



HAL
open science

Bia chez Aristote

Edmond Levy

► **To cite this version:**

Edmond Levy. *Bia* chez Aristote. *Ktèma : Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, 2018, Luxe et richesse dans l'Antiquité et à Byzance, 43, pp.155-168. halshs-01960685

HAL Id: halshs-01960685

<https://shs.hal.science/halshs-01960685>

Submitted on 19 Dec 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

KTÈMA

CIVILISATIONS DE L'ORIENT, DE LA GRÈCE ET DE ROME ANTIQUES

Luxe et richesse dans l'Antiquité et à Byzance

Philippe QUENET	Luxe et transgression dans les cités-États sud-mésopotamiennes (3100-2350 av. J.-C.) d'après quelques séries d'objets en coquille.....	5
Sylvie DONNAT	Du luxe aux richesses-špss. À propos de la scène du petit lever de Ptahhotep (Égypte, vers 2400-2300 av. J.-C.).....	35
Anne-Marie ADAM Alain CHAUVOT	Luxe du cadre de vie et du cadre de mort chez les Celtes de l'âge du fer..... <i>Luxus et pompa</i>	47
Catherine DUVETTE	La notion de luxe d'après trois portraits de « barbares » dans la <i>Correspondance</i> de Sidoine Apollinaire.....	57
Stavros LAZARIS	Une idée du luxe en contexte paysan : le cas des villages protobyzantins du ġebel Zawiyé (Massif calcaire de Syrie du Nord).....	77
	Sur le statut et l'utilisation de l'or à Byzance : le cas des manuscrits chrysographiés.....	93

Varia

Francesco MARI	Les sens de la poignée de main en Grèce ancienne du VIII ^e au V ^e siècle avant J.-C.	105
Alexandra BARTZOKA	Les dispositifs judiciaires des Cyclades à l'époque classique et la question de leur indépendance.....	133
Edmond LÉVY	Bía chez Aristote	155

N° 43

STRASBOURG

2018

KTÈMA

CIVILISATIONS DE L'ORIENT, DE LA GRÈCE ET DE ROME ANTIQUES

Revue annuelle

Fondateurs : Edmond FRÉZOULS †
Edmond LÉVY

Directrice de la revue : Dominique LENFANT

Directeur honoraire : Edmond LÉVY

Comité de rédaction : Agnès ARBO MOLINIER, Frédéric COLIN, Michel HUMM, Anne JACQUEMIN, Luana QUATTROCELLI, Anne-Caroline RENDU-LOISEL

Comité scientifique : Cinzia BEARZOT (Milan), Harriet FLOWER (Princeton), Sabine HUEBNER (Bâle), Tanja ITGENSHORST (Fribourg, Suisse), Olaf KAPER (Leyde), Alexander PRUß (Mayence), Christopher TUPLIN (Liverpool), Ralf VON DEN HOFF (Fribourg, Allemagne)

Comité de lecture : Le comité de lecture est constitué des spécialistes extérieurs qui expertisent les articles et doivent rester anonymes.

Directeur de publication : Michel DENEKEN, président de l'Université de Strasbourg

Maquette et mise en page : Ersie LERIA

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg
5 allée du Général Rouvillois – CS 50008
FR-67083 STRASBOURG CEDEX
Tél. : (33) 03 68 85 62 65
info.pus@unistra.fr
pus.unistra.fr

Ventes au numéro

En librairie ou en commande en ligne sur le site
des Presses universitaires de Strasbourg :
pus.unistra.fr

Abonnements

FMSH Diffusion/CID
18 rue Robert-Schuman
CS 90003
FR-94227 CHARENTON-LE-PONT CEDEX

Tél. : 01 53 48 56 30
Fax : 01 53 48 20 95
cid@msh-paris.fr

ISSN 0221-5896

ISBN 979-10-3440-026-3

ΚΤÈΜΑ

CIVILISATIONS DE L'ORIENT, DE LA GRÈCE ET DE ROME ANTIQUES



PRESSES UNIVERSITAIRES DE STRASBOURG



Bία chez Aristote

RÉSUMÉ-. Dans les ouvrages éthiques et politiques d'Aristote, la violence est subie ou exercée. Considérée du point de vue de la victime et opposée à la persuasion, elle est pénible, subie malgré soi (ἄκων, ἀναγκάζεσθαι), aussi condamnable que la tromperie (ἀπάτη) et contre nature, encore qu'il puisse y avoir une bonne violence au service de la vertu. Considérée du point de vue de celui qui l'exerce, elle suppose qu'on est le plus fort, ce qui donne la capacité de l'exercer (ἀρετή), mais il est préférable de gouverner par la persuasion.

ABSTRACT-. In Aristotle's ethical and political works, violence is either suffered or wielded. From the point of view of the victim and contrary to persuasion, violence is painful and reluctantly endured (ἄκων, ἀναγκάζεσθαι); it seems as condemnable as deceit (ἀπάτη) and opposed to nature, even if good violence may serve virtue. From the point of view of the wielder, violence implies that one is stronger than the other and can exercise it (ἀρετή); however, it is better to govern with the help of persuasion.

Bία et sa famille (βίαιος, βιαίως, βιάζω, -βιάζομαι) sont fréquents chez Aristote: 397 exemples, dont 159 pour le seul βία, exemples auxquels s'ajoutent quinze exemples d'ἀποβιάζεσθαι (refouler violemment, en usant de violence), un exemple de συναποβιάζεσθαι, un exemple d'ἐκβιάζεσθαι (faire sortir de force) et un exemple de προβιάζεσθαι (appliquer la violence à)¹, soit, au total, 415 exemples; le mot est cependant beaucoup moins fréquent qu'ἀνάγκη (2069 exemples dont 1597 pour le seul nominatif), exemples auxquels s'ajoutent 70 exemples de la forme verbale, ou que δύναμις (1096 exemples au singulier et 149 au pluriel), mais il l'est beaucoup plus qu'ἄκων (107 exemples), ὕβρις, qui, avec ὑβρίζειν, ὑβριστής et ὑβριστικός, n'arrive qu'à 100 exemples, ἰσχὺς (44 exemples, auxquels s'ajoutent huit exemples du verbe) ou ῥώμη (seulement 8 exemples).

Vu l'ampleur du vocabulaire, je me limiterai aux ouvrages politiques ou éthiques et considérerai d'abord les exemples de la *Constitution d'Athènes* et de la *Politique*, avant d'en venir à l'*Éthique à Eudème* et à l'*Éthique à Nicomaque*.

I. LA CONSTITUTION D'ATHÈNES

La *Constitution d'Athènes* ne présente que six exemples du vocabulaire considéré, dont trois ne sont que des citations de Solon²; les trois autres évoquent la violence politique des Athéniens:

(1) Ces 18 exemples, avec leurs préverbes, insistent sur l'application et donc l'efficacité de la violence.

(2) Les deux premiers exemples, qui se situent clairement dans le domaine politique, présentent la violence comme un excès, puisque βιάζόμενος (au passif) est, en 12, 2, mis en parallèle avec λίαν ἀνεθεῖς, et qu'en 12,3 (agir) avec violence est

Damasias a été chassé du pouvoir (τῆς ἀρχῆς) par la force (13, 2), Pisistrate entendait « recouvrer le pouvoir par la force » (ἀνασώσασθαι βία τὴν ἀρχήν) (15, 2) et les Trente, dont Thérémène stigmatise l'absurdité, « font les deux choses les plus opposées, en rendant le pouvoir (κατασκευάσαντες τὴν ἀρχήν) à la fois violent (βίαιον)³ et plus faible (ἥττω) que les dominés » (36, 2). Les trois exemples présentent la violence matérielle, l'emploi de la force comme un moyen d'action en général efficace pour accéder au pouvoir⁴ ou en être chassé, à condition bien sûr que ce dernier soit exercé par les plus forts – ce qui, paradoxalement, n'est pas le cas dans le dernier exemple.

