

***Logos et polis* chez Aristote** **Approche phénoménologique**

Arnaud Sabatier¹

« Qu'une place soit faite à celui qui approche,
Personnage ayant froid et privé de maison. [...]

Que faut-il à ce cœur qui n'était que silence,
Sinon des mots qui soient le signe et l'oraison,

Et comme un peu de feu soudain la nuit,
Et la table entrevue d'une pauvre maison ? »

Yves Bonnefoy, « Vrai lieu », *Poèmes*.

Logos et polis : pourquoi penser ensemble ces deux mots ? C'est Aristote qui les rapproche, notamment à l'occasion des deux définitions qu'il donne de l'homme, qui sont depuis devenues classiques : animal rationnel ou doué du *logos* et animal politique ou vivant au sein d'une *polis*. Il faut alors penser ensemble trois mots *logos*, *polis* et *anthrôpos*.

D'autre part ces mots interviennent à l'occasion d'une définition. Rappelons la définition aristotélicienne de la définition, elle est l'explicitation de l'essence. Définir, c'est déployer dans un discours ouvert l'être même de la chose définie, qui est fermé ou enfermé ou condensé dans un mot ou un concept ; définir, c'est exposer, exprimer, énoncer, dis-poser, mettre à disposition de la pensée, c'est-à-dire encore communiquer. Ces deux déterminations puisqu'elles définissent l'homme n'en sont donc pas des traits caractéristiques accidentels qui le décriraient, mais bien l'essentiel en l'homme à penser. Ces propriétés font signe vers le propre et nous donnent accès à l'essentiel en l'homme, c'est-à-dire son humanité.

Ajoutons immédiatement qu'explicitement (les mots français explicitation ou énonciation rendent le grec *logos*²) l'essence de l'homme, ce n'est pas la livrer et ainsi la rendre

¹ Agrégé de philosophie, Arnaud Sabatier enseigne en classes préparatoires au Lycée Bellepierre, à Saint-Denis de la Réunion.

disponible, sous la forme d'une définition totalisante. Sans doute peut-on tout dire, définitivement, d'une chose, ou d'un objet mathématique simple comme un carré ; alors la définition, saturée, cerne l'essence et la donne sans reste ; l'essence s'épuise totalement dans la définition. Mais qu'en est-il de l'homme, qu'en est-il de l'essence de l'homme ? Et si l'essentiel en l'homme, l'*esse*, son être, c'est son existence, alors il faut dire que ces définitions déterminent des *postures*, des modalités d'être qui traversent de part en part l'homme.

Cela signifie aussi, même si ce n'est pas manifeste, que ces deux déterminations constitutives sont intimement liées et disent autrement le même. Quel est ce même ? Disons le par anticipation : exister, c'est coexister, être-ensemble ; être soi-même c'est être autre que soi, c'est se dépendre de soi, non pas s'exiler et se perdre, mais s'exposer et s'inscrire dans le tissu du monde. Le *logos*, la *polis* sont deux figures de ce maillage, deux modalités de cet échange, ce tissage de sens en quoi consiste le texte du monde.

Le champ de problématique n'est ni la linguistique, ni la politologie ou l'anthropologie. Le problème est *éthique* : quelle posture adopter pour être humainement homme, c'est-à-dire comment bien parler et bien agir pour réaliser pleinement notre nature ? Mais qu'est-ce qu'être humain ? L'humanité est un problème qui n'appelle pas tant une définition qui en épuiserait les significations qu'une vocation à assumer qui en déploie le sens. L'enjeu n'est pas définitionnel (que veut dire *logos* ?), pas doctrinal (quelle est la politique d'Aristote ?), mais éthico-politique, puisque aussi bien il se pourrait que cette vocation ne soit pas ou plus assumée, non pas que l'homme disparaisse mais qu'il perde son humanité – bavard grégaire, privé de mots et sans lieu. C'est-à-dire un homme qui n'aurait plus d'humain que le nom s'il est vrai que « toutes les choses se définissent par leur fonction et leur vertu, de sorte que quand elles ne les ont plus il ne faut pas dire qu'elles sont les mêmes mais qu'elles n'ont que le même nom »³.

I. Polysémies

1. *Logos*

En grec ancien, comme chez Aristote⁴ en particulier, *λόγος* est polysémique. S'il dérive de *λέγειν* qui signifie *dire* mais aussi *réunir*, *cueillir*, très vite ses acceptions spéculatives dépassent son sens ordinaire. Dans son dictionnaire, Bailly organise l'article autour de deux traductions centrales : *parole* et *raison* : – 1) autour de la première, *langage*, *discours*, *proposition*, *énoncé*, *définition*, *sentence*, *proverbe* ; – 2) autour de la seconde, *faculté de la raison*, caractère d'un raisonnement *logique*, *fondement* d'une chose, *calcul*, *compte*.

Signalons aussi une série d'oppositions.

Λόγος et *ergon* [ἔργον] : la parole par opposition au travail, au fait accompli, comme on oppose toujours aujourd'hui le *dire* et le *faire* ; pour autant le *λόγος* n'est pas sans effets sur le monde, n'est pas inactif, dire ce n'est pas ne rien faire ; il y a deux façons d'infléchir le cours des choses et d'agir sur le monde selon Aristote : la *poiésis* [ποίησις] ou production d'une œuvre extérieure à l'agent mais aussi la *praxis* [πράξις] ou action immanente à l'agent⁵.

² Cf. *Métaphysique*, Z, 4, 1030 a 7, traduction Tricot, Vrin, 1981, note 2, p. 362.

³ *Politiques*, I, 2, 1253 a 23.

⁴ Cf. la très longue note 1, p 24 de Tricot, *Métaphysique*, A, 3.

⁵ Sur ce point cf. *Ethique à Nicomaque*, I, 1, 1094 a et VI, 2, 1139 b.

La *praxis* portée à son excellence, ou *euprattein* [εὐπράττειν], c'est le *politeuein* [πολιτεύειν], le « faire-cité », la participation active et réfléchie à la vie politique par le moyen du λόγος.

Λόγος et *onoma* [ὄνομα] : λόγος ne signifie jamais « mot », au sens de catégorie grammaticale, il renvoie toujours à l'usage réel de la parole ; Aristote a une conscience aiguë de ce que le λόγος n'est pas une indexation du monde, et s'il « montre » comme il le dit souvent, c'est toujours un montrer quelque chose à quelqu'un ; c'est la dimension intersubjective ou politique du λόγος qui s'annonce déjà ici.

Λόγος et *muthos* [μῦθος] : une des différences majeures est l'autonomie du λόγος qui porte en lui ses raisons, et en un sens n'appartient plus à personne en propre, donc appartient en droit à tous, il peut alors être *partagé* et circuler, c'est le *dia-logos* ; il peut être *échangé*, et, le cas échéant, faire l'objet d'une appropriation ; le λόγος s'ex-pose, il est profane et public, cette « publicité » du λόγος le rapproche donc de la πόλις qui apparaît comme son lieu, et l'oppose à l'unilatéralité du μῦθος, à son caractère privé et sacré, qui se donne à entendre dans le temple et qui fonde plutôt une famille, un clan, une communauté qu'une société politique.

On peut voir là déjà, dans ces trois oppositions des indices de la proximité entre λόγος et πόλις. Allons aux textes mêmes.

« Seul parmi les animaux l'homme a le λόγος [λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων]⁶. Certes la voix [φωνή] est le signe du douloureux et de l'agréable, aussi la rencontre-t-on chez les animaux », *Politiques*, I, 2, 1253 a 10-12.

