

Vie bonne, vulnérabilité, commun(s)
schèmes anciens et usages contemporains

sous la direction de
Sandrine ALEXANDRE, Haud GUEGUEN, Olivier RENAUT



Presses universitaires de Paris Nanterre

Introduction. Au détour des anciens Sandrine ALEXANDRE, Haud GUEGUEN, Olivier RENAUT	9
Choisir sa vie : critères et conditions de la vie bonne dans la philosophie aristotélicienne Charlotte MURGIER	31
Vie bonne et vie mutilée chez Theodor W. Adorno Lucie WEZEL	53
Les puissances politiques du vivre : créer le commun du bonheur, par-delà la sidération de la vie nue Sophie KLUMIS	79
La communauté divisible. Pour une réappropriation contemporaine de la notion ancienne du commun (<i>koinon</i>) Arnaud MACE	111
Le mendiant dans la pensée grecque, ou la puissance de la vulnérabilité Étienne HELMER	139
Peut-on penser la vulnérabilité sans la vie bonne ? À propos des usages de la catégorie de vulnérabilité chez Martha Nussbaum et Judith Butler Marie GARRAU	161



www.pressesparisnanterre.fr

2019

© PRESSES UNIVERSITAIRES DE PARIS NANTERRE

ISBN : 978-2-84016-334-3

- ADORNO Theodor W., *Problème der Moralphilosophie*, Francfort-sur-le-main, Suhrkamp Verlag, 1996.
- ADORNO Theodor W. et HORKHEIMER Max, *Dialectique de la Raison : Fragments philosophiques*, trad. Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard, « Tel », 1983.
- ADORNO Theodor W., *Métaphysique. Concept et Problèmes*, trad. Christophe David, Paris, Payot, « Critique de la politique », 2006.
- ADORNO Theodor W., *Théorie Esthétique*, trad. JIMENEZ Marc, Paris, Klincksieck, 2011.
- ABENSOUR Miguel, *L'Utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris, Sens et Tonka, 2000.
- BUTLER Judith, *Qu'est-ce qu'une vie bonne ?*, Paris, Payot, « Manuels Payot », 2014.
- COHEN-HALIMI Michèle, *Stridence Spéculative, Adorno Lyotard Derrida*, Paris, Payot, « Critique de la politique », 2014.
- FREYENHAGEN Fabian, *Adorno's Practical Philosophy : Living Less Wrongly*, Cambridge University Press, 2013.
- JÄGGI Rahel, « Une critique des formes de vie est-elle possible ? Le négativisme éthique d'Adorno dans *Minima Moralia* », trad. A. Berlan, in *Actuel Marx* 2005/2 (n° 38).
- HONNETH Axel, *La Société du Mépris*, Paris, La Découverte, « La Découverte/Poche », 2008.
- KANT Immanuel, *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, trad. Victor Delbos, Paris, Delagrave, 1969.
- KANT Immanuel, *Critique de la Raison Pratique*, trad. Jean Gibelin, Paris, Vrin, 1965.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur les fondements et l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de La Pléiade », t. 3, 1985.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Réveries du Promeneur Solitaire*, Paris, Librairie Générale Française, « Le Livre de Poche Classique », 2001.
- SADE Donatien Alphonse François de, *Histoire de Juliette*, Paris, Éditions J.-J. Pauvert, 1954.
- SCHWEPENHAUSER Gerhard, « Adorno's Negative Moral Philosophy », in *The Cambridge Companion to Adorno*, HUNN Tom (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Revue Europe, n° 949, Paris, mai 2008.

Les puissances politiques du vivre :
créer le commun du bonheur,
par-delà la sidération de la vie nue

INTRODUCTION

Comment penser aujourd'hui l'articulation spécifique entre « vie bonne » et « vie biologique » héritée d'Aristote ? Quel éclairage décalé, voire intempestif, cette question nous permet-elle de jeter sur les formes de vie contemporaines ? On partira ici du diagnostic posé à ce sujet par Giorgio Agamben dans *Homo Sacer* :

Toute tentative de repenser l'espace politique de l'Occident doit se fonder sur la claire conscience que, de la distinction classique entre *zôê* et *bios*, vie privée et existence politique, [...] nous ne savons plus rien [...] à partir des camps, il n'y a pas de retour possible à la politique classique, en eux la cité et la maison sont devenues indistinctes. La possibilité de faire le partage entre notre corps biologique et notre corps politique [...] nous a été enlevée une fois pour toutes¹.

Pour « les Grecs » d'Agamben, la frontière aurait été nette entre la *zôê*, « qui exprimait le simple fait de vivre, commun à tous les êtres vivants (animaux, hommes ou dieux), et le *bios*, qui indiquait la forme ou la façon de vivre propre à un individu ou à un groupe² ». Les philosophes se seraient calqués sur cette opposition héritée de l'usage courant : lorsque Platon parle de trois genres de vie dans le *Phèdre*, il choisit d'utiliser le terme *bios*, de même qu'Aristote, dans l'*Éthique à Nicomaque*, quand il décrit et compare le *bios théorétique*, le *bios politique* et le *bios apolautikos* : respectivement la vie contemplative du philosophe, la vie politique du citoyen et la vie de celui

1. AGAMBEN Giorgio, *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, trad. M. Raiola, Paris, Éditions du Seuil, « L'ordre philosophique », (1995), 1997, p. 201-202.
2. *Ibid.*, p. 9.

qui recherche avant tout le plaisir³. Agamben y insiste : « ni l'un ni l'autre n'auraient pu se servir du terme *zôê* [...] pour la simple raison qu'il n'était nullement question pour eux de la simple vie naturelle mais d'une vie qualifiée, d'un mode de vie particulier [...] parler d'une *zôê politikè* pour des citoyens d'Athènes n'aurait eu aucun sens⁴ ».

Dès lors, toujours selon Agamben, la distinction entre *zôê* et *bios* entraînerait la claire délimitation de leurs « territoires » respectifs, polarisés entre le foyer (*oïkos*) et la cité (*polis*) : « la simple vie naturelle est exclue de la *polis* au sens propre du terme et reste strictement confinée, comme simple vie reproductive, à la sphère de l'*oïkos*⁵. » La *polis* serait donc le cadre exclusif d'un *bios* avant tout prédisposé à être qualifié de *politikos*. Agamben identifie ainsi ce que les exégètes d'Aristote ont coutume de désigner par l'expression « vie bonne » à « la vie politiquement qualifiée (*eu zên*) », qu'Aristote opposerait « justement au simple fait de vivre (*to zên*)⁶. »

Tout en citant entre parenthèses les termes grecs translittérés, Agamben ne semble pas accorder d'importance au fait qu'au couple de noms communs *zôê/bios* s'est substitué celui de deux infinitifs substantivés *to zên/to eu zên*. Or, ces termes sont formés sur une seule et même racine, associée à la *zôê*, et ce, alors que *to eu zên* est synonyme de *bios politikos*. C'est d'ailleurs bien ainsi qu'Agamben le comprend, sans voir que cela pose problème à son interprétation. Car Aristote, comme tout grand philosophe, pense dans le langage, qu'il recrée et oriente en fonction de certaine(s) dynamique(s) de sens.

À partir de ce que l'interprétation d'Agamben montre et occulte tout à la fois, la question posée aux textes d'Aristote pourrait donc être formulée de la façon suivante : pourquoi deux termes sont-ils utilisés (*bios/zôê*), comme pour désigner deux formes de « vies » différentes, alors qu'en parallèle, c'est leur complémentarité, voire, leur possible et complexe unité, qui est exploitée par la mise en variations de l'infinitif substantivé : *to zên, to eu zên*, auxquels il faut aussi ajouter *to suzên* et *to kalôs zên* ? Comment interpréter cette séquence qui semble ancrer dans le « vivre » les variations du « vivre-avec », du « vivre ensemble », du « vivre honnête » et du « bien vivre » ? On précisera encore la question à partir du constat suivant : ce n'est pas de

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, p. 10.

6. *Ibid.*

« vie bonne » qu'Aristote nous parle, mais avant tout de « bien vivre⁷ ». Dès lors, pourquoi la tradition a-t-elle occulté cette *puissance du verbe*, qui fait d'emblée de *to eu zên* un *agir*, et plus spécifiquement encore, comme nous le verrons, un *agir politique* ? Pourquoi le « bien vivre » a-t-il été, par la force d'une traduction imprécise, réifié en « vie » qualifiée de « bonne », c'est-à-dire *qualifiable* par un tiers en position de juge-observateur plutôt que par celui qui « agit » sa propre vie, c'est-à-dire qui vit nécessairement avec autrui et « co-agit » dans la cité⁸ ?

Afin de répondre à ces questions, il convient de revenir aux traités éthico-politiques d'Aristote⁹, en dégageant la systématicité propre à la séquence *to zên-to suzên-to kalôs zên-to eu zên*, dont nous verrons qu'elle est liée à différentes formes de communauté (*koinônia*) et plus précisément encore à différentes manières de *koinôneîn*, d'« agir-crée » des formes de communautés spécifiques. Nous pourrions alors conclure par la mise en perspective des résultats de cette enquête aristotélicienne avec la manière dont on peut, aujourd'hui, penser la singularité de la vie humaine et « agir ensemble » politiquement en vue d'actualiser au maximum la puissance de nos manières de « vivre ». En effet, si l'invention des camps de concentration marque pour Agamben un tournant, c'est parce que s'y actualise sous une forme inouïe ce qu'il appelle « la vie nue ». Cette dernière serait une création spécifique de la Modernité, liée à la transformation de la politique en biopolitique ainsi que l'a théorisé Foucault. Agamben le cite :

L'homme, pendant des millénaires, est resté ce qu'il était pour Aristote : un animal vivant et de plus capable d'une existence politique ; l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question (Foucault 1, p. 188)¹⁰.

7. Le nom *euzôia*, littéralement « vie bonne » n'est utilisé qu'une seule fois en *Éthique à Nicomaque* (ci-après cité EN) 1098b21.

8. On fait ici référence à la notion d'*acting (and speaking) together* forgée par Hannah Arendt dans *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, (1958), 1998, pour rendre compte de la condition plurielle de la praxis politique chez les Grecs, traduite en français par « agir ensemble » ou « co-action ».