II. LA POLITIQUE

On relève dans *La Politique*⁵ dix-sept exemples, apparaissant dans douze passages.

1) Au livre I, la violence est évoquée dans les rapports maître-esclaves, ce qui amène Aristote à condamner en I, 3, 4, 1253b 18-22, ce qui lui paraît deux excès opposés: les uns, qu'il a déjà condamnés en I, 1, 2, 1252a 7-16, réunissent à tort sous la notion de δεσποτεία la direction de la maison (l'οικονομία), de l'esclave (la δεσποτεία proprement dite), de la cité (la πολιτεία) ou d'un royaume (la βασιλική), tandis que les autres considèrent que le fait d'exercer sa maîtrise sur les esclaves (δεσπάζειν) est contre nature (παρὰ φύσιν) car c'est la coutume (ou la loi) (sc. νόμῳ) (et non la nature) qui fait que l'un est esclave et l'autre libre – ce couple ayant remplacé le couple maître-esclave⁶ –, ce que ne justifierait aucune différence naturelle et qui n'est « donc pas non plus juste (διόπερ οὐδὲ δίκαιον) », condamnation justifiée très succinctement par βίαιον γάρ, terme négatif qui s'oppose ici à la fois à ce qui est naturel et à ce qui est juste.

Paradoxalement, dans cette thèse, que rejette Aristote, il est suggéré à la fois que la violence ici exercée n'est ni naturelle ni juste, tandis que le *nomos*, opposé à la *phusis*, est, comme en I, 8, 1255b 15, cité *infra* en 3), placé du côté de la violence, ce qui suggère une « violence légale » ou une « légalité violente ».

2) En I, 6, 1255a 7-17, la violence est évoquée par toute une série d'expressions (βιάσασθαι, τὸ βιασθέν, βιάεσθαι et τὴν βίαν). Aristote, qui vient d'assurer qu'il existe des gens « libres par nature » et des gens « esclaves par nature, pour qui l'esclavage est à la fois juste et avantageux » (1254b 39-1255a 2), évoque les critiques qu'émettent certains contre la justification de l'esclavage par le droit de la guerre⁷. Ils trouvent en effet scandaleux (δεῖνον) que « ce qui a subi la violence (τὸ βιασθέν) soit l'esclave et le sujet (ἀρχόμενον⁸) de ce⁹ qui peut exercer la violence (τοῦ βιάσασθαι δυναμένου) et l'emporte en puissance (κατὰ δύναμιν) »¹⁰. Mais cette critique de l'esclavage est, selon

considéré comme le propre de la tyrannie; βίαν, si le texte est bien établi, pourrait cependant présenter un sens positif en 12, 3, où les classes supérieures sont évoquées comme ὅσοι [...] μείζους καὶ βίον ἀμείνονες, ce que Rackham traduit en *all the greater and the mightier men*, mais peut-être faut-il lire βίαν ἀμείνονες.

(3) Entendons « fondé sur la force » et « exercé avec violence ».

(4) Les trois passages font référence à l'*archè*.

(5) Si le titre grec est bien τὰ πολιτικά, signifiant « les choses politiques », il est injustifié de le traduire comme le fait P. PELLEGRIN en « Les politiques », ce qui, en français, ne pourrait signifier que les politiques menées à différents moments ou par différents personnages; on rappellera aussi les traductions habituelles de *La Physique* ou de *La Métaphysique*.

(6) On est ainsi passé de l'*oikos* à la *polis*.

(7) Reprenant des termes techniques du droit athénien, le philosophe évoque l'action en illégalité (*graphè paranomôn*) que beaucoup de juristes seraient tentés d'intenter à cette justification de l'esclavage.

(8) Le terme évoque l'assujettissement de cités plutôt que la servitude individuelle, évoquée par le terme δοῦλον.

(9) Le neutre βιασθεν incite à reconnaître aussi un neutre dans τοῦ βιάσασθαι δυναμένου; ces neutres généralisent plus qu'un simple masculin et permettent d'envisager, au-delà de l'esclavage individuel, l'asservissement de peuples ou de cités.

(10) On notera la construction en chiasme: τοῦ βιάσασθαι δυναμένου / κατὰ δύναμιν κρείττονος, qui fait de la possibilité d'exercer la violence la preuve d'une supériorité de puissance.

Aristote, discutée même chez les doctes (τῶν σοφῶν), la différence (*sc.* entre le maître et l'esclave) étant justifiée par l'ἀρετή (les capacités, la valeur) que présuppose l'exercice de la violence: «d'une certaine manière, l'ἀρετή, à condition qu'elle trouve des moyens d'action (τυγχάνουσα χορηγίας), est la plus capable d'exercer la violence (βιάζεσθαι¹¹ δύναται μάλιστα) et (inversement) ce qui l'emporte (τὸ κρατοῦν)¹² a toujours la prédominance en un certain bien (ἐν ὑπεροχῇ ἀγαθοῦ τινος)¹³ de sorte qu'il semble ne pas y avoir de violence ἄνευ ἀρετῆς»¹⁴, mais *arété* indiquant à la fois l'excellence et la vertu, cela laisse pour l'instant de côté la question de savoir si l'exercice de cette violence est juste ou non.

3) En I, 6, 1255b 11-15, Aristote, ayant présenté l'esclave comme «une partie du maître», assure que le maître et l'esclave qui ont par nature été jugés dignes (ou ont mérité) de l'être (τοῖς φύσει τοῦτων ἡξιωμένοις) sont unis par leur intérêt commun et par leur amitié, «mais que, pour ceux qui ne sont pas dans de tels rapports mais sont (esclaves et maîtres) selon la loi (ou la coutume) (κατὰ νόμον) – et non la nature – ou¹⁵ de force (καὶ βιασθεῖσι)¹⁶, c'est l'inverse»; entendons qu'ils ont des intérêts divergents et se manifestent une hostilité réciproque: ainsi l'esclavage peut être naturel mais, quand il ne l'est pas, il ne repose que sur la coutume ou¹⁷ la violence.

4) En III, 10, 1281a 21-23, après avoir évoqué, pour les condamner, les injustices que peut entraîner le gouvernement des pauvres se partageant les biens des riches ou celui de la majorité se partageant les biens de la minorité¹⁸, le philosophe compare ces excès à ceux du tyran, «dont tous les actes seraient nécessairement justes¹⁹: il exerce en effet sa violence parce qu'il est le plus fort, exactement comme le font les masses à l'égard des riches».

5) En III, 15, 1286b 27-31, Aristote, évoquant la puissance (royale), se demande si «le futur roi doit avoir autour de lui une certaine force (ισχύν τινα) pour lui permettre de faire violence (βιάζεσθαι) à ceux qui ne veulent pas obéir; sinon, comment peut-il exercer son pouvoir?» La force permet l'exercice de la violence²⁰, qui est ici une violence légitime: ἰσχύς s'applique à la force en elle-même, βία à la force en action.

6) En V, 4, 1304b 7-12: «On bouleverse les régimes politiques, tantôt par la violence, tantôt par la tromperie: par la violence en contraignant (ἀναγκάζοντες) tout de suite (donc dès le début) ou plus tard», distinction éclairée par la suite du passage. En effet, la tromperie permet, en abusant les populations, de renverser le régime avec leur assentiment, tandis qu'ensuite c'est par la violence, éventuellement associée à la tromperie²¹, qu'on le conserve malgré elles. Et le philosophe se réfère à

(11) L'infinifit présent, contrairement à ce qu'aurait pu suggérer un infinitif aoriste, évoque plus une conduite qu'un acte précis.

(12) Si le terme a souvent une tonalité politique, il est néanmoins plus général qu'ἄρχειν.

(13) On pourrait aussi, en se fondant notamment sur le parallélisme marqué par καὶ [...] καὶ, comprendre: «la difficulté vient de ce que la valeur qui trouve des moyens d'action, à la fois, a la plus grande possibilité d'exercer la violence et est toujours ce qui l'emporte par sa prédominance en un certain bien».