Aristote oppose ici le λόγος exclusivement humain à la φωνή également animale⁷. Φωνή, c'est la *voix*, on dirait peut-être plus justement ici le *cri* (c'est aussi bien la voix humaine que le cri animal voire le son d'un instrument ou le bruit des vagues ; Barbara Cassin⁸ traduit par « sons vocaux »). L'homme comme l'animal crient, mais seuls les hommes ont le λόγος. On trouvera peut-être une réponse au sens que l'on peut donner au λόγος en s'interrogeant sur la façon de s'y rapporter : qu'est-ce qu'*avoir* ou *posséder* [ἔχειν] le λόγος ? Notons que le verbe ἔχειν signifie aussi bien *avoir* ou *posséder* qu'*être* en tel ou tel état ; *hexis* [ἔξις], qui en dérive, étant la manière d'être ou la disposition permanente, le plus souvent opposé à *diáthesis* [διάθεσις], disposition passagère.

Cette modalité du rapport au λόγος est d'ailleurs précisée un peu plus loin.

« Les animaux autres que l'homme vivent avant tout en suivant la nature [μάλιστα μὲν τῆ φύσει ζῆ], quelques-uns peu nombreux suivent aussi leurs habitudes [καὶ τοῖς ἔθεσιν], mais l'homme suit également le λόγος. Car seul il a [ἔχει] le λόγος⁹ », *Politiques*, VII, 13, 1332 a.

Les animaux vivent par nature ou par habitude, seul l'homme vit aussi en suivant le λόγος ou selon le λόγος. Il faut donc comprendre, avant même de traduire précisément λόγος, que le *posséder* est un mode de vie, une *manière* d'être (il faudrait d'ailleurs pouvoir traduire ces expressions par des adverbes de *manière* : vivre naturellement, habituellement ou « logiquement »). Le λόγος apparaît alors moins comme une faculté intellectuelle que l'homme *aurait* ou posséderait, de surcroît, que comme un mode de vie, une modalité d'être, qui dès lors, le détermine de part en part. L'avoir ne rencontre l'être qu'à la condition que ce

⁶ Pierre Pellegrin traduit ici par « langage » ; Aristote, *Les Politiques*, traduction Pierre Pellegrin, GF Flammarion, 1990.

⁷ Cf. aussi *Généralités de animaux*, V, 7, 786 a 20, b 19-22.

⁸ Barbara CASSIN, *Aristote et le logos*, P.U.F., 1997, p. 30.

⁹ Pierre Pellegrin traduit cette fois par « raison ».

qui est possédé soit essentiel et non pas accidentel. Les animaux vivent naturellement, certains vivent même habituellement (par exemple les animaux domestiques qui ont acquis des habitudes), l'homme peut, quant à lui, vivre en suivant le λόγος. Le λόγος est une *posture existentielle*, un mode de rapport au monde.

Le λόγος n'est pas seulement une capacité intellectuelle que l'on posséderait ou non à côté d'autres qualités, ce n'est pas non plus seulement une aptitude à parler ; c'est une posture, un mode de vie, une modalité d'être-au-monde qui détermine de part en part l'homme¹⁰. Sans que le lien ne soit encore clair, λόγος fait déjà signe vers πόλις en ce qu'il détermine un mode d'habitation du monde.

2. Polis

Le mot πόλις est lui aussi riche de nuances. La πόλις c'est la ville, l'agglomération, ou sa partie haute, la citadelle, voire la ville par excellence (Troie ou Athènes, comme Rome sera l'*Urbs*) ; c'est aussi toute région habitée, ce que les géographes appellent aujourd'hui l'écoumène. C'est encore la cité, c'est-à-dire la réunion non pas de citadins mais de citoyens¹¹, que l'on traduit par État ou cité-État.

Voilà une première distinction : le sens géographique ou topographique, l'espace physique ou territoire [gr. ἄστυ, lat. *urbs*] délimité par des frontières ou des murailles, occupé par des citadins [ἀστικός, *urbanus*] ; le sens « abstrait » ou politique, la communauté politique [πόλις, *civitas*] ordonnée par des lois et plus foncièrement par une constitution [πολιτεία] qui réunit des citoyens [πολιτῆς, *civis*]¹².

« Il est manifeste [...] que la cité fait partie des choses naturelles, et que l'homme est par nature un animal politique [ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικόν ζῶον], et que celui qui est hors cité [ὁ ἄπολις], naturellement bien sûr et non par le hasard <des circonstances>, est soit un être dégradé soit un être surhumain [...] », *Les Politiques*, I, 2, 1253 a 2-5.

L'homme est par nature sociable ou politique ; la sociabilité ou civilité ou *politicalité* le détermine naturellement c'est-à-dire essentiellement. On voit donc bien ici que vivre au sein d'une πόλις n'est pas une possibilité à côté d'autres, cela désigne un mode d'être essentiel, le πολιτεύειν, c'est-à-dire le vivre-politiquement, qui est la figure même du déploiement de l'essence de l'humanité. Comme on a dit que le λόγος n'est pas une superstructure qui viendrait déterminer secondairement l'homme, mais bien une posture existentielle qui le détermine de part en part et toujours-déjà, ajoutons que le *politikon* [πολιτικόν], l'être-politique ou *politicalité*, n'est pas une caractéristique annexe et seulement possible de l'humanité mais bien l'expression de son essence, son déploiement exposé.

Il est donc manifeste, selon le mot d'Aristote, que « πόλις se dit en plusieurs sens »¹³, combien on en réduirait le sens à traduire seulement par cité ou agglomération. Πόλις n'est

¹⁰ « Le privilège de l'homme ne consiste pas en la possession d'une superstructure langagière qui viendrait s'ajouter à une infrastructure animale qui ne différerait pas essentiellement de ce que l'on rencontre chez les autres animaux. Le *logos* pénètre toutes les dimensions de l'humain, même celles en apparence les plus "animales". », Rémi BRAGUE, *Aristote et la question du monde*, P.U.F., 1988, p. 262.

¹¹ Cf. *Politiques*, III, 5, 1278 a 25-35, où Aristote marque bien la différence, en évoquant les constitutions qui ont pour but « de ne faire citoyens que ceux des habitants qui sont issus de deux citoyens ».

¹² Rappelons l'article intéressant d'Émile Benveniste, « deux modèles linguistiques de la cité », in *Problèmes de linguistique générale* 2, Gallimard, Tel, 1974. Il y fait remarquer l'ordre inverse de dérivation des deux modèles : le latin construit *civi-tas* à partir de *civis*, le grec *poli-tês* à partir de *polis* ; la cité latine n'existe que comme sommation des concitoyens, là où la cité grecque est la donnée première à partir de laquelle se détermine le statut de citoyeneté.

¹³ *Politiques*, III, 3, 1276 a 23.

pas seulement l'espace occupé par l'homme, pas même seulement la communauté politique qui unit des citoyens, elle est aussi, et plus foncièrement, la condition et le lieu d'une habitation pleinement humaine de la terre – ni inhumaine, ni surhumaine. Elle est le *lieu* de l'humanité, elle est l'acte même d'ouverture qui *localise* ou *donne lieu* à l'humanité. Où l'on voit en quoi la crise de l'habiter, qu'elle soit de *délocalisation* ou de *dislocation*¹⁴, est bien la crise essentielle d'une humanité dont le devenir est en jeu.