9. Traités éthico-politiques (*l'Éthique à Nicomaque* et les *Politiques*, pour l'essentiel), pris dans leur continuité, car, pour Aristote, la question de l'agir vertueux individuel ne peut se penser indépendamment de celle de l'agir vertueux collectif, et réciproquement.

10. AGAMBEN Giorgio, *op. cit.*, p. 11. Agamben cite Foucault Michel, *Histoire de la sexualité*, t. 1, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, (1976) 1994, p. 188. C'est moi

Le concept de « vie nue » ne s'identifie donc pas à la (supposée) *zôê* des Grecs. Loin de désigner le « simple fait de vivre », il renvoie à la fabrique politique d'un rapport d'exclusion-inclusion entre vie biologique et existence politique, qui constitue selon Agamben le fondement caché de l'institution du politique¹¹. Plus dramatiquement encore, la vie nue est « la vie tueable et inscristifiable de l'*homo sacer* [...] cette obscure figure du droit romain archaïque où la vie humaine est incluse dans l'ordre juridique sous la forme de son exclusion (c'est-à-dire dans sa possibilité d'être tuée sans sanction [...]) l'état d'exception dans lequel la vie nue était à la fois exclue et capturée par l'ordre juridico-politique constituait en fait, dans sa séparation, le fondement caché sur lequel reposait le système politique tout entier¹². » Le camp de concentration marquerait l'avènement d'une ère où « l'état d'exception » devient la norme, où la vie nue s'expose et se banalise, le « brouillage » entre sphère privée et sphère publique, entre corps biologique et corps politique devenant « affaire courante ». En mettant en question la claire dichotomie entre *zôê* et *bios* présumée par l'analyse d'Agamben, je voudrais ici montrer qu'il est possible de repenser autrement la fabrique politique de la vie humaine. Aristote nous aide en effet à penser l'*ambivalence* de l'articulation complexe entre le corps et la politique, et, de façon plus générale, entre la *physis* et le *nomos*¹³.

VIVRE, VIVRE-AVEC, VIVRE-ENSEMBLE, VIVRE-HONNÊTE, BIEN VIVRE :

LE CHROMATICISME ARISTOTÉLIEN DÉCLINÉ SELON

LE RÉFÉRENTIEL DE LA COMMUNAUTÉ

La célèbre définition des *Politiques*, d'après laquelle l'homme est « par nature un animal politique¹⁴ », est précisée dans l'*Éthique à Nicomaque* par un autre attribut essentiel : « il est politique car de nature à vivre-avec (*suzên*)

qui souligne.

11. *Ibid.*, p. 16.

12. *Ibid.*, p. 16-17.

13. À ce sujet, voir CASTORIADIS Cornelius, « Valeur, égalité, justice, politique : de Marx à Aristote et d'Aristote à nous », in *Les Carrefours du labyrinthe*, I, Paris, Éditions du Seuil, « Points Essais », 1978, p. 325-413, dans le sillage duquel mon analyse se situe.

14. *Politiques* (ci-après cité *Pol.*) I, 1253 a 2-3. Toutes les traductions des textes grecs sont miennes.

pephukos)¹⁵. Si « politique » signifie « qui vit en cité », celles et ceux « avec » lequel(le)s est amené à vivre cet humain générique, – dont on a d'emblée compris qu'il est d'abord et surtout un citoyen –, sont cité(e)s *in extenso*, *ma non troppo* : « parents, enfants, épouse et globalement amis et concitoyens, puisque l'homme est <un animal> politique. À envisager selon une certaine limite (*horos tis*). Car si on étendait aux ancêtres, aux descendants et aux amis d'amis, on irait à l'infini¹⁶ ». Le contexte de cette dernière citation est celui de la recherche du bien final pour l'humain, le bien qui est poursuivi pour lui-même et non en vue d'un autre. Aristote l'identifie d'emblée comme étant le bonheur (*eudaimonia*), suivant en cela l'opinion commune. En tant que bien final, le bonheur doit aussi se suffire à lui-même. Or, cette auto-suffisance doit être bien comprise : elle n'est pas celle d'un homme, le solitaire, mais d'une forme de vie, la vie heureuse¹⁷, qui implique nécessairement d'être vécue « avec » la série de personnes énumérées. D'où la « limite » posée par Aristote : l'évaluation du bonheur ne doit prendre en considération que les « vivant(e)s » avec lequel(le)s on vit effectivement.

Mais un citoyen ne vit pas « avec » son épouse de la même manière qu'il vit « avec » un ami ou encore « avec » un concitoyen. Ce sont ces multiples manières de « vivre avec » qu'il va s'agir d'explicitier ici, ainsi que les liens qui les unissent. Car Aristote ne se contente pas de les énumérer, il les *organise* selon un certain ordre, une systématique dynamique et non pas figée, qui réélaboré quelque chose des « miroitements de la description » qui caractérisaient l'épopée¹⁸. Si, selon Sylvie Perceau, « énoncer les choses en catalogue, c'est proposer leur description la plus minutieuse, aussi éloignée de toute généralisation globalisante que de toute réduction taxinomique¹⁹ », il semble qu'Aristote parvienne précisément à créer des taxinomies à la fois générales et en gradation, comme ici pour ce qui concerne les formes du vivre. Bien qu'il réduise le catalogue à la simple énumération de faits (*tade méta tade*) et en fasse aussi étrangement l'apanage de l'historien chroniqueur dans sa *Poétique*²⁰, Aristote cherche lui aussi à penser la complexité et

15. *EN IX*, 1169 b 18-19.

16. *Ibid.*, I, 1097 b 9-13.

17. *Ibid.*, 1097 b 7-9.

18. PERCEAU Sylvie, *La Parole vive. Communiquer en catalogue dans l'épopée homérique*, Leuven, Peeters, « Bibliothèque d'Études classiques », 2002, p. 119.

19. *Ibid.*

20. *Poétique*, 1452 a 20-21.

la multiplicité des *variations* qui caractérisent le vivre humain. C'est pour-quoi, il réélabore à sa manière ce qu'Anne-Gabrièle Wersinger a nommé l'« harmonie chromatisme », cet art des modulations où « l'harmonie est assimilée à l'ondoiement et à la fluidité²¹ », qui a caractérisé aussi bien la musique nouvelle qu'une certaine pratique de la rhétorique, et que Platon avait déjà combattue tout en « s'employant, non sans paradoxe, à en décrire le détail²² ». Nous allons voir que la particularité de la réélaboration du chromatisme à l'œuvre dans les textes d'Aristote va consister à unifier les variations du « vivre » grâce à la structure du *pros hèn*²³, – ici particularisée en *pros to zèn*, *pros to suzèn*, *pros to eu zèn* –, tout en maintenant leur irréductible pluralité.

MAISON, VILLAGE, CITÉ :

TROIS COMMUNAUTÉS D'ACTION, TROIS FORMES DU « VIVRE »

Le concept central sur lequel s'ouvrent les *Politiques* d'Aristote est celui de « communauté » (*koinônia*) :

Puisque nous voyons que toute cité est une certaine communauté et que toute communauté a été constituée en vue d'un certain bien (car c'est eu égard à ce qui leur semble un bien que tous les hommes posent tous leurs actes), il est évident que toutes <les communautés> visent un certain bien, et que, avant tout, c'est le bien souverain entre tous que vise celle qui est la plus souveraine de toutes et qui contient toutes les autres. Or, c'est celle qu'on appelle la cité, c'est-à-dire la communauté politique²⁴.

21. WERSINGER, Anne-Gabrièle, *Platon et la dysharmonie. Recherches sur la forme musicale*, Paris, Vrin, « Tradition de la pensée classique », 2001, p. 78.

22. *Ibid.*

23. *Métaphysique*, *Gamma*, 1003 a 33 : « l'étant se dit de façon multiple, mais relativement à une unité, à une certaine nature unique, c'est-à-dire de façon non homonyme » (trad. Barbara Cassin et Michel Narcy, *La Décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote, introduction, texte et commentaire*, Paris, Vrin, « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique », 1998, p. 115). Sur le *pros hèn* aristotélicien, voir COULOUBARIS Lambros, « Causalité et scientificité dans la *Métaphysique* d'Aristote », in *Képoi. De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à A. Morle*, DELRUELLE E. et PIRENNE-DELFORGE V. (dir.), Liège, Presses université de Liège, Supplément revue Kernos, 2001, p. 213-226.

24. *Pol.*, I, 1252a 1-6.

D'emblée, Aristote identifie donc chaque « commun », – ce qui rassemble les membres d'une communauté donnée –, à un certain « bien ». Dès lors, toute forme de communauté se précise comme *communauté d'action*, c'est-à-dire que la communauté, quelle qu'elle soit, peut aussi être définie comme étant un *agir commun en vue d'un certain bien*. Cette importance de l'« agir » dans la compréhension aristotélicienne de la notion de « communauté » se donne à voir dans l'utilisation récurrente du verbe *koinônein* tout au long des *Politiques*. Par exemple, dans un passage célèbre du livre I, Aristote qualifie de « bête ou de dieu » celui qui n'est pas capable de « *koinônein*²⁵ ». On voit donc qu'Aristote fait du *koinônein* un attribut essentiel de l'humanité. En effet, pour ces deux figures extrêmes et antinomiques de l'inhumain que sont la bête et le dieu, il y a incapacité au *koinônein* compte tenu de l'autarcie individuelle et du fait de ne pas être « partie d'une cité²⁶ ». Il faut décrypter ces deux « contre-exemples » comme indiquant le fait que l'autarcie sera le but visé par les êtres humains mais *collectivement*, par les multiples formes du *koinônein*, précisément, rendues possibles par le fait que l'humain est un animal « politique », toujours déjà « partie » d'une cité qui lui préexiste.