(14) C'est déjà ce que suggérerait l'emploi de δύναμαι: τοῦ βιάσασθαι δυναμένου, auquel s'ajoutent κατὰ δύναμιν, en 1255a 9-10, et βιάζεσθαι δύναται μάλιστα en a14.

(15) On pourrait aussi comprendre «et de force» mais l'auteur aurait sans doute insisté en καὶ [...] καὶ en soulignant l'association paradoxale de βιασθεῖσι et κατὰ νόμον.

(16) La légitimité suggérée par ἡξιωμένοις s'oppose à l'emploi de la force (βιασθεῖσι) comme la *phusis* s'oppose au *nomos*.

(17) Cf. n. 15.

(18) C'est le plus souvent mais pas toujours la même chose, car les pauvres peuvent être minoritaires.

(19) Entendons: si on admettait le droit du plus fort, ce qu'Aristote entend justement rejeter.

(20) Qui exerce elle-même une contrainte, cf. ἀναγκάζοντες dans l'exemple suivant.

(21) La tromperie se présente ainsi sous deux formes (διττήν), entendons, d'après le contexte, qu'on en fait usage au début, à la prise de pouvoir, et, plus tard, quand on a pris le pouvoir et qu'on l'exerce par la force.

cet égard à l'exemple des Quatre Cents. Mais il est aussi possible – ce qui est bien sûr préférable – de n'utiliser que la persuasion et de gouverner les populations de leur plein gré.

7) En V, 10, 1313a 9-10, assurant qu'«il ne se crée plus de (véritables) royautes» – présentées dans la phrase précédente comme un pouvoir librement consenti (ἐκούσιον... ἀρχήν) –, car on ne supporte pas de bon cœur (ἐκόντες)²² un tel régime, le philosophe ajoute que, «si quelqu'un accède au pouvoir (ἀρχήν) par tromperie²³ ou violence (δι' ἀπάτης ἢ βίας) (donc, sans véritable consentement de la population), cela paraît désormais (ἤδη) être une tyrannie» (et non plus une royauté).

8) En VII, 2, 1324b 29-31, critiquant l'impérialisme, Aristote évoque en contrepoint le médecin et le pilote, dont il affirme: «ce n'est la tâche ni du médecin²⁴ ni du pilote de persuader (πεισαι) – comme le ferait un orateur – ou de contraindre (βιάσασθαι), l'un, ses malades, l'autre, son équipage».

9) En VII, 3, 1325b 1, ayant critiqué ceux qui pensent que l'autorité souveraine (τὸ κύριον) constitue le souverain bien, l'auteur poursuit sa critique par une réduction à l'absurde, car, dans cette hypothèse, il faudrait admettre que ce qui est le plus désirable puisse revenir τοῖς ἀποστεροῦσι καὶ βιαζομένοις, à «ceux qui dépouillent (les autres) ou exercent la violence», donc à des criminels.

10) En VII, 9, 1329a 9-11, ayant distingué selon les âges la classe combattante et la classe délibérante, Aristote note que, «dans la mesure où, pour des gens qui peuvent (δυναμένους) exercer la violence (βιάζεσθαι) ou y faire obstacle, l'empêcher (κωλύειν), il est impossible de rester toujours²⁵ des subordonnés (ἀρχομένους), de ce point de vue, on les attribuera (sc. le pouvoir militaire et le pouvoir politique) aux mêmes gens», mais pas au même âge. Le philosophe rappelle ainsi au passage que le pouvoir de commander (ἀρχή), donc le pouvoir politique, est une forme de puissance (δύναμις), qui peut s'exercer dans la violence (βία).

11) En VII, 16, 1335b 5-11, ne souhaitant pas que les citoyens²⁶ s'entraînent comme des athlètes, Aristote, toujours partisan du juste milieu et assurant que «le régime des athlètes n'est pas utile à la bonne constitution physique convenant à un citoyen» (traduction J. Tricot de πρὸς πολιτικὴν εὐεξίαν), leur propose une vie de travaux²⁷ sans violence²⁸ (πεπονημένην (sc. τὴν ἔξιν) πόνοις μὴ βιαίσις) ni spécialisation excessive mais préparant aux activités convenant aux hommes libres.

12) En VIII, 1338b 40-42, après avoir critiqué les excès de la formation athlétique et de l'éducation spartiate, Aristote assure que, «jusqu'à la puberté, on doit préférer des exercices assez faciles en proscrivant τὴν βίαιον τροφήν καὶ τοὺς πρὸς ἀνάγκην πόρους (entendons "l'alimentation" (=la suralimentation) de force et les exercices imposés)²⁹, afin qu'aucun obstacle ne gêne la croissance». Dans cet exemple comme dans le précédent, la violence est liée à l'excès.

(22) R.A. GAUTHIER et J.K. JOLIF, dans leur grand commentaire de l'*Éthique à Nicomaque*, Louvain, 1970, t.2, p. 169-170, opposent ἔκων et ἄκων, qui se disent surtout du sujet agissant, à ἐκούσιος et ἀκούσιος, qui se disent surtout de ce qu'on accepte de faire ou qu'on fait malgré soi. Ainsi, dans le passage, ἐκούσιον et ἐκόντες se placent, le premier, au point de vue de ce qui est accepté, et le second, à celui de ceux qui acceptent.

(23) Comme dans l'exemple précédent, la tromperie dispense de la violence.

(24) C'est au contraire une des tâches du médecin pour Platon, *Politique* 296d et *Lois*, IV, 720d.

(25) Αἰεί est mis en valeur par sa place après le verbe, en fin de proposition; entendons, comme le précise le contexte, «à tous les âges de la vie».

(26) La fin du passage: Ὁμοίως δὲ δεῖ ταῦτα ὑπάρχειν ἀνδράσι καὶ γυναιξίν montre que le terme de citoyen ne doit pas ici se limiter aux citoyens de sexe masculin; l'allusion aux deux sexes est d'autant plus nette qu'Aristote ne pouvait pas ne pas songer à la *République* de Platon.

(27) On notera l'insistance: πεπονημένην (bis), πόνοις en moins de deux lignes.

(28) Entendons: «ni violents ni imposés par la force»; dans les deux cas est suggéré un excès.

(29) En 1339a 6, où, après la puberté, il n'y a plus les mêmes interdictions, l'expression est reprise en τοῖς πόνοις καὶ ταῖς ἀναγκοφαγίαις: ce dernier terme rapproché de τὴν βίαιον τροφήν suggère bien l'équivalence de βία et d'ἀνάγκη même si βία insiste plus sur le moyen employé et ἀνάγκη, sur le résultat obtenu.

La violence est ainsi mise en parallèle avec d'autres procédés condamnables, comme la ruse (6), la tromperie (7) ou le vol (9), ou opposée à un procédé louable, la persuasion (8). Liée au droit du plus fort, elle se retrouve dans les mauvais régimes que sont la tyrannie ou la démocratie démagogique (4). Elle suppose surtout qu'on a la capacité de l'exercer : δυναμένον, κατὰ δύναμιν, δύναται, ἀρετῆς (2), βιάζεσθαι δύναται (4), τῆς δυνάμεως associé à ἰσχύς et δυνήσεται (8), δυναμένους et δύναμις (10), ce qui paraît indispensable même pour l'exercice légitime du pouvoir (5).

III. L'ÉTHIQUE À EUDEME

L'*Éthique à Eudème* présente 45 exemples du vocabulaire considéré, dont 35 βία (dans 5 exemples avec une négation : 1 μή et 4 οὐ) ; ne s'y ajoutent que 8 βιαίον, 1 βία et 1 βιάζεσθαι. On notera la concentration de ce vocabulaire en 1224a 9-b15, où l'on relève 25 exemples en 46 lignes.