Ce lieu est matériellement situé ou localisé, c'est-à-dire limité, déterminé, fini. *Urbs* en latin vient de *urbare* (ou *urvare*) qui signifiait *tracer un sillon*, c'est-à-dire délimiter une ligne au-delà de laquelle la cité n'est plus cité. Constituer une cité, c'est d'abord délimiter un lieu. Mais tracer cette frontière ce n'est pas envisager un *ailleurs* qui serait comme un *autre ici* ; ce n'est pas non plus déterminer un *autre* par rapport auquel le *même* prend sens ; ce n'est pas opposer une *étrangeté* ou barbarie à la familiarité.

La pensée moderne nous a appris à appréhender le limité par opposition à l'illimité et le fini comme le négatif de l'infini. Les Grecs, et tout particulièrement Aristote, pensent inversement. L'au-delà de la limite, qui est d'ailleurs plutôt son en deçà, n'est pas l'illimité ou l'infini mais l'*indéfini*, l'indéterminé ; la limite finit moins qu'elle ne dé-finit ou délimite. D'ailleurs en grec *horizein* [ὀρίζειν] signifie à la fois *limiter* et *définir* ; *horos* [ὄρος], originellement *sillon*, puis *borne*, *limite*, *frontière*, signifie aussi *définition*, voire *but* ou *fin*. La limite définit, parachève, finalise ; les limites, tournées vers le dedans, donnent une *forme* en intégrant les éléments constitutifs et les ordonnant à une fin. Peut-être même donne-t-elle la bonne forme ou les bonnes manières (la *civilité*, l'*urbanité* de celui qui est *poli* ou *policé*), à tout le moins, elle donne sens, réalité et actualité. La limite *actualise* chez Aristote, elle est ce qui fait accéder la *matière*, in(dé)finie, à la *forme*, (dé)finie. Les limites sont moins limitatives que constitutives. Heidegger rappelle qu'il nous faut penser la limite en terme de rassemblement, pas de séparation, « elle n'est pas ce où quelque chose cesse, mais bien comme les Grecs l'avaient observé, ce à partir de quoi quelque chose commence à être »¹⁵.

Pour ce qui regarde la cité, ces limites peuvent d'abord être entendues en un sens strictement topographique. Une communauté politique est un territoire, c'est-à-dire un espace communautaire ni trop petit – l'autarcie¹⁶ économique risquerait alors de ne plus être assurée –, ni trop grand – ce qui mettrait en péril le sentiment d'identité communautaire¹⁷. Le territoire, ou espace limité, apparaît, comme la première condition de l'unité et de l'identité d'une communauté.

« Dès lors il est évident que la meilleure limite pour une cité c'est le nombre maximum <de citoyens> propre à assurer une vie autarcique et qu'on puisse saisir d'un seul coup d'œil », *Politiques*, VII, 4, 14, 1326 b 20-24.

La communauté politique est donc essentiellement finie. Mais il ne suffit pas d'entourer un espace de murailles pour que le territoire soit une cité, si on entourait le Péloponnèse d'une muraille, cela n'en ferait pas une cité ajoute Aristote¹⁸. Les frontières ne sont pas la marque d'un manque, d'une incapacité, d'une limitation, elles conditionnent au contraire le politique qui rassemble, unit, ordonne au sein d'un destin commun. Elles ne

¹⁴ Cf. Benoît GOETZ, « la dislocation : critique du lieu », in Chris YOUNÈS (dir.), *Lieux contemporains*, Descartes & Cie, 1997.

¹⁵ HEIDEGGER, « Bâtir, habiter, penser », in *Essais et Conférences*, Gallimard, p. 183.

¹⁶ L'*autarkeia* [αὐτάρχεια] est justement traduite par *autarcie* et renvoie effectivement à l'autosuffisance économique, mais elle est aussi l'*auto-nomie* en ce que la cité génère pour elle-même et par elle-même la loi ou *nomos* [νόμος] qui la conditionne

¹⁷ Aristote évoque le cas de Babylone, tellement grande qu'au « troisième jour de [sa] prise, une partie de la ville ne s'en était pas encore aperçu », *Politiques*, III, 3, 1276 a 29-30.

¹⁸ *Politiques*, III, 3, 1276 a 26-27.

ferment pas à l'autre, elles ouvrent au même qu'elles ordonnent et différencient. Il faut penser la limite comme ce qui définit du dedans, comme une *loi* de composition interne, comme un ordre *constitutif*, c'est-à-dire aussi au sens propre comme une *πολιτεία*, une constitution¹⁹.

La *πόλις* n'est donc pas un espace entouré d'une muraille, c'est un lieu institué, ordonné, soumis à une politique commune, donc au sens propre auto-nome ; elle est un *lieu commun*. Un lieu, c'est-à-dire un espace polarisé par une présence humaine, une organisation normative, une valorisation spatio-temporelle ; un lieu, c'est-à-dire un espace de sens, tendu entre un passé et un destin, « la cité a une œuvre déterminée <à accomplir> » (1326a12). La *πόλις* est une communauté de normes et de sens, une communauté d'hommes qui s'imposent délibérément ordre et lois afin de réaliser une fin. À ce titre, à son tour, elle fait signe vers *λόγος*.

À ce stade nous pouvons poser deux conclusions, la première plus évidente que la seconde : – la possession du *λόγος* comme la vie au sein d'une *πόλις* sont constitutives de l'humanité ; voilà pourquoi – deuxième conclusion – un lien d'essence doit les unir. Comme le *λόγος*, en tant que posture existentielle détermine (ou suppose) un certain être-ensemble, c'est-à-dire un lieu de sens partagé, la *πόλις*, en tant qu'histoire partagée, institue (ou suppose) plus qu'un espace commun, une communauté de sens.

Mais comment penser ce lien essentiel, faut-il aller de *πόλις* à *λόγος* ou faire l'inverse, l'homme parle-t-il parce qu'il est politique ou est-il politique parce qu'il parle ?

II. L'exclusivité humaine : de *logos* à *polis*

1. *Logos* vs *Phonê* : le *logos* comme adresse

Alors que signifie être doué de *λόγος* ? En quoi consiste le mode de vie « logique » ? Traduire *λόγος* par *raison* n'est pas faux mais réducteur et dangereux, car il faudrait dire alors que l'on rêve ou désire, voire que l'on déraisonne *avec raison*. Pour traduire par *langage*, il faut donner au mot un sens plus large que le simple parler. L'homme qui se tait ne le fait pas naturellement mais suivant le *λόγος*, le silence humain n'est pas le mutisme animal. Se taire est une modalité du *λόγος*, mais encore vouloir, penser, regarder, aimer ou haïr, percevoir ou sentir...

Vivre selon le *λόγος* c'est exister humainement, entrer dans la sphère du *λόγος* sans échappatoire, le *λόγος* exclue tout ailleurs qui soit encore humain car cette entrée ne signifie pas que l'on sorte ou vienne d'un ailleurs possible. Le *λόγος* dé-limite l'humanité, il est la *forme* de cette matière indéterminée qu'est l'homme. *Ta aloga* [τὰ ἄλογα] ne sont ni les muets, ni les fous mais les animaux. Traduisons alors plutôt *λόγος* par *sens*. L'homme vit dans la sphère du sens et chacune de ses activités, chacune de ses productions s'y logent, jusqu'aux plus rudimentaires : sentir par exemple est toujours d'abord une exigence de sens. L'homme habite le sens ; le monde est un « logocosme ».

Qu'est-ce qui distingue *λόγος* et *phonê* [φωνή] ; sont-ils deux modalités du langage ?