Comment, dès lors, traduire ce verbe en français pour rendre sa dynamique interne ? « Communier » est trop lesté de sa référence chrétienne ; « communautariser » – pour une Belge – est trop lié à une ségrégation en langues du politique, et traîne peut-être aussi dans son sillage assonant le « thésauroser » de l'esprit du capitalisme. Le néologisme « communer », qu'on leur préférera ici, concentre au maximum le « commun » en l'agissant par le verbe. Car le *koinônein* est bien de l'ordre de la *praxis* et non de la *poïesis* : on ne peut pas dissocier un supposé « produit » (la communauté) de son activité, car le *koinônein* est (plutôt qu'il n'aurait) sa fin en lui-même. Plus littéralement, le *koinônein*, en tant que *praxis*, est la pleine actualisation (*energeia*) de sa potentialité, sans que cette dernière nécessite de passer par un résultat objectif (*ergon*)²⁷. Et pour ce qui est des constellations sémantiques héritées de l'histoire, l'action de la Commune de Paris, après tout, est voisine de ce qu'on cherche ici à penser.

25. *Ibid.*, 1253 a 27-29.

26. *Ibid.*, 1253 a 28-29.

27. *EN* I, 1094 a 4-6, pour la distinction capitale posée par Aristote entre *praxis* et *poïesis*.

La question qui se pose à nous devient dès lors la suivante : comment les êtres humains « communent »-ils au sein de la cité ? Dans les *Politiques*, Aristote distingue trois formes fondamentales de la communauté : la maison (*oikia*), le village (*kôme*) et la cité (*polis*). Chacune est étudiée à partir des relations qui la composent et en fonction de la finalité qui lui est propre. Plus précisément encore, la finalité, qui est le « bien » visé par chaque communauté, correspond à un mode du vivre, ce qu'Aristote thématise en jouant sur la substantivation du verbe grec *zên* (vivre) : la maison semble assurer le simple « vivre » (*pros to zên*) de la subsistance biologique. Le village le complexifie en un « vivre-avec » (*pros to suzên*) qui repose sur le troc. La cité réalise la transmutation du « vivre » en « bien vivre » (*pros to eu zên*) en réalisant l'autarcie, condition de l'agir vertueux collectif, ou à tout le moins de sa sempiternelle visée. On le pressent déjà : les formes du « communer » ne sont rien d'autres que les variations spécifiquement humaines du « vivre ». Nous allons donc les examiner l'une après l'autre, afin de voir s'il faut les considérer comme étant clairement distinctes ou s'il existe entre elles des imbrications plus complexes.

LE « COMMUNER » DE LA MAISONNÉE S'IDENTIFIE-IL
AU SIMPLE « VIVRE » DE LA SUBSISTANCE BIOLOGIQUE ?

La maison (*oikia*) assure la vie que nous qualifierons ici de *subsistance biologique*. Elle vise le simple fait de « vivre » (*zên*), dit Aristote, en assurant la préservation des fonctions végétatives et animales des êtres humains, notamment la reproduction et la nutrition. C'est pourquoi les époux sont appelés « mâle » et « femelle » dans la description d'Aristote, car leur union est envisagée uniquement « en vue de la procréation »²⁸. Comme celle des autres animaux, cette union résulte de la « tendance naturelle à laisser après soi un autre semblable à soi », et non d'un choix réfléchi (*proairesis*), apatage de l'humain²⁹.

Si Aristote précise par la suite que cette relation « est anonyme »³⁰, ce n'est pas parce qu'il n'existerait pas de mot en grec pour désigner les époux, mais parce que personne avant lui n'avait isolé en le nommant (*gamikê*) cet aspect

28. Pol., I, 1252 a 26-28.

29. Ibid., 1252 a 28-30.

30. Ibid., 1253 b 9.

de la relation qui les unit, afin de le thématiser pour lui-même : le « joug de l'épouse et du mari (*è gunaïkos kai andros suzeuxis*) »³¹. L'expression est intéressante : *suzeuxis* est un terme qui désigne habituellement l'état d'animaux attelés au même joug. Or, ce « joug » n'est pas qualifié comme étant celui du « mâle » et de la « femelle », mais bien celui de l'épouse et du mari. *Gamikê* dit donc bien le geste purement théorique d'isoler artificiellement l'aspect « naturel » – « biologique » ou encore « animal » – du mariage (*gamos*), à la fois sa visée « reproductive » mais aussi le pouvoir de tout décider au quotidien et la supériorité intangible, – puisque présentée comme étant fondée en nature –, du mâle sur la femelle.

De cette union des sexes au fondement de la famille procède une seconde relation constitutive de la maisonnée, thématisée dans son strict aspect « naturel » et de ce fait elle aussi restée « anonyme » jusqu'à Aristote : la *tekno-poietikê*, littéralement, « la production/fabrique de descendance »³², dont les traités de biologie attribuent la part active au sperme mâle, les menstrues de la femelle n'étant considérées que comme un réceptacle « passif »³³. Enfin, une troisième relation (explicitée en second lieu dans l'ordre du discours aristotélicien) constitue la communauté de la maisonnée : celle du maître et de l'esclave (*despotikê*)³⁴. Cette relation vise elle aussi ce « bien » qu'est le simple « vivre » de la subsistance biologique. Il ne s'agit plus cette fois de satisfaire le besoin naturel de se reproduire en mettant au monde un nouveau vivant, mais de viser « la satisfaction des besoins indispensables » au maintien en vie de l'un et de l'autre³⁵. Ainsi, c'est pour leur sauvegarde réciproque que « s'unissent » le maître et l'esclave³⁶ : le premier tire sa subsistance de la force de travail du second. Et l'esclave peut subsister grâce à la capacité de délibérer et de prévoir du maître, dont il est supposé être totalement dépourvu³⁷, l'actualisation de son *logos* semblant se limiter à pouvoir comprendre la nécessité, pour sa propre survie, de se soumettre à l'homme libre.

31. Ibid., 1253 b 9-10.

32. Ibid., 1253 b 10-11.

33. De la Génération des Animaux, I, 716 a 1-15. Le mâle est le principe « moteur » de la génération, la femelle en est le principe « matériel ».

34. Pol., I, 1253 b 8-9.

35. Ibid., 1253 b 16.

36. Ibid., 1252 a 30-31.

37. Ibid., 1260 a 12.

Constitution qu'on éduque les enfants et les femmes⁴¹ ». Aristote prolonge ici le constat du Socrate platonicien de la *République*, d'après lequel il existe un « type anthropologique » propre à chaque type de Constitution politique, un *èthos* formé aux valeurs qu'elle promeut grâce à une éducation ciblant l'actualisation de telle ou telle vertu. Avec Aristote, ceci vaut pour le citoyen mais aussi pour sa femme et ses enfants, envisagés tant pour eux-mêmes que dans leur interaction au sein de la maisonnée. Ainsi, la communauté familiale, ancrée dans sa naturalité, est-elle toujours déjà aussi orientée vers et par la politique : une famille en démocratie ou une famille en tyrannie, ça mange, se reproduit et respire... mais pas de la même manière.

On pourrait donc poser qu'il existe déjà une fabrique politique de la « vie biologique », au niveau de l'*oikia* grecque telle que la théorise Aristote, tout autant que la « vie biologique » y est une fiction n'ayant jamais existé comme telle. En effet, d'une part, la strate de la « vie biologique » est le produit d'un éclairage/découpage conceptuel d'Aristote. D'autre part, même au sein de cette fiction théorique qu'est l'*oikia* décrite dans les *Politiques*, il n'est jamais question de réduire l'humain à la brutalité de sa seule « vie biologique », strictement individuelle et impartageable. Au contraire, en plaçant d'emblée le « vivre » de la substance biologique sous le signe de la « communauté », Aristote insiste sur la spécificité « politique » de l'animal humain, qui satisfait ses besoins les plus fondamentaux d'une manière d'emblée différente de celle des autres animaux. Le partage d'une vie quotidienne au sein de la maisonnée n'existe que chez les hommes. Pour le comprendre, il faut s'intéresser à ce qui fait la particularité de l'âme humaine.

LES FONDEMENTS PSYCHOLOGIQUES DE LA « MAISON DU BONHEUR » OU COMMENT LA PENSÉE HUMANISE LA PHILIA FAMILIALE

Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote pose que, si « le vivre (*to zên*) semble être une affaire (*ergon*) commune aux hommes et aux plantes⁴² », on doit chercher celle qui leur est propre. Cet *ergon* spécifiquement humain, – « affaire », « tâche » conjoignant l'« œuvre » et l'« action » –, est d'abord défini *a contrario* : il n'est ni la vie nutritive ni la vie de croissance (*tên theptikên kai tèn auxetikhèn zôên*), commune à tous les êtres vivants, ni la vie

41. *Ibid.*, 1260 b 8-13.

42. *EN I*, 1097 b 34-34.

Enfin, on soulignera qu'Aristote qualifie déjà de « communautés » les formes du « vivre » marital et despotique³⁸, alors que leur description se focalise sur l'interrelation et l'interaction de deux individus. C'est à partir de ces deux communautés (*ek toutôn tôn duo koinônion*) qu'est constituée la maison originelle (*oikia prôtê*). Lorsqu'il envisage la maisonnée constituée son ensemble, Aristote la définit comme étant « la communauté constituée selon la nature en vue de la vie de chaque jour, dont les membres sont appelés « commensaux » (*homosipuous*) par Charondas et « cohabitants » (*homokapnous*) par Épiménide de Crète³⁹ ». Les deux appellations désignant l'ensemble des membres de la maisonnée qu'Aristote choisit de rappeler sont construites sur la racine *homo-* : littéralement, tous partagent « la même » huche à pain et tous respirent « la même » fumée. Ces deux noms prennent pour référentiel les « communs » de base, ces « choses » partagées/possédées à l'identique par tous les membres d'une même famille (le pain et la chaleur du foyer), comme si Aristote voulait par là signifier qu'il considérerait comme n'étant presque pas encore des « activités » le fait de manger et celui de respirer ensemble autour d'un même feu. Ainsi s'éclaire aussi le référentiel posé par Aristote : « selon la nature » (*kata phusin*)⁴⁰. Par là, Aristote indique que le « bien » visé par tous les membres d'une même famille est la satisfaction des besoins primaires de chacun, ce « vivre » fondamental commun à tous les êtres vivants qui suppose de respirer, de manger et de se reproduire.