1) En II, 2, 1220b 3-5 : ayant noté dès l'abord, en rappelant leur lien étymologique³⁰, que le caractère (ἦθος) dépend de l'habitude (ἔθος), qui « s'établit à la suite de nombreux mouvements d'un certain type », Aristote assure qu'il n'en va pas de même chez les êtres inanimés : « en effet, même si on lance dix mille fois une pierre en l'air, jamais elle ne fera cela (= elle ne montera) sinon de force (βία) »³¹, le terme suggérant une contrainte irrésistible.

2) En II, 7, 1223a 28-b21, l'on trouve cinq exemples de βιαίον. Aristote, qui, dans une perspective éthique, a entendu distinguer le volontaire, l'involontaire et le choix délibéré, ajoute que « tout ce qui est conforme au désir (κατ' ἐπιθυμίαν) semblerait être volontaire (ἐκούσιον), car tout ce qui est ἀκούσιον (et donc non ἐκούσιον) semble être βιαίον (fait ou subi de force) et ce qui est βιαίον est désagréable (λυπηρόν) – et donc contraire au désir – et (de même) tout ce qu'on fait ou subit en y étant forcé (ἀναγκαζόμενοι) ; comme le dit aussi Evénos³² : « toute chose ἀναγκαῖον est naturellement pénible (ἀνιαρόν ἔφν) », de sorte que, si quelque chose est pénible, elle se fait de force et que, si elle se fait de force, c'est une chose pénible (εἴ τι λυπηρόν, βιαίον καὶ εἰ βίαιον, λυπηρόν) » (1223a 28-34). Aristote propose ainsi un système binaire qui, négligeant ce qui serait indifférent, oppose l'ἐκούσιον³³, ce qu'on fait de son plein gré et qui est donc conforme au désir, à l'ἀκούσιον, ce qu'on fait ou subit malgré soi et qui, contraire au désir, semble toujours être βιαίον – entendons : fait ou subi de force – et est, du même coup, pénible (si la chose était agréable, il ne serait pas nécessaire de l'imposer de force). De même, tout ce qui est imposé (ἀναγκαζόμενοι, ἀναγκαῖον) est ἀνιαρόν, ce qui généralise³⁴ et renforce, semble-t-il, l'expression, puisque ἀναγκαῖον est plus contraignant que βιαίον et ἀνιαρόν plus pénible que λυπηρόν. La conclusion, très apodictique, a besoin d'être explicitée, car, si affirmer que ce qui est βιαίον est λυπηρόν ne fait que reprendre ce qui avait été dit plus haut, prétendre sans restriction que ce qui est pénible est βίαιον est quelque peu elliptique : il faut sans doute entendre que, « si une chose est pénible, on ne peut l'imposer que par la force et que, si on doit l'imposer par la force, c'est qu'elle est pénible ». Ce sens est confirmé par la suite du passage, où « tout ce qui va à l'encontre de nos désirs est pénible – car on désire ce qui est agréable – de sorte que c'est βίαιον καὶ ἀκούσιον (subi de force et malgré soi). La même idée se retrouve en 1223b 20-21 : « ce qui s'oppose au θυμός est pénible (λυπηρόν), tandis que le fait de

(30) Cf. aussi *Éthique à Nicomaque*, II, 1, 1103a 17.

(31) Voir les parallèles cités *infra*, n. 39.

(32) Sur ce pythagoricien du v^e siècle, voir LAVIELLE, *ad loc.*

(33) LAVIELLE 1999, n. 1, p. 61-62, opposant le « spontané » et le « contraint », entend aussi « distinguer *boulêton*, objet de la volonté, voulu, de *hekousion*, acte spontané, en dehors de toute décision, de toute volonté et de toute contrainte exercée sur le sujet, qu'elle soit extérieure ou intérieure. »

(34) On peut forcer, contraindre sans nécessairement utiliser la violence.

se retenir (ἢ κάθεξις) est βίαιον (entendons: quelque chose qu'on fait de force, malgré soi) de sorte que, si ce qui est βίαιον est involontaire, tout ce qui est κατὰ τὸν θυμὸν serait volontaire (ἐκούσιον).

3) En II, 8, 1224a 9-b21, on trouve en 52 lignes, 26 exemples du vocabulaire considéré, à savoir 1 βία (au nominatif), 5 βίαιον et 20 βία (au datif). La discussion sur βία et le βίαιον intervient après le chapitre VII, où ont été clairement distingués le volontaire et l'involontaire, que le philosophe entend eux-mêmes distinguer du choix délibéré (προαίρεσις).

Au début du chapitre, en 1224a 9-21, où l'on trouve douze exemples de ce vocabulaire en 13 lignes, Aristote entend parachever sa distinction entre l'ἐκούσιον³⁵ et l'ἀκούσιον (ἐπιθῶμεν τέλος τῷ περὶ τοῦ ἐκούσιου καὶ ἀκούσιου διορισμῶ) en considérant (et donc en opposant) «le fait de faire quelque chose de force ou non, avec violence ou non³⁶ (τὸ βία καὶ μὴ βία τι ποιεῖν)»³⁷. Notant d'abord que ce qui est βίαιον est – entendons: est nécessairement – involontaire et que tout (πᾶν)³⁸ ce qui est involontaire est βίαιον, il se demande d'abord ce qu'est «le (fait d'agir) de force (τὸ βία) et quelles sont ses relations avec le volontaire et l'involontaire (πῶς ἔχει πρὸς τὸ ἐκούσιον καὶ ἀκούσιον)». Le philosophe note alors que, dans le domaine pratique (ἐπὶ τῶν πραττομένων), τὸ βίαιον καὶ τὸ ἀναγκαῖον ainsi que la violence et la nécessité s'opposent (ἀντικεῖσθαι) (sans doute en chiasme) au volontaire et à la (simple) persuasion (τῷ ἐκουσίῳ καὶ τῇ πειθοί). Il ajoute que, d'une manière générale (καθόλου), nous employons τὸ βίαιον καὶ τὴν ἀνάγκην même (καί) pour les êtres inanimés; «et, de fait, nous disons que la pierre est emportée vers le haut et le feu vers le bas, de force et sous la contrainte (βία καὶ ἀναγκαζόμενα φέρεσθαι)³⁹; mais, quand ils sont emportés conformément à leur nature et à leur élan propre, on ne parle pas de violence (οὐ βία) et on ne dit pas non plus (qu'ils agissent) de leur plein gré (οὐδ' ἐκούσια)», cela sans qu'il y ait de terme pour désigner cette opposition. Mais, quand cela se passe autrement, «nous parlons de violence (βία)». «De la même façon, pour les êtres animés et les vivants, nous les voyons souvent subir ou agir de force (βία πολλὰ καὶ πάσχοντα καὶ ποιοῦντα), quand quelque chose les meut de l'extérieur contrairement à leur propre tendance» (I. 20-23).

La discussion sur la violence continue dans le passage suivant (14 exemples du vocabulaire considéré en 31 lignes, 1224a 30-b21). Aristote rappelle d'abord qu'«il semble que toute violence (sc. subie) est pénible (δοκεῖ δὴ τὸ βίαιον ἅπαν λυπηρὸν εἶναι) et que personne n'agit⁴⁰ à la fois de force, malgré soi (βία) et avec plaisir (χαίρων); c'est pourquoi il y a la plus grande controverse (ἀμφισβήτησις) à propos du continent et de l'incontinent (περὶ τὸν ἐγκρατῆ καὶ τὸν ἀκρατῆ), car chacun des deux agit en ayant (en lui) des tendances qui lui sont contraires, de sorte que le continent s'arrache, dit-on, de force (βία... ἀφέλκει αὐτόν) – ce qui implique une résistance – aux désirs agréables (il souffre (ἀλγεῖ) en effet en s'en arrachant (ἀφέλκων) pour satisfaire la tendance

(35) Il est défini en 1227a 6-7 comme ce qui est conforme aux tendances (ou à l'appétition (Rackham)) (κατ' ὄρεξιν), au choix réfléchi (κατὰ προαίρεσιν) ou à la réflexion (κατὰ διάνοιαν); il ne se limite donc pas à «la spontanéité «qu'Émile Lavielle entend opposer à «la contrainte». Cf. *supra* n. 33.