Certes la voix [φωνή] est le signe [σημείον] du douloureux et de l'agréable, aussi la rencontre-t-on chez les animaux ; leur nature, en effet, est parvenue jusqu'au point d'éprouver la sensation [αἴσθησιν] du douloureux et de l'agréable et de se les signifier mutuellement [σημαίνειν ἀλλήλοις]. Mais le *λόγος* existe en vue de montrer [δηλοῦν] l'avantageux et le

¹⁹ C'est la définition d'Aristote, « la cité est une communauté de constitution entre des citoyens [κοινωνία πολιτῶν πολιτείας] », *Politiques*, III, 3, 1276 b 1-2.

nuisible, et par suite aussi le juste et l'injuste. Il n'y a en effet qu'une chose qui soit propre [ἴδιον] aux hommes par rapport aux animaux : le fait que seuls ils aient la sensation [αἴσθησιν ἔχειν] du bien, du mal, du juste, de l'injuste et des autres sensations [αἴσθησιν] de ce genre. La mise en commun [κοινωνία] de ces sensations fait [ποιεῖ] une famille et une cité. », *Politiques*, I, 2, 1253 a.

λόγος montre [δηλοῦν] le juste et l'injuste, φωνή signifie [σημαίνειν] le douloureux et l'agréable. Mais il y a plus qu'un changement de degré, il ne s'agit pas d'une différence d'ouverture du spectre sensible : sentir l'injuste ce n'est pas sentir plus que la douleur, c'est sentir autrement. Plaisir et douleur sont sentis par les animaux comme par les hommes, ce sont des sensations simples qui donnent lieu à des réponses immédiates et presque toujours identiques chez les membres d'une même espèce. Ces réponses sont même, pour l'essentiel, universelles, à savoir comme dit Aristote « fuir la douleur et tendre vers le plaisir »²⁰ ; la φωνή accompagne souvent ces réactions. La sensation de la douleur est donc un acte *absolu*, au sens étymologique, qui rapporte l'individu à lui-même. La souffrance comme la jouissance sont marquées par un retrait hors du monde et « la signification mutuelle » dont parle Aristote, n'en est que l'écho, sans adresse, sans destinataire voulu. Le cri est le bruit de la douleur. Si les animaux crient ensemble c'est plus par contamination que par communication.

Le juste et l'injuste sont des sensations complexes car les sentir c'est les juger comme tels. Le juste, s'il semble être l'objet d'un sentiment, est toujours aussi l'expression d'un jugement. Pour autant, les jugements ne sont pas des actes intellectuels seconds qui viendraient couronner des actes sensoriels primaires. Nous sommes toujours-déjà dans le jugement dès la simple sensation, nous sommes toujours-déjà dans l'attribution de sens, la perception la plus simple est d'emblée exigence de sens. Le fait brut, vide de tout sens, est une vue de l'esprit. Le cri humain est lui-même déjà l'expression d'un jugement de sens et relève du λόγος.

Pourtant il est dit ici que le λόγος montre ou manifeste [δηλοῦν] le juste. Mais *montrer* n'est-ce pas le degré zéro de l'expression, ou au moins n'est-il pas en retrait par rapport au *signifier*, ce à quoi la φωνή se limiterait ? N'est-ce pas seulement constater une factualité brute, en amont de toute détermination, dans le silence de tout jugement ? On attendrait l'inverse d'Aristote, qu'il dise que la φωνή montre et le λόγος signifie ; qu'il dise que la φωνή est la manifestation sonore de la douleur à laquelle elle adhère et que le λόγος, dans la distance de la traduction, signifie l'injustice²¹.

Si Aristote dit que λόγος montre, c'est parce que *montrer* est un acte irréductiblement intersubjectif, c'est moins montrer quelque chose que le montrer à quelqu'un pour finalement, avec lui, contre lui ou pour lui, élaborer un jugement ; ce n'est pas faire sentir mais donner à juger. On est dans la sphère du sens, sphère exclusivement humaine mais qui n'est pas pour autant spirituellement séparée : le sens n'est pas insensibilisé, il s'agit bien de sensations [αἴσθησις], une sensibilité au sens, et même une sensibilité partagée au sens, pourrait-on dire, une sensibilité communautaire ou « synesthésie »²². Cette communauté [κοινωνία] du sentir et du sentiment ne renvoie pas à une identité physiologique mais bien à l'élaboration d'un échange ou d'une communication. Les hommes sont doués de λόγος, ils vivent selon le λόγος, ils habitent le sens, ils co-habitent sensiblement et sensément dans le monde, ils *con-*

²⁰ *Éthique à Nicomaque*, VIII, 6, 1157 b 6.

²¹ C'est d'ailleurs ce qu'il fait dans son *De l'interprétation*, 2, 16 a 28.

²² Συναίσθησις, à entendre non pas comme perceptions simultanées chez un individu, comme quand « les parfums, les couleurs et les sons se répondent » (Baudelaire), même si ce sens existe déjà, mais comme une perception partagée, une communauté de sensibilité dont la forme achevée est la sym-pathie amicale [συμπάθεια].

sentent, dit très justement le français ; les sensations senties donnent lieu à des sentiments échangés et ces échanges tissent ou maillent un être-ensemble con-sensuel sinon sympathique qui n'est autre que la ΠÓΛΙΣ. Ces sensations sont mises en commun dit Aristote, et cela fait [ΠΟΙΕΪ] qu'il y a famille et cité.

Sentir la douleur rapporte l'animal à soi, ferme sur soi ; sentir le juste et l'injuste ouvre (sur) la communauté et atteste un souci du communautaire, voilà pourquoi le ΛÓΓΟΣ, qui existe en vue de montrer le juste et l'injuste, est toujours un s'adresser-à, il est, à ce titre, fondamentalement *politique*.

2. Communauté et grégarité : la polis comme lieu (commun) de communication

Qu'en est-il donc de l'éventuelle politicalité des animaux ? Si Aristote dit que l'homme seul possède le ΛÓΓΟΣ, il reste plus ambigu à propos de l'exclusivité humaine du *politikon* [ΠΟΛΙΤΙΚÓN].

« Il est évident que l'homme est un animal politique plus que n'importe quelle abeille et que n'importe quel animal grégaire. Car, comme nous le disons, la nature ne fait rien en vain [μάτην ἐ φύσις ποιεΐ] ; or seul parmi les animaux l'homme a un langage [λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων] », *Les Politiques*, I, 2, 1253 a 8-10.

Pierre Pellegrin traduit donc « l'homme est un animal politique *plus que* [μᾶλλον] n'importe quelle abeille ou que n'importe quel animal grégaire ». Le texte grec est en fait ambigu et rend possible deux lectures : μᾶλλον renvoie soit à une différence de degré, *plus que*, soit à une différence de nature, *plutôt que*²³. Il semble bien qu'Aristote emploie ici le mot politique *lato sensu* et pense à une différence de degré : l'homme est davantage politique que certains animaux qui le sont aussi mais moins.

Dans l'*Histoire des animaux* il propose une double opposition entre grégaires-solitaires et politiques-sporadiques. *Politique* signifie alors qui partage une certaine communauté quant au faire [τὸ ἔργον] et pas seulement quant au vivre, c'est-à-dire, étymologiquement, une syn-ergie plus qu'une sym-biose. Certains animaux sont grégaires mais sporadiques (non politiques) : ils cohabitent mais n'agissent pas ensemble, il y a du vivre-ensemble mais pas de faire-ensemble. Par exemple les thons sont grégaires mais sporadiques car ils vivent en banc mais chassent séparément. D'autres qui vivent et œuvrent ensemble sont grégaires et politiques, comme l'homme, l'abeille, la fourmi²⁴.