Si l'on s'arrêtait là, il semble que l'on pourrait donner raison à l'interprétation qu'Agamben faisait de l'*oikos* grec. Or on aura remarqué qu'Aristote prend soin d'indiquer que telle n'est pas la *réalité* de l'*oikos* mais sa découpe théorique, la modélisation qu'il en propose pour mener à bien son analyse. Ainsi, le fait d'appeler « mari et femme » ceux que le « joug » du vivre quotidien unit, signale que le mariage est une institution spécifiquement humaine. En tant que telle, elle outrepassa toujours la simple « union des sexes » en vue de la procréation. De ceci, on a la preuve lorsqu'Aristote pose que la cité est « première par nature » et que, « puisque toute famille est partie d'une cité et que l'excellence de la partie doit être considérée par rapport à celle du tout, il est donc nécessaire que ce soit en prenant en compte la

38. *Ibid.*, 1252 b 10.

39. *Ibid.*, 1252 b 12-15.

40. *Ibid.*, 1252 b 13.

sensitive (*aisthêtikê*) que les hommes ont en commun avec les animaux⁴³. La seule possibilité restante est « une certaine forme de vie active, celle de celui qui possède le *logos* (*leipetai dê praktikê tis*), qui d'un côté se laisse persuader par le *logos*, d'un autre côté le possède et réfléchit⁴⁴ ». Si seul l'adjectif *praktikê* est utilisé pour désigner la forme de vie qui constitue la « tâche » spécifique de l'humain, il est évident que le nom auquel il se rapporte implicitement est bien *zôê*. Le texte aristotélicien évoque donc une *zôê praktikê*, n'en déplaise à Agamben. Cette forme de vie pratique spécifiquement humaine se caractérise par l'actualisation des potentialités rationnelles de l'âme, qui sont doubles : il s'agit, d'une part, du calcul et de la délibération, et, d'autre part, de la capacité d'auto-réflexion par laquelle l'humain peut prendre son propre processus de pensée comme objet⁴⁵.

Si la vie pratique s'avèrera être par excellence le bien vivre politique, on peut se demander si les potentialités rationnelles et réflexives de l'âme ne trouvent pas déjà à s'actualiser au sein de la maisonnée, même si dans une moindre mesure et dans une « qualité » distincte. En effet, si le vivre est défini pour les animaux par la potentialité de sentir (*dunamai aisthêsês*), pour les hommes, il l'est par la potentialité de sentir et de penser (*d'ais-thêsês ê noêsês*)⁴⁶. Plus précisément encore, comme la potentialité mène à l'actualisation, et que « c'est dans l'actualisation (*en têi énergeiai*) que réside le principe directeur (*to kurion*) », il semble que vivre, pour l'humain, ce soit fondamentalement le fait de sentir et de penser⁴⁷. La particularité de cette actualisation tient à la forme minimale de penser qui intervient déjà dans le sentir humain et qui réside dans le redoublement du sentir par lui-même. Ce « sentir du sentir » qu'on qualifiera plus tard de « perception », et qu'on

43. *Ibid.*, 1098 a 1-3.44. *Ibid.*, 1098 a 3-5.45. CASTORIADIS Cornelius, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, Paris, Éditions du Seuil, « La couleur des idées », 2002, p. 101-118, pour la distinction entre la rationalité instrumentale et la capacité de penser comprise comme « cette réflexivité du sujet humain, cette possibilité de se faire objet non objectif ou cette scission interne » (p. 110), ainsi que KUMIS Sophie, « From Modernity to Neoliberalism : What Human Subject ? », in *Creation, Rationality and Autonomy. Essays on Cornelius Castoriadis*, Straume I. & Baruchello G. (dir.), Copenhagen, Nordic Summer University Press, 2013, p. 133-158.

46. EN IX, 1170 a 16-17.

47. *Ibid.*, 1170 a 18-19.

traduira ici, dans un entre-deux, par « ressentir », est décrit avec précision par Aristote :

Celui qui voit ressent (*aisthanetai*) qu'il voit, celui qui entend qu'il entend, celui qui marche qu'il marche et au sujet de toutes les autres activités, de la même manière, il y a quelque chose qui nous fait ressentir que nous sommes en activité ; de sorte que nous pouvons ressentir que nous sentons et penser que nous pensons. Or, ressentir que nous sentons ou pensons, c'est ressentir que nous sommes (être c'est sentir ou penser). Et le fait de ressentir qu'on vit fait partie des choses agréables par soi car la vie est par nature un bien, et ressentir que ce bien est en soi-même est agréable⁴⁸ [...].

Cet *excursus* psychologique, qui aurait pu trouver son lieu propre dans le traité *De l'Âme*, intervient dans l'*Éthique à Nicomaque* pour justifier l'amitié (*philia*) de l'homme vertueux pour son semblable. Cette forme d'amitié, qui est celle qui actualise au plus haut degré les potentialités rationnelles de l'âme humaine, s'enracine dans l'agrément pris au simple fait de « ressentir » sa propre existence. Dès lors, on peut se demander si la *philia* qui unit les membres d'une famille ne repose pas elle aussi, au minimum sur le plaisir tiré de la perception du vivre, et en cela, sur une forme de pensée. Envisagée sous un autre angle, la question peut aussi se formuler comme suit : co-intriquée à la satisfaction irréflective du besoin de survivre et de se reproduire, ne trouve-t-on pas au fondement de l'*oïkos* une forme de *philia* impliquant aussi le choix délibéré de vivre ensemble ?

Dans son analyse de la *philia*, Aristote pose que « dans toute communauté, il semble y avoir quelque chose du juste et de l'amitié⁴⁹ ». Et, réciproquement, il affirme que « c'est dans une communauté que toute espèce d'> amitié peut exister⁵⁰ ». S'il débute son étude de la *philia* par le constat selon lequel c'est « par nature que l'amitié naît du géniteur pour sa progéniture et de la progéniture pour son géniteur, non seulement chez les êtres humains mais aussi parmi les oiseaux et la plupart des animaux⁵¹ », Aristote complexifie cette donnée naturelle lorsqu'il expose les différentes variations de la *philia* qui existent au sein d'une famille. Examinons donc ce qu'il nous

48. *Ibid.*, 1170 a 29-1170 b 3.49. *Ibid.*, VIII, 1159 b 26.50. *Ibid.*, 1161 b 11.51. *Ibid.*, 1155 a 16-20.

dit successivement de la relation des parents aux enfants, des enfants aux parents, puis des époux entre eux.

Si une première description de l'amour parental, et surtout maternel, semble l'assimiler à un instinct naturel (il existe d'emblée à la naissance de l'enfant), Aristote semble ensuite faire intervenir une dimension de perception réflexive, voire même de *symbolisation* du rapport qui unit le parent à l'enfant, pour que se crée cette *philia*. Cette symbolisation est matérialisée dans l'usage du « comme si (*hoion*) » : c'est parce qu'ils se *représentent* leurs enfants *comme* un prolongement extériorisé d'eux-mêmes que les parents les *chérissent*⁵². Aristote concentre dans l'usage comparatif d'un *verbe* ce lien de *philia* indissolublement affectif et réflexif qui existe entre le parent et l'enfant, lien inséparable de certaines activités et du temps passé ensemble : le géniteur « habite avec » (*sunôkeiôtai*) sa progéniture « plus » (*mallon*) que l'inverse⁵³. Autrement dit, la *philia* des parents et des enfants, qui consiste dans un « habiter-avec », est *construite* et non innée, tout en s'enracinant dans un « donné » naturel. Et cette construction, en plus d'être le résultat d'un acte de perception réflexive, est aussi une *création politique et culturelle*, comme le montrent les exemples donnés par Aristote : la préoccupation d'un père pour ses enfants est d'ordre royal chez les Grecs, tandis que, chez les Perses, l'autorité du père est plutôt de type tyrannique⁵⁴.

L'importance de cette forme embryonnaire du penser qu'est le « sentir du sentir » est encore plus explicite dans le cas de la *philia* ressentie par les enfants pour leurs parents. Il y faut du *temps*, preuve que cette *philia* s'acquiert dans une durée, le temps de parvenir à « la conscience et au *ressenti* (*sunesis* à *aisthesis*) » qu'ils doivent leur existence à leurs parents⁵⁵.

La *philia* entre mari et femme « semble elle aussi être une donnée naturelle⁵⁶ », tout en parachevant culturellement l'impulsion naturelle qui lui a

52. *Ibid.*, 1161b 27-29. Plus littéralement : « comme (*hoion*) d'autres "eux-mêmes" séparés d'eux ».

53. *Ibid.*, 1161 b 21. La traduction de Richard Bodéüs masque à mon avis la performativité de ce verbe et la continuité entre l'affectif, le perceptif et le cognitif qu'elle présuppose, en le rendant par « sentiment d'intime affinité » (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Traduction et présentation par Richard Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 2004, p. 442).

54. *Ibid.*, 1160 b 25-28.

55. *Ibid.*, 1161 b 24-26, je souligne.

56. *Ibid.*, 1162 a 16-17.

donné naissance. D'une part, selon l'éclairage « biológico-animal », « l'humain est par nature un animal "en couple" plutôt que "politique", dans la mesure où la famille est antérieure à la cité et plus nécessaire qu'elle, dans la mesure aussi où la reproduction est plus quelque chose de commun aux animaux⁵⁷ ». Mais d'autre part, « tandis que chez les autres animaux, la communauté se limite à cette exigence, les humains, eux, « habitent ensemble », non seulement pour se reproduire, mais aussi pour se ménager tout ce qui est utile à la vie (*eis ton bion*)⁵⁸ ». La « différence anthropologique⁵⁹ » réside dans la répartition consciente des tâches et des fonctions entre le mari et la femme⁶⁰, jointe à la conscience de la maximalisation de la satisfaction des besoins, induite par la mise en commun des ressources⁶¹ : « ils se secourent l'un de l'autre en mettant en commun les ressources qui sont propres à chacun⁶² ». C'est pour cette raison que, dans l'amitié entre époux, il y a non seulement de « l'utile » mais aussi de « l'agréable⁶³ ».