(36) Les deux traductions sont aussi légitimes: considérant l'une la victime et l'autre, l'auteur de la violence.

(37) Le philosophe néglige provisoirement le τι παθεῖν, qu'on retrouvera I. 22.

(38) On peut se demander pourquoi πᾶν n'intervient que dans le deuxième membre de phrase: peut-être parce qu'il est évident que ce qui est βίαιον est ἀκούσιον, alors que tout ce qui est ἀκούσιον aurait pu être considéré comme n'étant pas nécessairement βίαιον. Cependant, en dépit de l'ordre des mots, H. Rackham fait porter πᾶν sur les deux parties de la phrase en traduisant par *everything forced is involuntary and everything involuntary is forced*.

(39) On rapprochera *Magna Moralia*, I, 14, 1-2, et surtout *Analytiques* 95a 1-2, où la pierre ἐξ ἀνάγκης καὶ ἄνω καὶ κάτω φέρεται, mais c'est en vertu de deux ἀνάγκη différentes. Dans notre passage, comme en beaucoup d'autres, Aristote associe βία: l'exercice de la violence, le moyen employé (point de vue de l'acteur), et ἀναγκαζόμενα, où l'on notera l'emploi du passif, qui indique le résultat de la violence (du point de vue de la victime): cf. aussi, un peu plus haut, τὸ βίαιον καὶ τὸ ἀναγκαῖον et τὸ βίαιον καὶ τὴν ἀνάγκην.

(40) «et il semble que personne n'agisse» n'est qu'une inexactitude d'Émile Lavielle, qui affaiblit les affirmations d'Aristote.

(ὄρεξις) opposée), tandis que l'incontinent (agit) de force contrairement au raisonnement (βία παρὰ τὸν λογισμόν) – entendons: «en faisant violence⁴¹ à la raison» – et semble moins en souffrir (λυπεῖσθαι), car c'est le désir de ce qui est agréable qu'il suit avec plaisir, de sorte que l'incontinent agit plus de son plein gré et sans y être forcé (ἐκὼν καὶ οὐ βία)⁴² parce qu'il n'agit pas péniblement (λυπηρῶς).

Aristote développe ainsi avec insistance l'idée que la violence (subie) est pénible (λυπηρόν, non χαίρων, ἀλγεῖ, λυπεῖσθαι, λυπηρῶς) et contraire aux ἡδέων ἐπιθυμιῶν; il oppose moins le continent et l'incontinent qu'il ne souligne les contradictions internes en chacun d'eux: pour le continent, qui s'arrache de force aux choses agréables, la chose est claire, mais, pour l'incontinent, elle l'est moins, car le philosophe dit à la fois que l'incontinent agit de force contrairement au raisonnement (βία παρὰ τὸν λογισμόν) (l. 36) et, deux lignes plus loin, qu'il agit de son plein gré et sans y être forcé (ἐκὼν καὶ οὐ βία) parce que cela ne se passe pas de façon pénible (ὅτι οὐ λυπηρῶς) (l. 38). La contradiction disparaît si l'on reconnaît que le premier βία a une valeur active: il s'agit d'agir avec violence sans respecter la raison, tandis que le deuxième βία présente une valeur passive, comme le montre l'opposition à ἐκὼν, dont l'idée est, dans la phrase suivante, reprise par πειθῶ opposé à τῆ βία καὶ ἀνάγκη (1224a 38-39), termes qui, comme je l'ai déjà souligné, se réfèrent à la fois au moyen employé (τῆ βία) et au résultat obtenu ([τῆ] ἀνάγκη).

L'opposition entre βία et ἐκὼν se précise dans les lignes suivantes, où il est rappelé que «la persuasion est le contraire⁴³ de la violence et de la nécessité (τῆ βία καὶ ἀνάγκη) et que l'homme continent (ὁ ἐγκρατής) se dirige vers ce vers quoi il a été persuadé (πέπεισται) (d'aller) et y va non de force mais de son plein gré (οὐ βία ἀλλ' ἐκὼν); au contraire, le désir dirige sans avoir persuadé (οὐ πείσασα), car il n'a pas part au logos et, revenant à ce qu'il a dit plus haut, Aristote ajoute que «les gens de la sorte (entendons les incontinents) sont les seuls⁴⁴ à paraître agir βία⁴⁵ καὶ ἄκοντες», cela du fait d'une similitude avec la violence dont l'auteur a parlé à propos des inanimés (1224b3-5).

Il revient ensuite à l'opposition, déjà proposée, entre l'influence extérieure et l'action propre au sujet: «quand quelque chose d'extérieur met en mouvement ou en repos à l'encontre de l'impulsion interne (du sujet), nous parlons de violence (βία); quand ce n'est pas le cas, nous ne parlons pas de violence» (l. 7-8). Le philosophe note alors que l'incontinent et le continent sont tous les deux⁴⁶ menés par leurs impulsions (ἢ καθ' αὐτὸν ὁρμή ἐνοῦσα) «de sorte qu'aucun des deux n'agirait ni de force (οὐ βία) ni sous la contrainte (οὐδ' ἀναγκαζόμενος)»⁴⁷ mais que chacun d'eux agirait de son plein gré (ἐκὼν). Aristote en profite, l. 11-13, pour qualifier d'ἀνάγκη «l'ἀρχή – entendons à la fois le pouvoir et le principe – qui, venant de l'extérieur, contrairement à la tendance (du sujet), entrave ou met en mouvement: c'est comme si on frappait quelqu'un en ayant pris le bras d'un opposant (de quelqu'un qui s'oppose) aussi bien à (sa) volonté qu'à (son) désir (τὴν γὰρ ἔξωθεν ἀρχὴν, τὴν παρὰ τὴν ὁρμὴν ἢ ἐμποδίζουσιν ἢ κινούσιν, ἀνάγκην λέγομεν, ὥσπερ εἴ τις λαβὼν τὴν χεῖρα τύπτει τινὰ ἀντιτείνοντος καὶ τῷ βούλεσθαι καὶ τῷ ἐπιθυμεῖν)»⁴⁸.

(41) En passant du continent à l'incontinent on est passé de la violence subie à la violence pratiquée.

(42) Le passage joue ainsi sur les sens actif et passif de βία.

(43) D'un côté, par les moyens employés (non violents), de l'autre, par les résultats (aléatoires).

(44) H. РАСКННМ, corrigeant μόνοι en μόνον, traduit en *these men only seem to act under force*...

(45) Là aussi βία a une valeur passive qui évoque la violence subie.

(46) On notera l'insistance ἄμφω γὰρ ἔχει (sc. τὴν αὐτὴν ὁρμὴν).

(47) Comme on l'a déjà noté *supra* n. 29, le premier terme indique l'emploi de la force, tandis que le second insiste sur les résultats de cet emploi de la force.

(48) É. Lavielle comprend: «malgré notre résistance à sa volonté et à son désir (sc. de celui qui nous a pris la main) et V. Décarie: «comme si on vous prenait la main pour en frapper un être à l'encontre aussi bien de votre souhait que de votre appétit». De toute façon, le génitif ἀντιτείνοντος employé sans article ni indéfini est quelque peu surprenant. On rapprochera le passage de l'*Éthique* à *Nicomaque* cité *infra* n. 69.

« Mais, quand l'origine est interne, il n'y plus de violence. Cependant il y a du plaisir ou de la peine dans les deux cas » (l. 14-16) – entendons: pour l'incontinent comme pour le continent –, dans l'immédiat ou pour plus tard. Aussi est-il raisonnable de dire que, d'une certaine manière, l'un et l'autre agissent (βίᾳ) (malgré eux). Mais il serait plus juste de dire « malgré une partie d'eux-mêmes », comme l'explicite la suite de la phrase, où, le philosophe ayant distingué les différentes instances psychologiques, assure que, du fait de leur désir (διὰ τὴν ὄρεξιν) ou de leur raisonnement (διὰ τὸν λογισμόν), l'un et l'autre agissent alors malgré eux (ἄκοντα) (l. 22-23).