Cela étant, indépendamment de cette continuité naturelle entre les hommes et les animaux, il y a bien un « effet de seuil dans cette continuité », selon la formule de Barbara Cassin²⁵. Aucun animal ne saurait être politique au sens de celui qui habite une ΠÓΛΙΣ ; Aristote le dit explicitement, il n'existe pas de cité d'animaux²⁶. Il n'y a pas de ΠÓΛΙΣ animale précise Aristote, car ce qui les unit, à savoir la nécessité des tendances naturelles, ne fait pas une cité. Les premiers couples ne constituaient pas non plus de cité car ils s'unissaient en vue de procréer et ce, selon une tendance naturelle, « il ne s'agit pas d'un choix réfléchi [προαίρεσις], mais d'une tendance naturelle à laisser <après soi> un autre semblable à soi »²⁷.

De plus, la fin du texte des *Politiques* (1253 a) lève l'ambiguïté et impose que l'on parle de *politicalité*, en un sens strict et exclusivement réservé à l'homme : en effet, si c'est la

²³ Cf. *Les Politiques*, traduction Pellegrin, note 17, p. 91.

²⁴ *Histoire des animaux*, I, 1, 488 a ; cf. aussi VIII, 1, 589 a 2, où il est dit que certains animaux ont un comportement plus *politique* avec leurs petits.

²⁵ Barbara CASSIN, *Op. cit.*, p. 30.

²⁶ *Politiques*, III, 9, 1280 a 32-35

²⁷ *Politiques*, I, 2, 1252 a 28

mise en commun des sensations du juste et de l'injuste qui fait la famille et la cité et si l'homme seul a ces perceptions alors il faut dire que seul l'homme est, *stricto sensu*, politique.

Enfin, ultime argument, c'est parce lui seulement peut-être politique, qu'on peut s'interroger sur ce qu'est l'*apolitique* [ὁ ἄπολις]. Un animal ne saurait être ni un dégradé, ni un surhumain, car il n'y a pas de sens à penser son « apoliticité », et ce parce qu'il n'est pas, *stricto sensu*, politique²⁸.

Revenons maintenant à la question de la naturalité de la politicité qui, on le verra, en confirmera le caractère exclusivement humain. Si l'homme est par nature ou naturellement politique, l'est-il alors nécessairement ? L'homme devient-t-il nécessairement humain, comme le poulain devient nécessairement cheval. Le devenir-politique de l'homme est bien naturel mais non nécessaire, et ce d'abord parce qu'il est subordonné à deux conditions de possibilité : l'aptitude à communiquer et le besoin de communiquer.

« Celui qui n'est pas capable de communiquer [ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν] ou qui n'en a pas besoin parce qu'il se suffit à lui-même [αὐτάρκειαν] n'est en rien une partie d'une cité [μέρος πόλεως], si bien qu'il est soit une bête soit un dieu. », *Les politiques*, I, 2, 1253 a 27-29.

La première condition, donc, est l'aptitude à communiquer²⁹. Seul un animal apte à communiquer peut vivre en société. Aubenque traduit *koinōnein* [κοινωνεῖν] par *communiquer* et fait remarquer que le propos serait tautologique si l'on traduisait par *vivre en communauté*, cela reviendrait à dire : seul un homme capable d'appartenir à une communauté peut appartenir à une communauté. Sans doute faut-il entendre plutôt : seul un homme capable de communiquer avec d'autres hommes, qui possèdent eux aussi cette aptitude au partage symbolique, peut avec eux constituer une communauté. Et Aubenque de conclure « c'est la communication qui fonde la communauté, non l'inverse. L'appartenance est la conséquence, non la cause, de la participation » (*Ibid.*). L'animal, inapte au λόγος, n'est donc pas politique.

La deuxième condition, c'est le besoin de communiquer, c'est-à-dire de mettre en commun des sentiments, jugements ou valeurs et plus généralement de vivre en communauté, ou encore l'incapacité à subvenir seul à ses besoins. Les dieux ne sont pas politiques, ils n'ont pas besoin de vivre en communauté, ils sont autarciques et en acte. La cité est le lieu – on le verra – où l'homme actualise ses possibilités essentielles, c'est-à-dire son humanité ; les dieux, pleinement réalisés, n'ont pas besoin de devenir autre, de déployer leur divinité, ils n'ont pas à devenir leur être. L'autarcie divine est à penser ontologiquement comme plénitude actuelle, elle signe un rapport d'identité à l'essentiel³⁰. Entre les dieux autarciques qui n'ont pas besoin de communiquer et les animaux inaptes au λόγος, seuls les hommes communiquent, seuls ils co-habitent *politiquement* parce qu'ils peuvent échanger et doivent partager.

²⁸ Pour une conclusion différente, voir le point de vue de Jean-Louis Labarrière, « L'animal politique et le statut de la constitution », in *Epokhè*, n°6, Jérôme Millon ; article disponible sous une forme remaniée sur le site de l'Académie de Rennes, Philosophie.

²⁹ Aubenque traduit κοινωνεῖν, (1253 a 28), par *communiquer* et non, comme le font d'autres traducteurs, par « appartenir à une communauté » (P. Pellegrin) ou « vivre en communauté » (J. Aubonnet). Cf. Pierre AUBENQUE, « Particularité et universalité dans la définition aristotélicienne de la communauté politique », site de l'Académie de Rennes, philosophie.

³⁰ Cf. sur ces points les références majeures dans la *Métaphysique* : pour l'opposition puissance/acte, tout le livre Θ et, plus particulièrement le chapitre 8, « antériorité de l'acte sur la puissance » ; pour l'exposé de la « théologie », livre Λ, chapitre 7 « nature du premier moteur. Dieu, acte pur, pensée de la pensée » et chapitre 9, « nature de l'intelligence divine ».

Ajoutons que l'aptitude et le besoin de communiquer se rejoignent en ce qu'ils attestent la finitude humaine : l'aptitude est un pouvoir, une potentialité [δύναμις] qui révèle un manque, une tension, un mouvement vers une fin.

Il faut à ce stade conclure à la double exclusivité humaine et de la possession du λόγος et de la vie au sein d'une πόλις. Derrière cette première conclusion s'en dessine une autre, c'est la nature du lien entre λόγος et πόλις. Si l'on entend par politique « une certaine communauté »³¹, comme dit Aristote, c'est-à-dire non pas une communauté territoriale, pas même une communauté économique ou ethnique, mais une communauté politique ou lieu commun de sens partagé, alors on doit affirmer que la πόλις est ordonnée au λόγος qui la fonde : l'homme est politique parce qu'il possède le λόγος, en effet, celui-ci a pour fin de manifester le juste et l'injuste, et c'est la mise en commun de ces sensations qui constitue une cité. Λόγος « fait » qu'il y a πόλις ; la communication fonde la communauté ; πόλις est fille de λόγος.

Pourtant, si dire c'est montrer et si montrer c'est montrer à quelqu'un, ne doit-on pas renverser l'ordre causal, la communication ne suppose-t-elle pas une communauté ? La possibilité de dire à autrui n'est-elle pas l'aptitude plus radicale encore à se rapporter à lui. Par ailleurs, comment articuler l'idée d'une dérivation de la cité et sa naturalité ? N'est-ce pas πόλις qui fait qu'il y a λόγος ?

