une vie heureuse»». Au paragraphe 9 Aristote précise: «une meilleure définition serait: une vie tempérée et digne d'un homme libre». Ainsi «les seules dispositions qui soient excellentes⁶⁴ concernant l'usage du patrimoine sont tempérance et libéralité».

Dès lors que la tempérance devient l'associée de la libéralité dans l'usage du patrimoine, on peut se demander s'il s'agit de la même tempérance que celle qui consiste à s'abstenir de la femme

d'autrui et qui a été qualifiée en II, 5, 10 de «belle action», ou bien de la tempérance face aux désirs «qui excèdent les choses indispensables» (1266b6), à savoir des désirs davantage d'accumulation matérielle que sexuels. Sans doute n'y a-t-il pas une si grande distinction à faire, mais dans ce cas femmes et argent sont mis sur le même plan qui est moral assurément puisqu'il concerne deux vertus mais qui est surtout politique puisqu'il s'agit de l'usage du patrimoine. Les femmes et les enfants ne sont considérés ici que comme éléments du patrimoine. C'est pourquoi en II, 6, 12 Aristote propose une solution politique encore face à «l'absurdité» de vouloir «égaliser les propriétés sans prendre aucune disposition quant au nombre des citoyens»⁶⁵: «on peut penser qu'il faut plutôt limiter la procréation que le patrimoine». De même en II, 7, 5 «quand on régleme le patrimoine, il faut aussi fixer le nombre des enfants». De fait comme il l'annonce ici⁶⁶, il donnera sa propre solution plus tard au livre VII.

Au bout du compte, la critique d'Aristote ne nous dit pas grand chose sur la morale sexuelle.

De fait, parmi les arguments contre la communauté des femmes, on a peu tenu compte des deux phrases sur «l'absurdité» des relations sexuelles dans ce cas:

«Il est absurde, aussi, qu'en établissant la communauté des enfants on interdise les relations sexuelles seulement entre amants (...) Absurde aussi d'interdire les rapports sexuels sous le seul prétexte qu'ils provoquent un plaisir trop violent alors même qu'on estime que cela ne fait pas de différence qu'ils aient lieu entre père et fils, ou entre frères» (Pol. II, 1262a33-40).

Au-delà de l'absurdité que comporte l'interdit par rapport à la question de la prohibition de l'inceste, le texte d'Aristote va-t-il dans le sens d'une libération sexuelle? S. Perentidis⁶⁷ réfléchissant sur la polyandrie à Sparte étudie le «résidu historique» dans la proposition platonicienne de communauté des femmes et renvoie au temps mythique des mariages communs avant Cécrops. Or il montre bien que la question est avant tout celle de la paternité, paternité sociale ou génétique et celle des bâtards.

Si donc l'on associe forcément communauté des femmes et communauté des enfants, les femmes n'étant considérées que comme moyens, en tant qu'organes de la reproduction, de fournir des citoyens, on se place à un point de vue démographique aussi bien dans la réalité historique que dans la cité platonicienne. Mais

quels sont les enjeux sexuels de la communauté des femmes, la question peut-elle se poser du point de vue antique? Si elle pouvait se poser⁶⁸ et s'il pouvait y être donnée la réponse d'une certaine liberté sexuelle, ce serait évidemment du point de vue masculin. Porter un jugement de ce type sur la proposition platonicienne ou sur la critique aristotélicienne ne revient pas à donner une opinion sur la question du féminisme ou de l'antiféminisme de Platon ou d'Aristote. Tout au plus doit-on admettre qu'Aristote est beaucoup plus traditionaliste sur la question des pouvoirs attribués aux femmes. Quant à Platon, on a souvent remarqué que si sa *République* innove vraiment dans la question de l'égalité entre les gardiens et les gardiennes, il note clairement la différence des capacités, physiques au moins, entre les hommes et les femmes, et en induit une infériorité de fait des femmes⁶⁹. En réalité, sur la question du féminisme, c'est plutôt l'introduction, dans les *Lois*, des repas en commun pour les femmes qui pourrait ouvrir une nouvelle discussion. Elle n'est pas considérée en principe comme une mesure féministe qui accorderait aux femmes le droit d'assister à des repas dont elles étaient auparavant exclues, mais comme un acte de ségrégation⁷⁰. Pourtant S. Boehringer⁷¹ y voit la possibilité d'y repérer des relations sexuelles entre femmes, les *Lois* de Platon constituant un des très rares témoignages sur le sujet à l'époque classique. Or dans les *Lois*, la proposition de communauté des femmes et des enfants a disparu de la scène politique et législative.