La sphère biologique du nécessaire/utile est aussi d'emblée « dépassée » par « l'agréable » qui caractérise cette *philia*. Or, qu'est-ce que cet « agréable », sinon la perception consciente du fait que les besoins naturels (reproduction et nutrition) sont *au mieux* satisfaits au sein de la famille, – mieux, par exemple, que par des accouplements de hasard et une vie de rapines ? Ainsi, la communauté de l'*oikia* est spécifiquement humaine dans sa lutte contre le hasard et par la conquête de la maîtrise raisonnée de sa propre survie, par exemple dans la création d'une « science » économique. Cette dernière concerne l'acquisition et l'administration des biens naturels nécessaires à la subsistance des membres de l'*oikia*. Elle suppose l'actuali-

57. *Ibid.*, 1162 a 17-19.

58. *Ibid.*, 1162 a 20-22.

59. J'emprunte cette expression au titre d'un ouvrage de l'anthropologue TINGLAND Frank, *La Différence anthropologique. Essai sur les rapports entre la nature et l'artifice*, Paris, Aubier-Montaigne, 1977.

60. On peut voir là une illustration ce que Castoriadis a nommé le « *legéin-teukhein* du vivant », les opérations fondamentales d'assembler et de discriminer/diviser pour configurer « son » monde, dans une reprise humaine toujours singulière par rapport à celle des autres vivants. Voir CASTORIADIS Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, p. 303-369.

61. Selon le principe « le tout vaut plus que la somme des parties », qu'Aristote décline par ailleurs politiquement en affirmant dans ses *Politiques* « qu'à plusieurs, on pense mieux que seul ».

62. *EN VIII*, 1162 a 23-24.

63. *Ibid.*, 1162 a 24-25.

sation de capacités rationnelles de l'âme (prévoir et calculer, notamment), aussi bien chez le chef de famille que chez son épouse. Dans le meilleur des cas, la *philia* du mari et de la femme « peut aussi exister grâce à la vertu si les époux sont d'honnêtes gens. Car il y a une vertu propre à chacun(e) et chacun(e) se réjouira que l'autre soit tel(le)⁶⁴ ». L'affection réciproque des époux vertueux correspond ainsi à l'actualisation maximale du perfectionnement spécifique humain du donné naturel : l'instinct de reproduction est « parachevé » dans la jouissance de la vertu spécifique du conjoint et dans la représentation et l'investissement des enfants comme constituant leur « bien commun ».

Spécifiquement humaine, l'*oikia* l'est aussi parce qu'elle se fonde sur le partage symbolique de valeurs rendu possible par l'actualisation du langage et de la raison (*logos*). Si les autres animaux possèdent une « voix » (*phônê*), « signe » de leur affect de plaisir de douleur *hic et nunc*, les êtres humains peuvent produire la synergie de voix qu'est le *logos* articulé, et ainsi « sortir » de l'engluement dans la seule sensation privée pour se signifier les uns aux autres leurs ressentis⁶⁵. Ainsi se crée de chacun(e) pour toutes/tous « la perception (*aisthêsis*) de ce qui est bien et mal, juste et injuste, etc. Or, la communauté de <telles valeurs> crée la famille et la cité⁶⁶ ». On constate donc que, pour Aristote, c'est la perception qui est à l'origine de la création et du partage des valeurs au fondement de toute vie en communauté. L'actualisation des potentialités rationnelles et réflexives de l'âme intervient dès le stade « nécessaire » de la communauté familiale. Ainsi, se nourrir, se reproduire et ressentir constituent *déjà* des activités où les êtres humains « communent » pour « vivre ensemble (*suzên*) » grâce à ce « sentir du sentir » qui leur permet de réfléchir mais aussi d'infléchir les sensations et les besoins primaires de leur corps. Forme minimale de la pensée, la perception des valeurs est dès lors partagée aussi bien par le citoyen que par les autres membres de sa maisonnée, bien que chacun se caractérise par un rapport différent au *logos*⁶⁷. C'est pourquoi, même si tous les êtres

64. *Ibid.*, 1162 a 25-27.65. *Pol.*, I, 1253 a 9-14.66. *Ibid.*, 1253 a 16-18.67. *Ibid.*, 1260 a 12-14. Seul l'homme adulte actualise pleinement sa faculté de délibérer en tant que citoyen, maître et père de famille. La femme la possède mais sans effectivité puisqu'elle n'a pas accès à la *praxis* politique ; l'esclave est censé en être « totalement dépourvu » et chez l'enfant, elle est encore imparfaite car inachevée.

humains ne peuvent pas *délibérer* de la même manière au sujet des valeurs, – les citoyens, seuls, pouvant échanger des arguments, notamment dans des contextes politiques, en faveur de telle ou telle conception de la justice par exemple –, toutes et tous, en tant qu'ils « communent », ont un « ressenti » des valeurs qu'ils peuvent chercher à incarner à leur mesure dans un *êthos* vertueux. En ce sens, la visée du « bien vivre » semble traverser toutes les strates de la cité et s'actualise déjà au sein de la « maison du bonheur » de la famille vertueuse.

LE « COMMUNER » DU VILLAGE OU LE « VIVRE-AVEC »
DE LA SUBSISTANCE ASSURÉE PAR L'ÉCHANGE SOCIALISÉ

Après la maison, le village est la seconde forme de communauté mentionnée par Aristote dans ses *Politiques*, en suivant l'ordre du « nécessaire », c'est-à-dire par rapport à la « finalité » ou au « bien » qu'est la satisfaction des besoins naturels : « la communauté première <formée> de plusieurs familles en vue de relations qui ne visent plus à satisfaire un besoin qui soit <seulement> celui de la vie quotidienne, c'est le village⁶⁸ ».

Le village est pensé par Aristote dans le prolongement direct de la maisonnée de plusieurs manières : *primo*, le village est le « tout » résultant de l'assemblage de ces « parties » que sont les familles. Il est donc tout aussi « naturel » qu'elles⁶⁹. *Secundo*, Aristote crée un lien du « naturel » au « politique » en comparant analogiquement le village à une « colonie de la famille⁷⁰ ». Une colonie est une cité fondée par les habitants d'une ou de plusieurs cités « mères », qui présente la particularité d'être régie par une nouvelle Constitution, spécialement rédigée pour elle. Ici, Aristote tire parti du fait que le mot « colonie » (*apoikia*) est construit à partir du mot « maison » (*oikia*), auquel a été ajouté un préfixe signifiant « à partir de » (*apo-*). Cette analogie lui permet de signifier en même temps la proximité et la distance du village et de la famille, tout en faisant aussi du village l'interface entre la famille et la cité. D'une part, les villageois sont appelés par certains « des gens qui ont tété le même lait, des enfants et des petits

68. *Ibid.*, 1252 b 15-16.69. *Ibid.*, 1252 b 17.70. *Ibid.*

enfants⁷¹ ». *Homo-galaktes*, construit de la même manière qu'*homo-sipuous* et *homo-kapnous*, construit une séquence qui insiste sur la proximité entre familiers et villageois. D'autre part, comme la Constitution est ce qui donne sa « forme » et sa « spécificité » (*eidōs*) à la cité, on peut supposer que l'analogie établie entre le village et la colonie vise à signifier que ce qui fait la « spécificité » du village est *distinct* du principe au fondement de la famille, bien qu'il procède d'elle.

Cette spécificité semble liée au « vivre » qui caractérise le village : un « vivre-avec » (*suzēn*) encore lié aux besoins naturels mais qui n'est plus limité à ceux de la vie quotidienne, assurés par le « vivre » au sein de la maison. Le village prolonge donc la fonction d'assurer la subsistance, mais en la complexifiant par l'apparition de la société. C'est pourquoi nous nommerons la forme du vivre qui le caractérise la *subsistance sociale*. L'échange (*metadosis*) semble être l'activité qui caractérise cette forme du vivre-avec, dont notamment le *petit commerce fondé sur le troc*. En effet, « les <membres de la famille> mettaient <tous les biens naturels> en commun, alors que ceux qui s'étaient séparés <de leur famille>, en avaient certes beaucoup de la même manière, mais aussi d'autres qui, nécessairement, selon les besoins, firent l'objet d'échanges (*metadoseis*), comme cela se fait aussi chez beaucoup de peuples barbares selon le troc (*kata allagēn*)⁷² ».

On peut donc ici comprendre que le troc au sein du village « complète l'autarcie "selon la nature" de la famille », lorsqu'« on échange des choses utiles les unes contre les autres et rien de plus, par exemple, on donne et on reçoit du vin contre du blé⁷³ ». Ces échanges entre villageois, ou de famille à famille, se font donc toujours « en vue du vivre⁷⁴ ». Ils apparaissent compte tenu d'une donnée « selon la nature » : « les hommes ont parfois plus, parfois moins de choses qu'il leur est nécessaire⁷⁵ », raison pour laquelle « il y a échange de tout⁷⁶ ». Le petit commerce fondé sur le troc constitue la forme stabilisée de cet échange entre individus dans la communauté villageoise. Sa « mesure » propre est le besoin naturel (*khreia*), dont la satis-

71. *Ibid.*, 1252 b 16-19.72. *Ibid.*, 1257a 21-25.73. *Ibid.*, 1257 a 27-30.74. *Ibid.*, 1257a 37.75. *Ibid.*, 1257a 16-17.76. *Ibid.*, 1257 a 14-15.

faction fonde le caractère de « nécessité » naturelle et qu'Aristote considère comme « étant, ce qui, en vérité, assure la cohésion du tout⁷⁷ ». Comme au sein de la maisonnée, les activités d'échange du village visent l'*autarcie* de la satisfaction des besoins naturels de chacun (*pros to zēn*), tout en fondant le vivre-ensemble collectif (*pros to suzēn*).

L'INVENTION DE LA MONNAIE :

UN ARTIFICE QUI CRÉE DE LA « VIE NUE »

EN DÉTRUISANT LE « COMMUNER » ?