III. La naturalité en question : de polis à logos

1. Nature et éducation : le logos comme entente

Le λόγος « montre » dit Aristote, c'est sa fonction *apophantique*, il amène à la présence, il fait apparaître [ἀποφαινεσθαί], il rend visible, il manifeste. Telle est la modalité plénière du λόγος, montrer³². En montrant ce qu'il dit, le λόγος remplit sa fonction essentielle, il montre, il *ex-pose*. Mais exposer c'est d'abord *pro-poser*, c'est-à-dire donner à voir ou à penser à un autre *sujet l'objet*³³ de sa perception ou de sa réflexion ; une pro-position est d'abord l'expression publique d'une affirmation ainsi soumise à l'appréciation d'autrui.

Exposer c'est ensuite *s'exposer* devant autrui. Se risquer, en tant que *sujet*, à se poser là où la rencontre ou le débat deviennent réels. Exister c'est se raconter dira Ricœur : je ne raconte pas ce que je vis, je vis pour autant que je me raconte et le récit est beaucoup plus que la mise en mots seconde d'un vécu silencieux premier, il en est la chair, la consistance, la persistance, il me confère une identité narrative. Ce montrer ne saurait donc être l'indexation d'un réel dont l'antécédence n'est qu'une illusion rétrospective. Le λόγος donc, même dans sa dimension foncière de monstration est un acte intersubjectif, c'est-à-dire politique.

« Tout λόγος est signifiant non pas comme un instrument naturel mais par convention [ἐστὶ δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός οὐχ ὡς ὄργανον κατὰ συνθήκην] », *De l'interprétation*, 4, 17 a 1-2.

Le cri est en un sens un signifiant mais dépourvu de structure de renvoi, il adhère, en quelque sorte, à ce qu'il signifie, il est un signal invariable et qui ne laisse place à aucune

³¹ *Les Politiques*, II, 1, 1260 b 40.

³² On retrouve ce lien dans le verbe grec δείκνυμι, montrer ou donner à connaître par un geste ou une parole; en dérive le latin *dicere* qui signifie *dire* mais aussi *montrer* (cf. *index*, le doigt qui montre).

³³ Pour le dire dans une langue peu grecque.

interprétation. Le cri signifie la douleur comme la fumée signifie le feu, il en est le prolongement physiologique immédiat, pas même une traduction, moins un signe qu'un symptôme.

Autre est la « signifiante » du λόγος, pour reprendre le mot de Lévinas³⁴. « Tout λόγος est signifiant » ; on pourrait aussi traduire, le λόγος est *totalemment* signifiant ; tout parler introduit pleinement et totalement dans la dimension du sens. Qu'est-ce que donner sens ? Le texte continue : « non pas comme un instrument naturel mais par convention ». Parler n'est pas un processus naturel, le langage n'est pas une fonction physiologique comme l'est la digestion ; le sens n'est pas naturel mais conventionnel. Que signifie *par convention* ? Aristote s'en est expliqué un peu plus haut :

« Rien n'est par nature [φύσει] un nom [ὄνομα], mais seulement quand il devient un symbole [σύμβολον], car même lorsque des sons inarticulés [ἀγράμματοι ψόφοι], comme ceux des bêtes, montrent quelque chose, aucun d'entre eux ne constitue cependant un nom », *De l'interprétation*, 2, 16 a 27-28.

Il n'y a nom que quand il y a *symbole*, c'est-à-dire quand il y a signification. Mais cela ne veut pas dire qu'un mot est un cri doté de sens. La signification n'est pas un surcroît sémantique qui viendrait doubler un substrat phonique. Le λόγος n'est pas en premier lieu φωνή, il est d'abord et toujours déjà symbole, il est *totalemment* symbole. Telle est la *signifiante* ou la *symbolicité* principielle qui fait que toute parole humaine, même quand elle n'a pas de sens est dans le sens.

Aristote parle de *symbole*. Étymologiquement, *sumbolein* [συμβολεῖν] signifie « jeter ensemble une chose avec une autre », cela renvoie à l'idée d'articulation, une forme accomplie de proximité, d'accord, d'assortiment, de « concernement » ou d'entente ; disons pour anticiper, que le *sun-* (de σύμβολον) annonce le *cum-*, une forme de communauté. L'ajustement des mots qui font sens fait signe vers la convenance des individus d'une communauté. Le mot σύμβολον désignait ainsi un bâton ou un anneau coupé en deux, la possession d'un des deux morceaux permettait à deux amis et à leurs enfants éventuellement de toujours se reconnaître et s'accueillir. La reconnaissance, l'intelligibilité renvoie à un accord originaire. Cette étymologie est un indice supplémentaire de la nature foncièrement politique du λόγος³⁵.

Aristote ne se contente pas de se situer dans le problème classique, tel qu'il est posé dans le *Cratyle*, sans doute affirme-t-il que le langage est *théseï* [θέσει] et non pas *phüseï*, [φύσει] mais cela ne veut pas dire qu'il consiste en l'émission de sons auxquels aurait été attribuée ensuite et par convention une signification. La possibilité signifiante du λόγος s'ordonne à un être-avec-autrui constitutif, une *politicalité* originaire, qui en est la condition d'effectivité. De cet accord foncier, les conventions sont des figurations historiques.

Concluons donc, le λόγος s'ancre sur un être-ensemble constitutif ; avoir le λόγος c'est se rapporter au monde selon le mode de la signifiante ou du symbolique, symbolité du monde qui suppose une *politicalité* originaire. Le λόγος est une modalité de l'être-ensemble : l'homme parle parce qu'il est politique. Πόλις fait qu'il y a λόγος (ce que ne dit pas explicitement Aristote).

On peut néanmoins trouver dans les *Politiques* confirmation de cette idée que le λόγος suppose le politique, que parler suppose que l'on s'entende.

³⁴ Cf. LÉVINAS, « la signification et le sens » in *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972. Il montre que le sens a davantage une portée éthique que politique.

³⁵ Autre confirmation à voir dans le contraire du σύμβολον le διάβολον, qui avant de devenir le *diabolus* du latin chrétien signifiait en grec ce qui désunit, qui inspire la haine ou l'envie. Comme le διάβολον sépare, oppose, désunit le σύμβολον est d'abord ce qui unit.

« Or les animaux autres que l'homme vivent avant tout en suivant la nature [μάλιστα μὲν τῇ φύσει ζῆ], quelques-uns peu nombreux suivent aussi leurs habitudes [καὶ τοῖς ἔθεσιν], mais l'homme suit également le λόγος [ἄνθρωπος δὲ καὶ λόγῳ]. Car seul il a le λόγος. Si bien qu'il faut harmoniser [συμφωνεῖν] ces facteurs entre eux. Car les hommes font beaucoup de choses contre leurs habitudes et leur nature grâce à leur λόγος, s'ils sont persuadés [πεισθῶσιν] qu'il vaut mieux procéder autrement [s. e. que par nature ou par habitude]. », *Les Politiques*, VII, 13, 1332 b 3-7.

Cette exclusivité humaine de la vie selon le λόγος est la possibilité d'un *écart* par rapport aux voies naturelle ou habituelle, elle est la double attestation d'une indétermination constitutive et d'une possible détermination que l'on dira culturelle (le mot n'est pas aristotélicien). *Naturellement* le corps fatigué cherchera le repos, *par habitude* il le trouvera dans la chambre à coucher ; il y a là des principes de détermination, c'est-à-dire des causes qui donnent lieu à des effets avec un certain degré de nécessité. L'écart de la vie selon le λόγος est une indétermination ou encore une suspension de la causalité naturelle ou habituelle qui ouvre l'homme à l'expérience du possible, ou des possibles. Mais il s'agit de possibles qui ne portent pas en eux leur raison d'être, leur principe de détermination ou encore leur force de réalisation. Le possible marque une rupture dans la chaîne causale, il marque une suspension dans le cours naturel de l'agir. Pourtant il faut, pour vivre à nouveau, que l'homme choisisse et réalise, il lui faut trouver un autre principe de détermination. Ce principe, nous dit Aristote, est la *persuasion* [πειθῶ], persuasion de la préférence d'une possibilité sur les autres. La vie selon le λόγος déplace donc le principe de détermination, là où l'on écoute, là où l'on se laisse « persuader » du meilleur, en *entendant* les raisons qu'un autre aura su nous donner, en *s'entendant* sur ces raisons.