Σημειώσεις

1. A la suite du célèbre article de Gwil Owen, «tithenai ta phainomena», paru initialement en 1961 dans *Aristote et les problèmes de méthode* S. Mansion éd., tout le monde souligne l'importance des *endoxa* (opinions valables) dans les argumentations d'Aristote. La bibliographie est vaste sur les *endoxa*; voir par exemple Crubellier M., Pellegrin P., *Aristote, La philosophie et les savoirs*, p. 134-135.

2. R. Bodéüs, *Aristote, la justice et la Cité*, p. 24.

3. S. Saïd, *La République de Platon et la communauté des femmes*, p. 144.

4. G. Leroux, traduction de *La République*, p. 631, note 68.

5. G. Leroux, *ibid.*

6. S. Saïd en donne un résumé argumenté, *op. cit.*, p. 142-159.

7. Les traductions du *Timée* sont de L. Brisson, qui suit le texte d'A. Rivaud (1925). Sur l'identification de cet exposé avec celui de la *République*, voir L. Brisson, Introduction au *Critias*.

8. Cf. *République* III, 416d-417b et V 464b-c.

9. Cf. *République* V, 451c-e et 466c-d.

10. Cf. *République* V, 460c-d et 461 d-e.

11. *Timée*, 18d7-8.

12. *Timée*, 19a2 εἰς τὴν ἄλλην πόλιν, c'est-à-dire, comme l'explique Brisson dans la note 20 à sa traduction, dans le seul autre groupe fonctionnel de la cité, les producteurs, ce qui exclut l'exposition ou l'infanticide.

13. *République*, 464c4. L'infanticide est ici beaucoup plus difficile à nier, cf. G. Leroux dans les notes à sa traduction, no 47, p. 627.

14. Cf. *République* III, 415b-c, IV, 423c-d et V, 460c. Brisson, *Timée*, no 21, p. 222, souligne cette mobilité.

15. 460c6-7.

16. 460d.

17. Pour la femme de sa vingtième à sa quarantième année, pour l'homme «dès le moment où il atteint le sommet de sa performance à la course» jusqu'à cinquante-cinq ans (460e).

18. Sur les méthodes de contraception et d'avortement dans la période contemporaine de Platon, voir la récente mise au point de N. Bernard, *Femmes et société dans la Grèce classique*, pp. 95-97.

19. Les traductions de la *République* sont de G. Leroux, qui suit le texte de J. Burnet [1962 (1902)].

20. S'il s'agit de calendrier lunaire, comme le pensent plusieurs commentateurs, le septième mois équivaut à la fin du sixième mois et Platon pense à l'éventualité de naissances prématurées. Cf. G. Leroux, *op. cit.*, no 52, p. 628.

21. 458e3.

22. G. Leroux, *op. cit.*, no 43, p. 627.

23. On doit tenir compte de la valeur de l'infinitif employé avec ὥστε. G. Leroux, *ibid.* interprète aussi dans le sens de la prohibition le passage 461b sur les deux individus de la même génération s'accouplant «sans qu'un dirigeant ne les ait unis».

24. C'est pourquoi les commentateurs comme J. Allan cité par G. Leroux disent que la *Pythie* «platonisera».

25. S. Saïd, *op. cit.*, p. 148.

26. S. Saïd, *op. cit.*, p. 149.

27. Cf. la distinction entre science politique et philosophie politique faite par R. Bodéüs, *Aristote la justice et la cité*, pp. 16-17. Si la science politique est davantage un savoir-faire et s'adresse au législateur, la philosophie politique cherche seulement à savoir la vérité sur quelques points politiques. En ce sens c'est davantage de philosophie politique qu'il s'agit ici.

28. Voir le débat actuel entre les spécialistes de Platon comme A. Laks (*Legislation and Demiurgy. On the Relationship between Plato's Republic and Laws*) et F. Lisi (*Héros, dieux et philosophes*).

29. Sur les rapports entre la *République* et les *Lois*, voir A. Laks, «Platon», dans Renaut A., (éd.), *La liberté des Anciens, Histoire de la philosophie politique*, pp. 63-65.

30. Sur ce point, voir par exemple O. Höffe, «Aristote», dans Renaut A., (éd.), *La liberté des Anciens, Histoire de la philosophie politique*, p. 197.