Avant de passer à l'examen du « communer » propre à la forme la plus achevée de communauté humaine qu'est la cité, il reste à dire un mot sur un mode d'acquisition de biens distinct du troc : la chrématistique. Par ce terme, Aristote désigne le commerce basé sur l'achat et la vente de marchandises au moyen de la monnaie, mais aussi l'accumulation de richesses pour elles-mêmes, au sujet de laquelle il ne serait quasi pas anachronique de parler d'accumulation du « capital ». Aristote enjoint à ne pas confondre la chrématistique avec la sage constitution d'un patrimoine foncier et de réserves de biens naturels. En effet, selon lui, les biens naturels sont ceux qui sont « en vue de la vie (*pros zōēn*) et utiles à la communauté de la cité et de la maisonnée⁷⁸ ». Ce sont dès lors les seuls biens « véritables », ceux que le citoyen et père de famille se doit d'acquérir car « l'autarcie de leur possession en vue de la vie bonne (*pros agathēn zōēn*) n'est pas illimitée⁷⁹ ».

La satisfaction des besoins naturels suppose une *limite* à la possession et à l'usage des biens naturels, ce qui se matérialise dans un *calcul* valable dans les trois strates de la maisonnée, du village et de cité. Par exemple, le père de famille peut calculer combien de litres d'huile d'olive seront nécessaires pour nourrir sa maisonnée ; le cordonnier et le boulanger peuvent calculer combien de paires de chaussures et de pains ils devront s'échanger ; le collectif des citoyens peut calculer les réserves qui permettront d'assurer la subsistance de tous si la cité est assiégée. Dès lors, l'acquisition et la possession de tels biens naturels peut rester un simple *moyen* en vue du « vivre », lui-même subordonné à la finalité ultime du « bien vivre ». C'est

77. *EN* V, 1133 a 26-27.78. *Pol.*, I, 1256 b 28-30.79. *Ibid.*, 1256 b 30-32.

donc l'articulation entre « vivre » et « bien vivre » qui explique l'utilisation de l'expression *pros agathên zôên* (un « impossible » pour Agamben) dans le sillage du *pros zôên*. L'autarcie qu'Aristote revendique pour les trois niveaux de communauté (familiale, villageoise, politique), vise à assurer la subsistance comme condition nécessaire du « vivre » mais non suffisante du « bien vivre ». La « vie bonne » ici mentionnée n'est donc pas un synonyme parfait du « bien vivre ». Elle désigne plutôt le *résultat* de la satisfaction des besoins du « vivre » (l'autarcie), soubassement nécessaire à la réalisation du « bien-vivre ».

Au contraire, l'absence de limite à l'autarcie signifie selon Aristote que les besoins superflus ont fait leur apparition, entraînant dans leur sillage l'abandon du troc et l'invention de la monnaie, plus facilement transportable et échangeable, puisqu'il faut de plus en plus recourir à l'aide de l'étranger pour importer ce dont on manque et exporter ce qui est en surplus⁸⁰. Aristote explique ainsi l'apparition du commerce. Ce dernier ne produit pas de richesses, il se contente de les échanger. Et cette richesse se limite à la circulation de la monnaie, qui est « l'élément et la limite » de l'échange⁸¹. Or, la poursuite de la richesse qui provient de l'échange de monnaie est elle-même sans limite. Aristote théorise ici le principe de la « valeur » qui sera réélabore bien plus tard par Marx dans son analyse du capitalisme⁸². Le basculement dans la recherche de l'illimité (l'*apeiron*), toujours négativement connoté par Aristote, est ainsi intimement associé à la chrématistique. Si Deleuze identifie comme « cri philosophique » propre à Aristote le « il faut bien s'arrêter⁸³ », ce cri peut ici se comprendre comme étant un « cri » contre l'illimité : *eis apeiron* est répété pas moins de sept fois dans les lignes qui suivent. L'invention de la monnaie crée donc le désir illimité d'en avoir « toujours plus », le moyen se transformant en fin et contaminant toutes les sphères d'activités, de la stratégie à la médecine⁸⁴. Si le désir d'enrichissement peut conduire même le stratège et le médecin à ne plus viser la finalité propre à leur art (respectivement la victoire et la santé), on comprend qu'il puisse contaminer quiconque et distordre toute action vers la seule

80. *Ibid.*, 1257a 31-34.81. *Ibid.*, 1257 b 22-23.82. CASTORIADIS Cornelius, « Valeur, égalité, justice, politique : de Marx à Aristote et d'Aristote à nous », in *Les Carrefours du labyrinthe*, op. cit.83. Voir http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=484. *Pol.*, I, 1258a 10-14.

recherche de l'enrichissement sans limite. Ce basculement dans l'illimité vient du fait que la monnaie est selon Aristote un « substitut symbolique du besoin⁸⁵ », ce qui explique la propension des pères de famille à croire qu'ils doivent augmenter de manière illimitée leurs avoirs (en argent et non en biens naturels) :

La cause de cette disposition est l'empressement à vivre, non à bien vivre. Et comme le désir de cette disposition est sans limite, ils désirent sans limite les moyens de la produire. Or, même ceux qui s'efforcent de bien vivre recherchent ce qui est en vue des plaisirs du corps. De sorte que, puisque ces plaisirs semblent dépendre des biens qu'on possède, toute leur activité est consacrée à la chrématistique⁸⁶.

L'invention de la monnaie fait donc obstacle au « bien vivre ». En effet, alors que le « bien vivre » s'ancre dans le « vivre » pour le sublimer, l'invention artificielle de la monnaie réalise le paradoxe d'en quelque sorte « engluier » l'humain dans sa naturalité. C'est pourquoi l'argent fait régresser l'humain au stade de simple organisme vivant qui désire « toujours plus », paralysant l'usage de sa raison et de son intellect, voire, pire, le mobilisant uniquement en vue de satisfaire l'illimité de ses désirs. Aristote considère donc de façon générale que la chrématistique « est blâmée à juste titre car elle n'est pas naturelle mais se fait aux dépens des autres⁸⁷ ».

On l'aura compris : la chrématistique dissout toute forme de communauté, qu'elle soit familiale ou politique. Elle isole artificiellement les êtres humains les uns des autres, en les transformant en petites monades avides de posséder toujours plus. La chrématistique est donc aussi incompatible avec la recherche collective du « bien vivre ». Faut-il en déduire que l'invention de la monnaie contient en germe la possible autodestruction de l'espèce humaine ? On peut le penser, tant la spirale du désir illimité, ce « toujours plus » qui fait régresser les hommes au stade de simples organismes vivants et désirants, les fait ressembler à ces « individus » qui n'appartiendraient « par nature » à aucune communauté, qu'Aristote comparait à d'absurdes « pions isolés de tric-trac avides de guerre⁸⁸ ». Or, de tels « individus par

85. *EN V*, 1133 a 28-31.86. *Pol.*, I, 1257 b 40-1258 a 5.87. *Ibid.*, 1258 b 1-2.88. *Ibid.*, 1253 a 6-7.

nature » avaient été présentés comme étant de l'ordre de la fiction théorique, en réponse à une question implicite du type : « à quoi pourrait ressembler un humain qui ne "communierait" pas, étant entendu que "communier" appartient à la nature humaine ? ».

Si la monnaie est une invention technique, et si la technique peut « imiter » la nature, voire la « parachever » dans le meilleur des cas⁸⁹, alors, il semble qu'Aristote insiste ici sur l'ambivalence de la technique en considérant qu'elle peut aussi imiter l'œuvre de la nature en la détruisant. En effet, pour Aristote c'est la nature, en tant qu'elle « ne fait rien en vain » et qu'elle « vise toujours le meilleur », qui a disposé les organes de l'appareil phonatoire humain de telle sorte que les hommes puissent articuler leurs « voix » et ainsi créer et partager le *logos*⁹⁰. Langage articulé et dès lors pourvu de signification, le *logos* est donc bien « par nature » ce qui permet l'actualisation des potentialités rationnelles et réflexives spécifiques à l'âme humaine, notamment au travers de l'institution de la communauté politique. Or, lorsqu'il analyse l'invention de la monnaie, il me semble qu'Aristote montre qu'elle a comme possible conséquence la mobilisation des potentialités rationnelles et réflexives de l'âme humaine contre elles-mêmes, dans la seule valorisation d'un « vivre » délié de tout rapport au « bien vivre » et de tout ancrage dans une communauté.

Je pose donc ici qu'Aristote fait de l'invention de la monnaie le point de départ de la création d'une forme de la « vie nue », telle que définie par Agamben. Ce ne serait donc pas la politique mais la technique qui aurait pour la première fois artificiellement « produit » de la « vie nue », déliée de toute appartenance communautaire et donc *déshumanisée*. Définie comme étant la vie de celui qui vit uniquement pour satisfaire ses désirs, cette vie nue est fondamentalement *apolitique* pour Aristote. Il nous faut donc maintenant enfin en arriver à l'explicitation du « bien vivre » politique, dont l'agir collectif vertueux constitue l'axe central.

89. *Physique*, II, 199 a 15-17.

90. KLIMIS Sophie, *Le Statut du mythe dans la Poétique d'Aristote*, Bruxelles, Ousia, 1997, p. 75-86.

LE « COMMUNER » DE LA CITÉ :

LA TRANSFIGURATION POLITIQUE DU « VIVRE » EN « BIEN VIVRE »,
ANCREE DANS LE « VIVRE ENSEMBLE » DE LA SOCIABILITÉ AMICALE

La cité est la communauté qu'Aristote qualifie de « politique ». En tant qu'elle contient toutes les autres, elle est la « plus éminente », raison pour laquelle sa finalité spécifique est le « bien suprême⁹¹ ». Il faut donc plus précisément identifier en quoi consiste ce dernier pour comprendre en vue de quoi les citoyens « communent » au sein de la cité. Envisagé en fonction de la nécessité naturelle, le bien suprême est la « limite de l'autarcie⁹² ». En tant que communauté « achevée » formée de plusieurs villages, eux-mêmes constitués de plusieurs maisons, la cité est la forme de communauté qui permet « au mieux » d'assurer la subsistance collective. Mais, comme nous l'avons déjà dit, cette autarcie du « vivre » n'est elle-même qu'un moyen en vue du « bien vivre⁹³ ». C'est donc ce dernier qui constitue le « bien suprême ». Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote précise qu'il y a accord entre la foule et les sages quant au fait que « le "bien vivre" (*to eu zên*) et le bien agir (*to eu prattein*) sont le fait de l'homme heureux (*ton eudaimona*)⁹⁴ ». Il semble donc que tous les hommes identifient le bonheur au « bien vivre » et au fait de « bien agir », ou, à tout le moins, qu'ils les considèrent comme indissociables.