« La nature que doivent avoir ceux qui sont destinés à être pris en main pour leur bien par le législateur, on l'a déterminée plus haut. Le reste est affaire d'éducation, car on apprend, d'une part par l'habitude, d'autre part, par l'enseignement [ἀκούοντες, littéralement, en écoutant] », *Les Politiques*, VII, 13, 1332 b 8-11.

Très justement Rémi Brague note « alors que le rapport platonicien au Bien est une vision, le rapport qui entre en jeu ici a pour paradigme l'audition. Le Bien platonicien est vu ; le bien aristotélicien est entendu »³⁶. Chez Platon, apprendre c'est voir [ἰδεῖν], saisir par l'œil de l'âme les Formes [εἶδη]. Depuis, la connaissance est souvent pensée en termes de vision et la vision classée au rang du sens le plus intellectualisé. Aristote innove moins qu'il ne s'inscrit dans une autre tradition³⁷ pour qui la connaissance est plutôt rapportée à l'ouïe. Il y a dans l'entendre, l'idée d'une attention inquiète là où dans le regard il y a plutôt une tension inquisitive³⁸. Voir suppose qu'on distingue et discrimine, entendre veut qu'on s'entende et se rapproche. Ce qui est montré, le visible, se donne à voir à tout un chacun, ce qui est dit n'a de sens qu'adressé à quelqu'un.

Parler c'est entendre et s'entendre. Ajoutons que s'entendre c'est aussi écouter l'autre, écouter et entendre l'altérité de l'autre ; faire entendre ses raisons ne signifie pas avoir raison. Le λόγος doit être *polyphonique* car la cité doit être, elle, *symphonique* pour reprendre le mot d'Aristote, ni cacophonie, ni unisson « car la cité a dans sa nature d'être une certaine sorte de multiplicité [πληθος], et si elle devient trop une, de cité elle retourne à l'état de famille, et de

³⁶ BRAGUE, *Op. cit.*, p. 265.

³⁷ Tradition minoritaire qui conduirait d'Héraclite à Heidegger en passant par Aristote et Nietzsche.

³⁸ HEIDEGGER, « Logos », *Essais et conférences*, p. 262 ; cf. aussi, Alain BOUTOT, *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*, P.U.F., 1987, p. 119 ; Platon substitue une interprétation optique de la pensée à sa signification primitivement acoustique.

famille à celui d'individu »³⁹. Et plus loin, « une cité doit être une unité composée d'éléments différant spécifiquement » (*a* 30). Une armée a besoin d'hommes semblables ; une cité d'hommes qui diffèrent [διαφέρειν].

Et l'entendre ici en question est la possibilité de se laisser persuader ; vivre selon le λόγος revient à apprendre à toujours rendre raison de ses actes ou de ses thèses, c'est-à-dire justifier auprès de son interlocuteur, et à l'inverse exiger de ce dernier la même contrainte.

Le λόγος est un *s'adresser-à*, et plus encore un *s'entendre-avec*, son milieu est une communauté de locuteurs et d'auditeurs, son champ d'effectivité un espace intersubjectif, une cité. Parler c'est s'entendre et décider ensemble de ce qu'est le meilleur, parce qu'on s'en est persuadé. On voit donc que la « communication », c'est-à-dire l'aptitude à séjourner dans la sphère du symbolique, suppose à son tour un être-ensemble foncier, le communautaire fonde alors la communication. Πόλις fait qu'il y a λόγος.

2. Nature et histoire : la polis comme échange et partage

Revenons encore à la question de la naturalité de la πόλις et du πολιτικόν, la politicalité. N'y a-t-il pas contradiction à affirmer que l'homme est par nature politique et par ailleurs que son devenir-politique n'est ni nécessaire ni mécanique mais suppose des conditions de possibilités. N'y a-t-il pas contradiction à dire que la cité est « à la fois par nature et antérieur à chacun de ses membres » (1253 *a* 25), et par ailleurs qu'elle est une fin à atteindre, qu'elle a une œuvre à accomplir (1362a12) ?

Il faut rappeler le sens chez Aristote du φύσει, le par nature, et son lien paradoxal avec l'histoire.

La naturalité de la πόλις comme du πολιτικόν est ordonnée à un *telos* [τέλος], une fin, un ce-en-vue-de-quoi [τὸ οὗ ἕνεκα]. Ce τέλος c'est l'*euzein* [εὐζεῖν], le bien-vivre, « la fin de la cité c'est la vie bienheureuse »⁴⁰. La *phúsis* [φύσις] est, chez Aristote, inscrite dans une téléologie générale, et *a fortiori* la φύσις en l'homme ; son indétermination accroît ce lien entre une nature inachevée, en puissance, et une fin à atteindre, à actualiser. Le lien est posé explicitement :

« La nature est fin [ἡ δὲ φύσις τέλος ἔστιν] : ce que chaque chose, en effet, est une fois que sa genèse est complètement achevée [τελεσθείσης], c'est cela que nous disons être la nature de cette chose. », *Les politiques*, I, 2, 1252 *b* 32-34.

La politicalité humaine, quoique naturelle, n'a donc rien d'une nécessité mécanique. Naturalité ne veut pas dire causalité mécanique qui engendre des effets nécessaires mais *puissance* qui pourra, le cas échéant, s'actualiser. Cette actualisation qui n'a, en un sens strict, plus rien de naturel, n'est pas nécessaire, elle est le moment proprement humain de la contingence, elle est l'aventure ou l'histoire humaine ; elle est le risque et la chance de la responsabilité humaine. Risque car la fin visée n'est pas toujours atteinte, la politique n'est pas une science, pas non plus une expertise, et « l'agir ne peut être rabattu sur le "faire" au sens technique du terme »⁴¹. Le faire, celui de l'artisan, par exemple, dans la mesure où il s'articule à un savoir, lie avec un grand degré de certitude un but connu à l'avance à des moyens maîtrisés. Risque donc, mais chance aussi parce que précisément tout devient possible, notamment atteindre le ce-en-vue-de-quoi la nature a produit la chose, c'est-à-dire sa

³⁹ *Politiques*, II, 2, 1261 *a* 17-18 ; cf. aussi, II, 1263a35.

⁴⁰ L'expression apparaît pour la première fois en I, 2, 1252 *b* 30 ; cf. aussi « une cité est la communauté de la vie heureuse, c'est-à-dire dont la fin est une vie parfaite et autarcique pour les familles et les lignages. [...] La fin de la cité c'est la vie heureuse. », III, 9, 1280 *b* 33-34.

⁴¹ Michel-Pierre EDMOND, *Aristote, la politique des citoyens et la contingence*, Payot, 2000, p. 19.

fin, c'est-à-dire encore le meilleur car « la fin c'est le meilleur [Τὸ τέλος βέλτιστον] » (1252 b 35).

À ce titre, la contingence n'est pas le hasard qui viendrait rompre la nécessité naturelle, elle est la place laissée au vouloir et à l'agir humains qui peuvent parfaire, c'est-à-dire encore actualiser, la puissance naturelle. La contingence, ou la possibilité d'être autrement est l'élément dans lequel se meut l'histoire humaine. L'histoire humaine, c'est-à-dire la voie moyenne tendue entre le risque de devenir le pire des animaux ou la chance de s'accomplir comme le meilleur de tous (1253 a 31-33).