4) On trouve trois exemples de βίᾳ en 3 lignes (entre 1224b 37 et b 39), passage où le philosophe met βίᾳ en rapport avec ἀκούσιον et ἄκοντας tout en l'opposant ou en l'associant à ἐκόντας (trois exemples). Aristote se demande si celui qui est maître de soi et celui qui ne l'est pas agissent tous les deux βίᾳ (de force, malgré eux) – ou si c'est seulement le cas de l'un des deux –; dans tous les cas, on aurait l'alternative: agir sans que ce soit de son plein gré (μὴ ἐκόντας) à la fois (ἅμα) de force (βίᾳ) et de son plein gré (καὶ ἐκόντας) (donc en s'inclinant devant la force), mais, si ce qui se fait de force (τὸ βίᾳ) se fait malgré nous (ἀκούσιον), le deuxième terme de l'alternative serait ἅμα ἐκόντας καὶ ἄκοντας πράττειν, entendons: « agir à la fois de bon gré et de mauvais gré ».

Si Aristote, au lieu de proposer une réponse, se contente de renvoyer à ce qu'il a déjà dit, dans les deux cas, le deuxième terme est paradoxal, puisqu'il unit deux éléments apparemment contradictoires, comme le philosophe le souligne lui-même en employant à chaque fois ἅμα. Mais la contradiction disparaît si l'on considère que, dans tout le passage, il insiste sur la double nature, unissant en lui le désir et la raison (1224a 24-25), aussi bien de celui qui est maître de soi que de celui qui ne l'est pas⁴⁹.

5) En 1225a 2-23, on trouve en 22 lignes 6 exemples de βίᾳ, auxquels s'ajoute un βιάζεσθαι. Dans plusieurs passages, βίᾳ se réfère à une violence subie qui exerce une contrainte irrésistible. En 1225a 2-3, on agit (πράξει) de force (malgré soi) et contraints (ἀναγκασθέντες, où l'on soulignera l'emploi du passif et du pluriel); et l'expression est reprise 3 lignes plus loin (ἀναγκασθέντες πράξει), cela sans qu'il y ait d'opposition entre la raison et le désir (τοῦ λόγου καὶ τῆς ὀρέξεως). Le philosophe illustre la chose en évoquant les cas où l'on agit mal (λυπηρὸν καὶ φαῦλον, entendons: de façon pénible ou moralement condamnable) pour éviter les coups, la prison ou la mort (l. 3-6).

Mais, même en ce cas, « tout le monde agit de son plein gré (πάντες ἐκόντες ποιοῦσι αὐτὸ τοῦτο) » (l. 7), car il est possible de ne pas le faire et de supporter ce mauvais traitement (ἐκείνο... τὸ πάθος). On pourrait néanmoins distinguer ce dont on est maître (ἐφ' αὐτῷ) et qu'on fait donc ἐκὼν καὶ οὐ βίᾳ et ce dont on n'est pas maître (μὴ ἐφ' αὐτῷ) et qu'on fait de force (βίᾳ) (l. 9-12). Mais Aristote introduit alors une nouvelle distinction: rappelant que le sujet ne choisit pas ce qu'il fait mais ce pourquoi il le fait: pour tous les actes dont il dépend du sujet qu'ils aient lieu ou non, toujours tout ce qu'il fait sans qu'il le veuille (ἂ μὴ βούλεται) – entendons: même s'il ne le veut pas –, il le fait de son plein gré et sans y être forcé (ἐκὼν⁵⁰ καὶ οὐ βίᾳ). Mais tous ceux parmi de tels actes qui ne dépendent pas de lui (μὴ ἐφ' αὐτῷ), il les fait d'une certaine manière malgré lui (βίᾳ πῶς). Aristote reprend alors son *distinguo*, car on ne choisit pas l'acte lui-même mais le but de l'acte et là aussi interviennent des différences. Le philosophe prend l'exemple d'un jeu, une sorte de

(49) Comme me le rappelle aimablement ma collègue Anne Merker, « le passage rencontre le problème de la pluralité des instances psychiques. Lorsqu'on a une *epithumia* et une *boulèsis* qui vont en un sens contraire l'une de l'autre, alors la victoire de l'une représente une violence sur l'autre (d'où la notion de *biai*) tout en étant elle-même la source d'une qualification de type *hekon*. En effet, ce qui est violence exercée, par exemple, sur l'appétit, est en même temps (*hama*) réalisation de la volonté (donc l'action est *hekousios*); inversement, quand c'est l'*epithumia* qui l'emporte, il y aurait violence exercée sur la *boulèsis*, et en même temps acte de plein gré puisque l'agent suit son *epithumia*. Le texte n'a rien de contradictoire. L'apparence confuse n'est due qu'au caractère encore diaporématique de l'examen que fait Aristote ici ».

(50) Le terme, qui indique l'acceptation, n'implique pas qu'on désire (βούλεται) agir ainsi.

colin-maillard⁵¹, où, pour éviter d'être pris, on aurait tué quelqu'un : il serait absurde de dire qu'on a agi βία και ἀναγκαζόμενος (l. 15) car il faut que le mal qu'on aurait subi en n'agissant pas soit plus grave et plus pénible (que celui qu'on a effectivement subi) (l. 16-17).

Intervient ensuite un passage dont l'établissement et donc le sens restent discutés. Beaucoup de commentateurs et de traducteurs⁵², à la suite de Bonitz, ont corrigé le texte en remplaçant ligne 18 μὴ βία par ἢ βία, ce qui permet un parallélisme ἢ βία... ἢ οὐ φύσει. Il faudrait alors comprendre : « En effet, dans ces conditions, c'est forcé et ou malgré soi ou de façon non naturelle (ἀναγκαζόμενος και ἢ βία ἢ οὐ φύσει) qu'on agira, quand on fait un mal en vue d'un bien ou pour éviter un mal pire, et on le fait malgré soi (καὶ ἄκων γε), car cela ne dépend pas du sujet ». C'est là une interprétation plausible, encore qu'on comprenne mal l'alternative entre βία et οὐ φύσει.

Si, au contraire, on entend conserver le texte des manuscrits, on comprendra : « En effet, dans ces conditions – à savoir quand le mal qu'on aurait subi en n'agissant pas serait pire –, on sera forcé d'agir même s'il n'y a pas eu de violence (sans avoir subi de violence) ou sans que ce soit naturel (une nécessité naturelle) ».

La suite du texte paraît confirmer cette interprétation. « C'est pourquoi beaucoup de gens considèrent que l'amour est involontaire ainsi que les passions et les besoins naturels (τὰ φυσικά), parce qu'ils sont puissants et au-dessus de la nature (ὑπὲρ τὴν φύσιν) et nous leur pardonnons dans la mesure où ils sont naturellement portés à faire violence à la nature (ὡς πεφυκόντα βιάζεσθαι τὴν φύσιν) et on paraîtrait plus agir de force et malgré soi (βία και ἄκων) pour éviter une grande souffrance que pour une faible souffrance et, en général, pour éviter de souffrir plutôt que pour renoncer à un plaisir (ἵνα μὴ⁵³ χαίρη) ».