En réalité, cet accord sur les mots n'est que de surface : s'il y a consensus sur le fait que le « bonheur » (*eudaimonia*) est le bien suprême recherché par tout homme, c'est en lui donnant des sens bien différents, tels que le plaisir, l'honneur ou encore la vertu. Ainsi, pour « la foule », le bonheur s'identifie à la « vie de plaisir (*bios apolaustikos*)⁹⁵ ». La « bonne action », alors, s'identifie au « succès » et le « bien vivre » se restreint à un « se laisser vivre », qu'Aristote qualifie de « vie de bovins⁹⁶ ». Par là, il faut entendre que l'être humain ne cherche pas à actualiser les potentialités spécifiquement humaines de son âme et se contente de « vivre », en accordant la préférence à l'actualisation des potentialités sensorielles qu'il partage avec l'âme des

91. *Pol. I*, 1252 a 1-7.

92. *Ibid.*, 1252 b 27-29.

93. *Ibid.*, 1252 b 30.

94. *EN I*, 1098 b 20-21.

95. *Ibid.*, 1095 b 17.

96. *Ibid.*, 1095 b 20.

autres animaux. On aura compris que la « vie de bovins » est l'appellation qu'Aristote donne à la « vie nue ». Lorsqu'il la décrit, Aristote insiste sur le fait que c'est *délibérément* que certains êtres humains peuvent choisir (*proairoumenoi*) de mener une vie « inhumaine⁹⁷ », qui n'est donc pas identique à la vie strictement animale. Aristote précise en effet que la foule peut tirer argument (*logos*) du fait que beaucoup de ceux qui possèdent des richesses souffrent de la même manière (*homoioopathēin*) que Sardanapale, célèbre pour sa vie de débauche⁹⁸. Le *logos* est donc ici détourné de son usage « naturel », – actualiser la pleine humanité de l'animal humain –, vers la régression volontaire dans une animalité « artificiellement » recréée. Celui pour qui le bonheur s'identifie à l'accumulation sans limites de richesses et qui recherche l'infini de la jouissance s'y perd. Car l'ériger en bien suprême équivaut à se déposséder de sa capacité d'agir pour se soumettre à un « pàtir » aliénant.

Au passage, on notera que le choix du terme *bios* dans ce contexte doit se comprendre en référence à la position d'observateur, et plus précisément de juge-arbitre, qu'Aristote adopte en transformant l'examen des opinions sur le bonheur en concours évaluant les « modes de vie » régis par ces opinions. Le mode de vie pratique (*bios praktikos*) du citoyen est quant à lui d'abord présenté comme celui qui vise l'honneur. En tant que tel, il court le risque de « dépendre de ceux qui l'accordent plutôt que de celui qui le reçoit⁹⁹ ». Aliénant le citoyen à sa réputation, la recherche d'honneur le prend au piège des apparences, sauf à rechercher l'éloge « des hommes sages » (*phronimoi*)¹⁰⁰. Puisque ces derniers ne louent que la vertu, le citoyen identifiera le bonheur à la vertu et fera donc de cette dernière la finalité de la vie politique¹⁰¹. Dès lors, dans le mode de vie politique bien compris, « le bien agir » n'est plus réductible au seul « succès » mais devient synonyme d'agir vertueux.

Si l'on se rappelle qu'Aristote définit la vertu en général, qu'elle soit éthique (du caractère) ou intellectuelle (de la partie rationnelle de l'âme), comme étant « le juste milieu relatif à nous, compte tenu de la droite règle

97. *Ibid.*98. *Ibid.*, 1095 b 21-22.99. *Ibid.*, 1095 b 24-25.100. *Ibid.*, 1095 b 28-29.101. *Ibid.*, 1095 b 30-31.

et tel que le déterminerait l'homme sage¹⁰² », on comprendra que l'action vertueuse est celle qui actualise les potentialités spécifiquement humaines de l'âme humaine, puisqu'elle doit être fondée sur une délibération complexe. En effet, cette dernière doit permettre d'évaluer le vice par excès et le vice par défaut en fonction desquels le « moyen terme » sera calculé « en situation », en tenant compte du contexte de l'action, des limites et des capacités de l'agent, et en se donnant comme « modèle » la délibération de l'homme sage. Or, ce dernier est un homme d'exception, tel que Périclès, qui se définit par « la capacité de bien délibérer au sujet des choses bonnes et utiles pour lui, non pas d'un point de vue particulier, – comme celles qui sont en vue de la santé ou de la vigueur –, mais en vue du bien vivre dans son ensemble (*pros to eu zēn oîos*)¹⁰³ ».

La sagacité est donc une vertu intellectuelle qu'on ne peut pas attendre de chaque citoyen mais vers laquelle tous doivent *tendre*, en orientant ensemble leurs actions communes en vue du bien vivre de la cité. Le « bien vivre » ne peut donc être réalisé que *politiquement* et correspond à la prise en charge *globale* de la vertu des habitants de la cité, citoyens, femmes, enfants et esclaves compris. Car pour Aristote, « tous doivent avoir part aux vertus éthiques, mais pas de la même manière », cette répartition se calquant sur celle de l'actualisation de la faculté de délibérer : « celui qui commande <le citoyen maître et père de famille> de manière achevée [...] chacun des autres <ceux qui lui sont subordonnés> pour autant que cela peut être attendu de lui¹⁰⁴ ».

À cet égard, on insistera sur le fait qu'Aristote considère que « ce n'est pas en vue de se prémunir des préjudices » que les hommes s'assemblent en cités¹⁰⁵. D'une part, la communauté politique n'a pas pour but d'assurer la sécurité des habitants de la cité. Cette dernière est la finalité visée par les alliances militaires entre les cités, qui se protègent ainsi réciproquement des agressions extérieures et s'engagent à ne pas porter préjudice à leurs alliés. D'autre part, la cité ne vise pas non plus à protéger le commerce. En effet, les accords commerciaux peuvent très bien exister entre des Grecs et des « Barbares », c'est-à-dire en dehors du cadre de la cité¹⁰⁶. De tels accords ne sont

102. *Ibid.*, II, 1106 b 36-1107 a 2.103. *Ibid.*, VI, 1140 a 25-28.104. *Pol.*, I, 1260 a 15-20.105. *Ibid.*, 1280 a 35.106. *Ibid.*, 1280 a 35-37.

que des pactes visant à assurer la sécurité dans les transactions financières. On en déduira que pour Aristote, la *sécurité n'a rien à voir avec la politique*. Les alliances militaires et les accords commerciaux peuvent être considérés comme deux formes « socialisées » de la subsistance biologique. En assurant la sécurité, ces alliances et ces pactes permettent simplement de « vivre », mais ils ne contribuent en rien au « bien vivre », puisqu'ils n'ont qu'une visée préventive et ne cherchent aucunement l'amélioration éthique des citoyens. Dès lors, les alliances militaires et les consortiums commerciaux ne peuvent pas être considérés comme des « communautés¹⁰⁷ ».

Au contraire, c'est de la vertu des citoyens que « ceux qui se soucient de bonne législation » doivent se préoccuper avant toute chose¹⁰⁸. Le vague de la formulation ne doit pas nous tromper : ce sont bien tous les citoyens qui sont ici visés, en tant qu'ils prennent part à l'Assemblée et sont donc tous en puissance les « législateurs » qui prennent en charge l'élaboration des lois. *In fine*, le « bien vivre politique » se révèle donc être le processus interminable de l'amélioration éthique *réiproque et continue de l'ensemble des citoyens*. Cette amélioration éthique s'actualise d'abord dans chacune des actions décidées et accomplies par le collectif des citoyens : juger, délibérer, voter des lois, les mettre en application¹⁰⁹. Car pour Aristote, la vertu n'est jamais acquise une fois pour toutes, ni pour l'individu, ni pour le collectif. Elle est ce moyen-terme entre deux extrêmes qui doit être visé et évalué dans chaque nouvelle situation qui se présente. Cette cité du « bien vivre » n'a rien d'une utopie pour Aristote. Elle est une tâche interminable à laquelle les citoyens doivent avoir le courage de s'atteler parce qu'ils sont des hommes libres : des hommes libérés de l'asservissement aux tâches assurant leur subsistance « animale », qui ont donc le loisir de s'adonner aux activités politiques, que seuls des êtres humains peuvent accomplir. Le « bien vivre » du citoyen consiste donc en une forme de vie « dé-libérée » : une vie libérée des contraintes de la nécessité biologique, où le citoyen peut volontairement choisir de s'adonner à la délibération collective, tout comme aussi délibérer en son for intérieur sur sa propre existence.

107. KLMIS Sophie, *L'Énigme de l'humain et l'invention de la politique*, Bruxelles, De Boeck, 2014, p. 237-239.

108. *Pol.*, 1280b 5-6.

109. *Ibid.*, 1275 b 18-19 et 32. Telles sont les trois activités qui permettent à Aristote de redéfinir le citoyen à partir de sa *praxis*, comme étant un « magistrat sans limite ».

« Première par nature », la cité est donc ce « lieu du « vivre ensemble » (*suzên*) et du « communer par des raisonnements et de la pensée » (*kai koinônein logôn kai dianoias*), car c'est ainsi que se comprend le « vivre ensemble » chez les êtres humains et pas, comme chez les bœufs, par le fait de paître au même endroit¹¹⁰ ». Si le « communer » de l'*energeia* intellectuelle spécifique-ment humaine se déploie au maximum dans l'agir du « bien vivre » politique, il existe néanmoins déjà à tous les niveaux intermédiaires du « vivre ensemble » qu'Aristote place sous le signe de l'amitié : ce choix délibéré de partager sa vie avec autrui qui se décline, selon les uns et les autres, sous les modalités du « boire ensemble », du « faire de la gymnastique ensemble » ou encore du « philosopher ensemble¹¹¹ ». Quelle que soit l'activité choisie, le fait de « vivre ensemble » agit selon Aristote comme un catalyseur qui en multiplie l'« énergie ».