31. R. Bodéus, *Savoir politique et savoir philosophique*, no 29, p. 105.

32. Par exemple, M. Nussbaum, *Nature, Function and Capability*, p. 155 utilise ce texte à propos du «best political arrangement» au début du livre VII des *Politiques*, pour préciser le critère des circonstances. «Il est normal que réussissent pour le mieux ceux qui sont gouvernés pour le mieux dans les circonstances "où ils vivent"».

33. O. Höffe, *op. cit.*, p. 150-167 et 194-201.

34. Les traductions des *Politiques* sont de P. Pellegrin qui suit le texte de Dreizehnter (Munich, 1970). Sur ce paralogisme et son rapport avec les arguments éristiques de la suite du texte, voir la note 3, p. 144 de P. Pellegrin.

35. *Pol. II*, 1261a15-16.

36. *Pol. II*, 1260b38.

37. C'est le sujet de la récente thèse de doctorat d'E. Helmer, qui justifie très clairement l'emploi du terme si contesté pour l'Antiquité d'économie (*Économie et politique chez Platon*, soutenue à Paris I décembre 2004).

38. *Rep. V*, 461e.

39. *Rep. V*, 462a6.

40. *Rep. V*, 464a-b.

41. Sur ce point voir S. Rosen, *Le Politique de Platon, Tisser la cité*, p. 204.

42. O. Höffe, *op. cit.*, p. 198.

43. Benveniste E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 1. *Économie, parenté, société*, pp. 309-310.

44. R. Bodéus, *op. cit.*, pp. 22-23.

45. *Ibid.*

46. C. Despotopoulos, *Aristote, sur la famille et la justice*, p. 14.

47. C. Despotopoulos, *op. cit.*, p. 17, suivant Goldschmidt.

48. *Pol. II*, 1262b 30-36.

49. O. Höffe, *op. cit.*, p. 164.

50. On ne voit pas ici précisément la dénonciation de la naïveté de Platon telle que l'interprète G. Leroux, *op. cit.*, no 60, p. 630.

51. O. Höffe, *op. cit.*, p. 159.

52. P. Rodrigo, *Aristote et le savoir politique, La question de l'architecture*, p. 16.

53. La première interprétation a été surtout illustrée par G. Bien en 1973 et «remonte» au commentaire d'Aspasius à *EN 1,1* et à une remarque d'Alexandre d'Aphrodise dans le proème de son commentaire du livre I des *Premiers Analytiques*.

54. P. Rodrigo, *op. cit.*, pp. 34-35.

55. Sur l'interprétation scientifique ou dialectique des recherches éthiques, voir P. Destrée, «Comment démontrer le propre de l'homme? Pour une lecture "dialectique" de EN, I, 6», *L'excellence de la vie, Sur « l'Éthique à Nicomaque» et «L'Éthique à Eudème» d'Aristote*, pp. 39-61.

56. O. Höffe, *op. cit.*, p. 140.

57. *Ibid.*

58. O. Höffe, *op. cit.*, p. 141.

59. *Ibid.*

60. D. Lefebvre, *Bonheur et amitié. Que font les hommes heureux?*, p. 149.

61. Sur l'autarcie, voir le chapitre III de Richardson Lear G., *Happy Lives and the Highest Good, An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*.

62. *Pol.* IV, 4, 11-19.

63. O. Höffe, *op. cit.*, p. 197.

64. En conservant le ἀρεταί des mss, avec Pellegrin, *op. cit.*, p. 160, note 6.

65. *Pol.* II, 1265a 39.

66. *Pol.* II, 1265b17.

67. S. Perentidis, *Pratiques de mariage et nuances de continuité dans le monde grec*, p. 84.

68. Sur les précautions à prendre dès qu'on aborde les questions de sexualité dans l'Antiquité, une des meilleures mises au point demeure celle de J.J. Winkler, *The constraints of desire. The anthropology of sex and gender in ancient Greece*.

69. E. Helmer, *op. cit.*, p. 405; G. Leroux, *op. cit.*, no 22, p. 622.

70. P. Pellegrin, *op. cit.*, no 2, p. 159.

71. S. Boehringer, *L'homosexualité féminine dans le discours antique*, II.

Bibliographie

1. Sources

Aristote:

Éthique à Nicomaque, traduction française de R. Bodéüs, GF, Paris, 2004.