6) En II, 9, 1225a 34-36, on trouve deux exemples de βία. Aristote rappelle d'abord que, « s'il fallait aussi examiner le volontaire et l'involontaire dans leur rapport avec (ce qui se fait) de force (εἰ τὸ ἐκούσιον και ἀκούσιον και πρὸς τὸ βία ἔδει σκέψασθαι) », il a proposé les distinctions qui s'imposaient, ce qu'il justifie par une incise en γάρ, malheureusement mutilée. Si l'on restitue une négation, impliquée par la présence d'ἀλλ(ά) dans la deuxième partie de la phrase, on aura quelque chose comme « ceux (sc. les λόγοι) qui entravent (ἐμποδίζοντες) le plus le volontaire (τὸ ἐκούσιον)... (non)⁵⁴ comme agissant de force (βία) mais volontairement (ἀλλ' ἐκόντες) ».

7) En II, 9, 1236b 22, Aristote, ayant distingué les différentes sortes d'amitié, assure que « parler seulement d'ami au sens premier, c'est faire violence aux faits apparents et nécessairement soutenir des paradoxes (traduction E. Lavielle modifiée) (τὸ μὲν οὖν ἐκείνως μόνον λέγειν τὸν φίλον βιάζεσθαι τὰ φαινόμενα ἐστὶ, και παράδοξα λέγειν ἀναγκαῖον) » : c'est donc un excès condamnable de purisme.

IV. L'ÉTHIQUE À NICOMAQUE

Βία et βίαιος sont attestés dans huit passages de l'*Éthique à Nicomaque* (à savoir 7 βία et 8 βίαιος).

1) En I, 5, 1096a 5-7, après avoir distingué les trois genres de vie (la vie de plaisir, la vie politique recherchant les honneurs civiques et la vie contemplative), Aristote ajoute un addendum sur

(51) Cf. les parallèles évoqués par LAVIELLE 1999, p. 69, n. 1.

(52) C'est le cas de RACKHAM 1935, SALOMON 1971 et DÉCARIE 1978.

(53) Il est inutile de suivre H. Bonitz, qui athétise la négation.

(54) RACKHAM 1935 note aussi : « Some words seem to have been lost here (ἀλλά suggests that they contained a negative) ».

l'homme d'argent (ὁ χρηματιστής)⁵⁵, qu'il présente étrangement comme « un être violent » (βιαίος τις ἔστιν)⁵⁶, tandis qu'« il est évident que la richesse n'est pas le bien recherché, car c'est quelque chose d'utile en vue d'autre chose », donc un moyen et non une fin.

2) En III, 1, 1109b 35-1110a 4, ayant rappelé que la distinction entre le volontaire et l'involontaire (τὸ ἐκούσιον καὶ τὸ ἀκούσιον) est indispensable aux moralistes et utile aux législateurs pour prévoir les honneurs et les peines, voire le pardon et la pitié, le philosophe précise qu'« est considéré comme involontaire ce qui se fait de force ou dans l'ignorance (τὰ βία ἢ δι' ἄγνοϊαν γιγνόμενα) », ce qui suggère *a contrario* que n'est vraiment volontaire que ce qui se fait librement et en connaissance de cause⁵⁷. Il précise alors qu'est βίαιον ce dont l'origine (ἡ ἀρχή) est extérieure et telle que n'y participe en rien⁵⁸ ni l'agent ni le patient (ἐν ᾧ μηδὲν συμβάλλεται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων)⁵⁹. Et le philosophe cite en exemple le fait d'être entraîné par le souffle du vent ou emmené par des maîtres humains (1110a 3-4), exemples clairs qu'il oppose à ce qui peut apparaître comme à la fois volontaire et involontaire.

La distinction est précisée quelques lignes plus loin (1110b 1-3) : « quelles sont les choses qu'il faut dire faites de force (βία)? Est-ce simplement (ἀπλῶς)⁶⁰ quand la cause (αἰτία) se trouve dans les choses extérieures et que le sujet agissant (ὁ πράττων)⁶¹ n'y contribue en rien? » Pour répondre à l'interrogation, le philosophe évoque le cas où « quelqu'un affirmerait que les choses agréables et les choses belles (τὰ ἡδέα καὶ τὰ καλά) exercent une violence (βία εἶναι) (en effet elles contraignent (ἀναγκάζειν) tout en étant extérieures⁶²): dans ces conditions, tout serait pour lui source de violence (βία), car c'est à ces fins – entendons, comme le précise encore la fin de la phrase, “en vue de l'agréable ou du beau” – que tous agissent en tout, et les uns, de force (βία) et malgré eux (ἄκοντες) de façon pénible, les autres, avec plaisir (μεθ' ἡδονῆς) à cause de l'agréable ou du beau (διὰ τὸ ἡδὺ καὶ καλόν) » (*ibid.* b9-11). Critiquant ces conceptions, Aristote trouve

(55) J. Tricot se rallie à la traduction « la vie de l'homme d'affaires » proposée par J. SOUILHÉ, Paris 1929, qui, après H. RICHARDS, *Aristotelica*, Londres, 1915, et H. RACKHAM, Londres 1926, 1934, fait de χρηματιστής un adjectif qualifiant βίος sous-entendu (de même que Liddell-Scott-Jones, qui ne citent aucun autre exemple, R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, qui traduisent en « la vie de lucre », ou R. Bodéüs, en « l'existence vouée au profit »). Si le sens proposé est intéressant, on attendrait plutôt βιαιὸν τι que βιαίος τις et, surtout, cette *lectio facilior*, devenue l'opinion commune, demanderait au moins qu'on remplaçât χρηματιστής par χρηματιστικός, bien attesté chez Platon comme chez Aristote. On ne trouve au contraire chez Aristote que quatre autres exemples de χρηματιστής : dans les *Problēmata* 916b, 36-37, « nous employons δεινόν à propos d'un orateur, d'un général ou d'un financier (χρηματιστήν) mais non à propos d'un aulète ou d'un acteur » et en 917a est de même qualifié de « bon financier (χρηματιστής ἀγαθός) celui qui peut s'enrichir (πλέον εἶναι); dans les *Réfutations sophistiques*, 165a, le sophiste est présenté comme un financier (χρηματιστήν) qui dispose d'une science apparente mais non réelle (ἀπὸ φαινομένης σοφίας ἀλλ' οὐκ οὐσης); aucun de ces exemples n'utilise le mot comme adjectif. Il est en outre difficile de suivre H. Rackham, qui entend donner à βίαιος le sens passif de « constrained » « not natural ». Quant à Jean Voilquin, il interprète, lui, l'expression en « c'est un être hors nature », entendons sans doute « qui fait violence (à la nature), mais il est plus normal de comprendre : « qui violente (ses débiteurs); quant à J. Burnet, il coupe en βιά ὅστις ἔστιν en comprenant : « qui existe nécessairement » (comme un mal nécessaire).

(56) Sans doute parce qu'il fait violence à ses débiteurs.

(57) Cf. la note *ad loc.* de H. Rackham commentant οὐχ ἐκούσιον, qui, en III, 1, 13, serait à distinguer d'ἀκούσιον; comme on l'a déjà souvent souligné, en grec comme en français, l'absence d'une qualité n'implique pas nécessairement le défaut contraire : « pas gentil » ne signifie pas « méchant ».

(58) La précision, reprise deux fois un peu plus loin, suggère que, si la victime participe, comme agent ou patient, tant soit peu, à la chose, on ne peut plus parler de violence.

(59) Βία et βίαιος se réfèrent autant à la violence subie qu'à la violence infligée à autrui; cf. aussi les exemples de 1110b mentionnés immédiatement après, où Aristote joue du sens actif (exerçant la violence) et du sens passif (subissant la violence) de βία.

(60) Dans son édition, p. 38, n. 2, J. Tricot note que « l'adverbe ἀπλῶς a le sens de *simplement, absolument, sans faire de distinction, sans addition ou qualification* (ἀνευ προσθήκης). Dans la langue d'AR, il est souvent synonyme d'ὅλως ou de κυρίως ».

(61) Pour le sujet subissant, il est inutile de le préciser, encore qu'Aristote ait cru bon de le faire un peu plus haut.

(62) C'est là d'une certaine manière une définition de βία.