La contingence ouvre donc l'homme à l'expérience de la possibilité, ce qu'il doit payer au prix de l'indétermination. C'est là qu'intervient à nouveau le λόγος comme instrument de choix délibéré, c'est-à-dire comme mode de détermination non naturel dans ce contexte indéterminé. Le λόγος, comme parole échangée, et plus précisément encore la *bouleusis* [βούλευσις] ou délibération, permet aux citoyens de choisir avec résolution et d'agir, c'est-à-dire d'actualiser des virtualités, après examen critique. « La délibération représente la voie humaine, c'est-à-dire moyenne, celle d'un homme qui n'est ni tout à fait savant, ni tout à fait ignorant, dans un monde qui n'est ni tout à fait rationnel ni tout à fait absurde, et qu'il convient pourtant d'ordonner en usant des médiations boiteuses qu'il nous offre »⁴².

Le choix et l'actualisation déterminés par le λόγος ne sont pas quelconques, ils sont à la fois les plus raisonnables et les plus soucieux de l'intérêt communautaire ; ils favorisent l'achèvement de la nature des hommes parce qu'ils permettent l'accomplissement de leur politicalité. « On comprend par là que la cité se situe à l'intersection de la nature et de la culture : institution naturelle (l'homme est par nature un animal politique), elle n'en a pas moins besoin de la volonté et de l'intelligence des hommes pour devenir ce qu'elle est »⁴³.

La politicalité de l'homme suppose son historicité c'est-à-dire la contingence de son devenir. Il peut changer d'état et modifier le cours des choses ; ni nécessité ni immuabilité, mais possibilité d'agir et de modifier. La politique est cette possibilité d'infléchir le cours des choses par une action réfléchie qui aura été soumise à la délibération collective [συμβουλευεῖν]. « Pour Aristote, la nature de l'homme c'est la politique et la politique c'est la contingence laquelle joue contre l'enfermement dans une nature immuable »⁴⁴. Histoire et nature ne s'opposent pas. Le moment politique n'est donc pas celui de la sortie de l'état de nature, ni de sa domestication, mais celui de son expression, de sa réalisation, de son accomplissement actuel. La πόλις n'est pas une agrégation artificielle et dérivée d'individus naturellement solitaires, qui n'accéderaient à la vie politique que par un contrat⁴⁵ ; elle n'est pas non plus une communauté naturelle au devenir nécessaire.

Ce qui signifie aussi qu'Aristote se tient à égale distance du naturalisme et du conventionnalisme ; dans cet entre-deux de la contingence, la liberté humaine trouve sa place. « Aristote n'enferme pas les hommes dans une alternative ruineuse : soit une nature qui les nécessite et les prive de toute initiative, soit une indétermination radicale qui rabat l'action sur elle-même et la prive de tout fondement. Ni nécessitarisme ni activisme »⁴⁶. L'homme a à

⁴² AUBENQUE, *La Prudence chez Aristote*, P.U.F., Quadrige, 1963, p. 116.

⁴³ AUBENQUE, « Particularité et universalité dans la définition aristotélicienne de la communauté politique ».

⁴⁴ EDMOND, *Op. cit.*, p. 25.

⁴⁵ Ce qui fait dire à Aubenque, « Aristote n'est donc pas libéral au sens de la modernité. Ce n'est pas la solitude (comme chez Rousseau), mais c'est la participation à la communauté qui est pour lui naturelle », « Particularité et universalité dans la définition aristotélicienne de la communauté politique ». Voilà pourquoi Aristote annonce moins Rousseau que Hegel.

⁴⁶ EDMOND, *Op. cit.*, p. 25.

devenir historiquement ce qu'il est naturellement, car la φύσις n'est pas un donné en acte mais un τέλος en puissance ; le λόγος est l'instrument de cette tâche, la πόλις en est le cadre.

Λόγος, parce qu'il est avant tout un échange et un partage de sens, suppose une entente foncière ou communauté symbolique originaire qui le renvoie donc à la πόλις ; πόλις, quant à elle, n'est pas tant une forme historique de communauté humaine que la forme même de l'historicité du devenir humain, elle requiert l'usage du λόγος : le communautaire fonde, appelle ou institue la communication ; λόγος est fils de πόλις⁴⁷.

Conclusion

Λόγος fils de πόλις ? πόλις fille de λόγος ? Filiation complexe et vaine recherche de paternité. Plutôt que de choisir un ordre causal et chercher un originaire – les hommes parlent parce qu'ils vivent ensemble, ou ils vivent ensemble parce qu'ils parlent – on évoquera un cercle du symbolique. Λόγος et πόλις définissent circulairement άνθρωπος. L'homme est politique parce qu'il possède le λόγος – λόγος fait qu'il y a πόλις ; l'homme possède le λόγος parce qu'il vit au sein d'une πόλις – πόλις fait qu'il y a λόγος. Le λόγος parce qu'il est adresse et entente rend possible et suppose tout à la fois la πόλις qui, parce qu'elle est sens commun et destin partagé suppose et appelle tout à la fois le λόγος... Le propos n'est pas de chercher un introuvable originaire, disons plutôt qu'une *parole apolitique*, qui ne serait ni adressée ni entendue, ne saurait être qu'un cri bestial, un ordre tyrannique ou le Verbe divin, c'est-à-dire une parole inhumaine, une non-parole ; disons encore qu'une *cité sans parole*, qui vivrait sans échange ni partage, ne saurait être qu'un troupeau muet, une dictature sourde ou un mythique panthéon. « Rien ne ressemble autant à l'inhumain que le surhumain »⁴⁸.

Car c'est bien de l'humanité de l'homme qu'il s'agit et de ce paradoxe que les hommes n'accèdent à leur essence, c'est-à-dire leur humanité, que pour autant qu'ils prennent le risque de la perdre en l'existant, c'est-à-dire en l'exposant, en l'exprimant, c'est-à-dire encore en ouvrant un monde. Le monde est donc l'essence existée de l'homme, sa nature actualisée, sa matière formée par le travail de l'histoire, et à ce titre, il n'est ni naturel ni nécessaire. Il y a même une précarité de l'essentiel qui tient à la contingence de son existence, l'essentiel a à se nier dans le contingent. Il faut pour être, s'accomplir, c'est-à-dire non pas s'annuler mais se risquer. Voilà pourquoi le monde peut disparaître sans que pour autant disparaisse l'homme car l'*inhabitable* n'est pas l'*invivable*. Mais un homme sans monde, un homme qui ne ferait plus monde, serait un homme inhumain, sans parole et sans lieu, exilé hors de son propre, ex-proprié dans l'im-monde.

Pour citer cet article

Arnaud Sabatier, « *Logos et polis chez Aristote. Approche phénoménologique* », (2004), *Philosoph'île*, site de philosophie de l'Académie de la Réunion, mis en ligne en juillet 2007.

⁴⁷ Formule empruntée à Jean-Pierre Vernant : « dans ses limites comme dans ses innovations, [la raison grecque] apparaît bien fille de la Cité », *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspero, 1965, p. 314.

⁴⁸ La citation complète est « rien ne ressemble autant à l'autorité que l'arbitraire, ni à l'inspiration que l'improvisation ; rien ne ressemble autant à l'inhumain que le surhumain », Pierre AUBENQUE, *La Prudence chez Aristote*, p. 116.