CONCLUSION

Nous avons pu constater qu'il n'existait pas de dichotomie tranchée entre *bios* et *zôê* pour Aristote, pour qui la ligne de fracture se situe plutôt entre les formes de vie qui « communent » et la seule qui ne « commune » pas : la « vie de bœuf » artificiellement recrée par celui qui s'isole en recherchant la vie de jouissance à tout prix. Dès lors, la scansion de l'histoire politique occidentale à partir des camps proposée par Agamben ne peut plus être maintenue comme telle.

Le camp, qu'il se décline sous les modalités du camp de concentration ou du camp de réfugiés, constitue une entreprise de déshumanisation extrême, en ce que les humains qui l'ont inventé ont mobilisé leur « énergie » de raison et de pensée en vue de détruire tout lieu symbolique du « communer par des raisonnements et de la pensée » pour d'autres humains, réduits à occuper un lieu comme des bœufs ». Il s'agit là d'une illustration terrifiante de l'usage « contre-nature » du *logos* et de la capacité d'invention technique déjà pointés par Aristote : cette création d'une « vie nue », destructrice de la nature humaine. L'analyse d'Aristote nous permet aussi de considérer l'invention du camp comme étant une *technique fondamentalement contraire à la politique*. La rationalité instrumentale déployée dans

110. EN IX, 1170 b 11-14.

111. *Ibid.*, 1172 a 1-5.

l'organisation du camp n'est pas la simple « servante » d'un projet politique. Bien plutôt, prenant le masque de la politique *qu'elle n'est pas*, la rationalité instrumentale est l'auto-perversion du *logos*, cette « arme dont la nature a pourvu l'homme en vue d'acquiescer sagacité et vertu, mais dont il peut se servir à des fins absolument inverses¹¹² ». S'y manifeste l'énergie négative d'une atrophie collective de la potentialité auto-réflexive de l'âme humaine¹¹³, qui signe la destruction de toute communauté politique.

Face à l'horreur d'une telle entreprise, l'humain a pourtant *aussi* tous les jours fait preuve d'une capacité extraordinaire de résistance pour recréer du « communier » et donc, *pour se réapproprier politiquement son humanité*. On en invoquera pour preuve le témoignage d'Imre Kertész, dans *Kaddish pour l'enfant qui ne naîtra pas*. L'auteur y raconte comment, à Auschwitz, « monsieur l'instituteur », qu'il ne connaissait pas plus que cela, a risqué sa vie pour lui ramener sa portion de nourriture. Tel est « ce qui est réellement irrationnel et qui n'a vraiment pas d'explication¹¹⁴ » : non pas le mal, mais le bien, car, selon Kertész, « il a dû faire surtout pour sa propre survie ce qu'il a fait accessoirement pour la mienne¹¹⁵ ». Que l'humain persiste à se désigner par la fonction qu'il occupait au sein de la société alors que toute société a disparu, qu'il puisse risquer sa vie « biologique » pour rester humain à ses propres yeux et donc préserver sa notion du « bien vivre », voilà qui manifeste combien c'est par la visée politique que s'est maintenue l'humanité de celui qu'on cherchait à réifier en « vie nue ».

On évoquera aussi « l'énergie » déployée dans la très mal nommée « jungle de Calais », où réfugié(e)s et sympathisant(e)s se sont efforcé(e)s de recréer ensemble du « communier », construisant écoles, lieux de culte, théâtre, infrastructures, délibérant et agissant ensemble pour transformer le camp en Cité¹¹⁶. On sait le sort que les « politiques » ont réservé à cette entreprise et on

112. *Pol.*, 1253 à 29-39.

113. ARENDT Hannah, *La Vie de l'esprit*, Paris, PUF, « Quadrige », (1978), 1981, p. 21-23, revenant sur le cas d'Eichmann, associe le problème du mal à l'incapacité de penser, c'est-à-dire de dialoguer avec soi-même. Ceci peut être rapproché de l'atrophie de la potentialité autoréflexive de l'âme humaine au profit de l'inflation de la seule raison instrumentale, déliée de tout autre « but » que la recherche illimite du « vivre ».

114. KERTÉSZ Imre, *Kaddish pour l'enfant qui ne naîtra pas*, Paris, Actes Sud, (1990), 1995, p. 56.

115. *Ibid.*, p. 59.

116. <http://www.perou-paris.org/index.html>

mesurera combien la politique, aujourd'hui, est loin d'être à la hauteur de son nom. Car telle doit perdurer sa visée, d'hier à demain : réaliser ce « bien vivre » qu'est le commun du bonheur, non pas tant « produit » qu'« énergie » d'un agir vertueux collectif où les êtres humains « communient par la raison et la pensée ».

Mais le spectre du camp, quoi qu'il en soit de son exceptionnelle horreur ou de sa troublante proximité, ne doit pas oblitérer ce qu'Aristote nous a permis d'identifier comme cœur véritable de la « banalité du mal¹¹⁷ » : l'invention de la valeur monétaire. L'analyse qu'Aristote consacre à la chrématistique, reliée à la manière dont il thématise la vie de jouissance, montre que *quiconque* peut choisir de mobiliser ses « énergies » de raison et de pensée pour se faire *volontairement* régresser au stade du « bœuf », et plus précisément, au stade d'organisme vivant cherchant sans limite les moyens de sa jouissance. À cette tentation, Aristote opposait le barrage de l'institution politique. Aujourd'hui, notre société a fait de la « consommation » son projet et érigé la jouissance privée en principe du « bien vivre ». Caché sous le masque de la « démocratie », le néolibéralisme pourrait bien mener à l'autodestruction du *logos* occidental. Que cela soit dans le champ de l'art ou de l'éducation, au sein de la famille ou du village mondial, les résistances à lui opposer sont de nouvelles manières de vivre en vue de « communier » dans la vertu.

Sophie KLUMIS

Centre de Recherche *Prospero. Langage, image, connaissance*
Université Saint-Louis-Bruxelles

BIBLIOGRAPHIE

ARISTOTELIS, *Ethica Nicomachea, recognovit brevique adnotatione critica instruit* BYWATER L., Oxford, Oxford University Press, Oxford Classical Texts, 1894.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduction, présentation, notes et bibliographie par R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004.

ARISTOTELIS, *Politica, recognovit brevique adnotatione critica instruit* Ross W.D., Oxford, Oxford University Press, Oxford Classical Texts, 1957.

117. Pour reprendre le sous-titre bien connu du reportage que Hannah Arendt a consacré au procès d'Eichmann à Jérusalem.

- ARISTOTE, *Les Politiques*, traduction inédite, introduction, bibliographie, notes et index par P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 1990.
- ARISTOTE, *Constitution des Athéniens*, texte établi et traduit par G. Mathieu, et B. Haussouliez, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, (1922), 2003.
- ARISTOTE, *Économique*, texte établi par B. A. Van Groningen, et A. Wartelle, traduit par A. Wartelle, Paris, Les Belles Lettres, CUF, (1968), 2002.
- ARISTOTE, *Poétique*, texte établi et traduit par J. Hardy, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1932.
- ARISTOTELIS, *Metaphysica, recognovit brevique adnotatione critica instruxit*, W. Jaeger, Oxford, Oxford University Press, Oxford Classical Texts, 1957.
- ARISTOTE, *Physique*, texte établi et traduit par H. Carteron, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1926.
- ARISTOTE, *De la génération des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1961.
- AGAMBen Giorgio, *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, trad. M. Raiola, Paris, Éditions du Seuil, « L'ordre philosophique », (1995), 1997.
- ARENDT Hannah, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, (1958), 1998.
- CASSIN Barbara et NARCY Michel, *La Décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote, introduction, texte et commentaire*, Paris, Vrin, « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique », 1998.
- CASTORIADIS Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.
- CASTORIADIS Cornelius, « Valeur, égalité, justice, politique : de Marx à Aristote et d'Aristote à nous », in *Les Carrefours du labyrinthe*, I, Paris, Éditions du Seuil, 1978, « Points Essais », p. 325-413.
- CASTORIADIS Cornelius, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, Paris, Éditions du Seuil, « La couleur des idées », 2002.
- COULOUBARTIS Lambros, « Causalité et scientificité dans la *Métaphysique* d'Aristote », in DELUELLE Edouard et PIRENNE-DELFORGE Vinciane (dir.), *Képoi. De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à A. Morle*, Liège, Presses université de Liège, Supplément revue Kernos, 2001, p. 213-226.
- DELEUZE Gilles, http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=4
- KERTESZ Imre, *Kaddish pour l'enfant qui ne naîtra pas*, Paris, Actes Sud, (1990), 1995.

- KLIMIS Sophie, *L'Énigme de l'humain et l'invention de la politique. Les racines grecques de la philosophie moderne et contemporaine*, Louvain-la-Neuve, De Boeck, « L'atelier philosophique », 2014.
- KLIMIS Sophie, « From Modernity to Neoliberalism : What Human Subject ? », in *Creation, Rationality and Autonomy. Essays on Cornelius Castoriadis*, STRAUME Ingerid & BARUCHELLO Giorgio (dir.), Copenhagen, Nordic Summer University Press, 2013, p. 133-158.
- KLIMIS Sophie, *Le Statut du mythe dans la Poétique d'Aristote. Les fondements philosophiques de la tragédie*, Bruxelles, Ousia, « Cahiers de philosophie ancienne », n° 13, 1997.
- PERCEAU Sylvie, *La Parole vive. Communiquer en catalogue dans l'épopée homérique*, Leuven, Peeters, « Bibliothèque d'Études classiques », 2002.
- PEROU, <http://www.perou-paris.org/index.html>
- TINLAND Frank, *La Différence anthropologique. Essai sur les rapports entre la nature et l'artifice*, Paris, Aubier-Montaigne, 1977.
- WERSINGER Anne-Gabriele, *Platon et la dysharmonie. Recherches sur la forme musicale*, Paris, Vrin, « Tradition de la pensée classique », 2001.