Les Politiques, traduction française de P. Pellegrin, 2e édition, GF, Paris, 1993.

Aspasius:

Commentaire à l'Éthique à Nicomaque, ed. Heylbut, CAG XIX, 1, Berlin, 1899.

Platon:

République, traduction française de G. Leroux, Paris, 2002.

Timée Critias, traduction française de L. Brisson, Paris, 1992.

2. Études

- Aubenque P., Tordesillas A. (éds), *Aristote politique, Études sur la «Politique» d'Aristote*, Paris, 1993.
- Benveniste E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, 1. Économie, parenté, société*, Paris, 1969.
- Bernard N., *Femmes et société dans la Grèce classique*, Paris, 2003.
- Bodéüs R., *Aristote, la justice et la cité*, Paris, 1996.
- Bodéüs R., «Savoir politique et savoir philosophique», dans Patzig G. (ed.), *Aristoteles' «Politik»*, Akten des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee (25. 8-3.9 1987), Göttingen, 1990, pp. 101-123.
- Boehringer S., *L'homosexualité féminine dans le discours antique*, thèse de doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2003.
- Crubellier M., Pellegrin P., *Aristote, La philosophie et les savoirs*, Paris, 2002.
- Destrée P., Comment démontrer le propre de l'homme? Pour une lecture «dialectique» de *EN*, I, 6, dans *L'excellence de la vie. Sur «l'Éthique à Nicomaque» et «l'Éthique à Eudème» d'Aristote*, G. Romeyer Dherbey dir., G. Aubry éd., Paris, 2002, pp. 39-61.
- Destrée P. (éd.), *Aristote, bonheur et vertus*, Paris, 2003.
- Helmer, E., *Économie et politique chez Platon*, thèse, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, 2004.
- Höffe O., «Aristote», dans Renaut A. (éd), *La liberté des Anciens. Histoire de la philosophie politique*, I, Paris, 1999, pp. 127-208.
- Laks A., «Legislation and Demiurgy. On the Relationship between Plato's Republic and Laws», *Classical Antiquity* 9, 1990, pp. 209-229.
- Laks A., «Platon», dans Renaut A. (ed.), *La liberté des Anciens, Histoire de la philosophie politique*, tom. I, Paris, 1999, pp. 57-125.
- Lisi F., «Héros, dieux et philosophes», *Revue des Études Anciennes* 106, 2004, 1, pp. 5-22.
- Lefebvre D., «Bonheur et amitié. Que font les hommes heureux?», dans P. Destrée (éd.), *Aristote, bonheur et vertus*, PUF, Paris, 2003.
- Nussbaum M., «Nature, Function and Capability», dans Patzig G. (éd.), *Aristoteles' «Politik»*, Akten des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee (25. 8-3.9 1987), Göttingen, 1990, pp. 152-186.
- Perentidis S., «Réflexions sur la polyandrie à Sparte dans l'Antiquité», dans Idem, *Pratiques de mariage et nuances de continuité dans le monde grec. Quatre études d'anthropologie historique et juridique*, Publications de l'Université Paul-Valéry Montpellier III, 2002, pp. 77-113 [ancienne version dans *Revue historique de droit français et étranger* 75 (1), 1997, pp. 7-31].

- Renaut A. (éd), *La liberté des Anciens, Histoire de la philosophie politique*, I, Paris, 1999.
- Richardson Lear G., *Happy Lives and the Highest Good, An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Princeton, Oxford, 2004.
- Rodrigo P., «Aristote et le savoir politique, La question de l'architecture», *L'excellence de la vie. Sur «l'Éthique à Nicomaque» et «L'Éthique à Eudème» d'Aristote*, G. Romeyer Dherbey dir., G. Aubry éd., Paris, 2002, pp. 15-37.
- Romeyer Dherbey G. (dir.), Aubry G. (éd.), *L'excellence de la vie. Sur «l'Éthique à Nicomaque» et «L'Éthique à Eudème» d'Aristote*, G. Paris, 2002.
- Rosen S., *Le Politique de Platon. Tisser la cité*, traduction française de Étienne Helmer, Paris, 2004.
- Saïd S., «La République de Platon et la communauté des femmes», *L'Antiquité classique* 55, 1986, pp. 142-162.
- Winkler J.J., *The constraints of desire, The anthropology of sex and gender in ancient Greece*, New York London, 1990.
- Wolff F., *Aristote et la politique*, Paris, 1991.