«ridicule d'incriminer (αἰτιᾶσθαι) les choses extérieures et de rendre les choses agréables (τὰ ἡδέα) responsables des choses honteuses (τῶν αἰσχρῶν) et il peut donc revenir à sa formule initiale, qu'il répète en b15-17 en la renforçant⁶³: «il apparaît donc que τὸ βίαιον est ce dont l'origine (ἡ ἀρχή) est à l'extérieur (comme en 1110a 1, b 15 et 1111a 23) sans qu'y participe en rien ce qui a été violenté (τοῦ βιασθέντος)».

3) En III, 2, 1111a 21-23, après avoir précisé le sens et les implications d'ἄκων, d'ἀκούσιος et d'ἐκῶν, ἐκούσιος, Aristote définit comme ἀκούσιον ce qu'on fait «de force, (malgré soi) ou dans l'ignorance (βία καὶ δι' ἀγνοίαν)»⁶⁴ et présente inversement τὸ ἐκούσιον comme ce dont ἡ ἀρχή ἐν αὐτῷ εἰδότηι τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πράξις, entendons: «ce dont l'origine se trouve dans la personne elle-même connaissant toutes les circonstances de l'action», définition qui l'oppose à la fois à ce qui est fait de force et dont l'origine est à l'extérieur (cf. *supra*), et à ce qui se fait dans l'ignorance.

4) Cette association de βία et δ' ἀγνοία se retrouve en III, 7, 1113b 24-25, où les législateurs punissent «les malfaiteurs qui n'ont pas agi de force (μὴ βία) ou du fait d'une ignorance (ἢ δι' ἀγνοίαν) dont ils ne sont pas eux-mêmes responsables⁶⁵ et honorent ceux qui agissent bien, cela pour encourager les uns et retenir les autres».

5) À la fin du livre III, en 12, 1119a 21, Aristote oppose l'intempérance (ἀκολασία) à la lâcheté (δειλία) en affirmant dès le début que «l'intempérance ressemble plus au volontaire (ἐκουσίῳ est lancé en début de phrase, au tout début du chapitre) que la lâcheté». Et la comparaison de leurs deux sources, le plaisir et la douleur, l'incite à rappeler que «le plaisir est une chose plus volontaire (μᾶλλον ἐκούσιον)» (entendons: plus voulue) et donc plus blâmable (sc. que l'évitement de la douleur) (l. 24-25). Revenant alors à la lâcheté, le philosophe affirme que celle-ci «semblerait ne pas être une chose semblablement (=aussi) volontaire que (ce qui se passe dans) les cas particuliers⁶⁶ (δόξειε δ' ἂν οὐχ ὁμοίως ἐκούσιον ἢ δειλία εἶναι τοῖς καθ' ἕκαστον)» (l. 27-28). L'expression est explicitée dans la phrase suivante, où, alors qu'en elle-même la lâcheté ne cause pas de douleur (ἄλυπος) (elle tend même à éviter la douleur), les cas particuliers (τὰ καθ' ἕκαστον) mettent hors de soi διὰ λύπην (à cause de la douleur ou de la peine) «au point de forcer à jeter son bouclier et, en général, à se déshonorer. C'est pourquoi aussi ils semblent être βίαια» (l. 29-31), entendons que les cas particuliers ici évoqués sont si déshonorants qu'ils semblent s'être imposés de force⁶⁷, avoir été irrésistibles et qu'on ait agi malgré soi. C'est précisément l'interprétation que suggère la suite du passage, où, revenant à l'intempérant, Aristote note que, chez lui, ce sont, inversement, les cas particuliers qui sont volontaires, tandis que l'attitude générale l'est moins, «car personne ne désire être intempérant» (l. 33).

6) Dans le livre V, après avoir cherché à distinguer les diverses formes de la justice et de l'injustice, Aristote en vient à évoquer comme seconde espèce de justice τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασιν διορθωτικόν, entendons: la régulation des relations humaines (1130b 33-31a 1)⁶⁸. Le philosophe,

(63) Il ne s'agit pas seulement de préciser ce qui permet de dire que quelque chose est βίαιον mais de définir le βίαιον et, du même coup, ἀρχή a remplacé αἰτία.

(64) La violence vient de l'extérieur, tandis que l'ignorance est le fait du sujet lui-même.

(65) L'ignorance «dont il apparaît qu'on est responsable» est au contraire punissable et la faute commise en état d'ivresse reçoit une double punition (III, 7, 1113b 30-3 1)

(66) Ce que J. Voilquin explicite en «selon les cas» et que J. Tricot paraphrase assez librement en «la lâcheté semblerait bien n'être un état volontaire qu'en la distinguant de ses manifestations particulières»; le contexte inciterait plutôt à comprendre que, dans les cas particuliers, elle n'est pas aussi volontaire que l'intempérance.

(67) De même J. Tricot: «ce qui donne à nos actes l'apparence d'être accomplis sous la contrainte»; J. Voilquin propose au contraire: «pour ce motif, la lâcheté paraît provoquée par la violence», réflexion qui serait d'une banalité assez désolante.

(68) La traduction de J. Voilquin: «la justice relative aux contrats» est trop restrictive et ne correspond guère aux exemples que va donner le philosophe.

distinguant les relations volontaires et les relations involontaires, énumère d'abord la vente, l'achat, le prêt à intérêts, la caution, la location, le dépôt et le salaire, toutes activités qu'«on dit volontaires parce que l'origine (ἡ ἀρχή) de ces transactions est volontaire (ἐκούσια)». Parmi les relations (συναλλαγμάτων) non voulues (au moins par la victime), le philosophe distingue celles qui sont clandestines (λαθραῖα), comme «le vol, l'adultère, l'empoisonnement, la prostitution, le détournement d'esclaves, le meurtre par ruse, le faux témoignage», et celles qui reposent sur la violence (βία). Sont alors mentionnés les actes de violence matérielle que sont «les coups et blessures, la séquestration, le meurtre, le pillage et la mutilation», mais aussi, à la fin de l'énumération, la diffamation (ἡ κατηγορία) et l'insulte (προπηλακισμός), ce qui suggère que βία ne se réfère pas seulement à la violence matérielle mais peut s'appliquer à tout ce qui cause ouvertement un tort à autrui.

7) Après avoir, dans les chapitres précédents, essayé de définir le juste et l'injuste, Aristote, dans le chapitre 8 (ou 10) du livre V, en vient à la distinction entre les notions d'acte volontaire, qui peut être condamné, et d'acte involontaire, qui, même injuste (ἄδικον), ne sera pas un crime (ἄδικημα), si ne s'y ajoute l'intention (τὸ ἐκούσιον) (1135a21-23). Et il précise tout de suite que (n') est volontaire (que) «l'action que quelqu'un accomplit dans le domaine qui dépend de lui (τῶν ἐφ' αὐτῷ ὄντων) en toute connaissance de cause (εἰδῶς καὶ μὴ ἀγνῶων)», entendons, comme le précisent tout de suite les compléments des deux verbes, «sans méconnaître la personne frappée (ὄν), le moyen employé (ῶ) et le but poursuivi (οὗ ἕνεκεν)». Aristote ajoute que, pour que l'acte soit considéré comme volontaire, il faut que, dans tous ces domaines, il n'y ait ni hasard ni violence (μὴ κατὰ συμβεβηκὸς μῆδε βία), entendons: de violence subie par celui qui agit, et il cite, en s'inspirant sans doute de tragédies, le cas où l'on utilise le bras d'autrui pour frapper quelqu'un⁶⁹ ou celui où, tel Œdipe, on ignore que l'homme qu'on frappe est votre père. Il en va de même pour le but (οὗ ἕνεκα) et pour l'ensemble de l'action: «Ce qui est fait dans l'ignorance ou sans ignorance mais sans que cela dépende de nous ou de force (βία) (donc malgré nous) est involontaire (τὸ δὴ ἀγνοούμενον ἢ μὴ ἀγνοούμενον μὲν, μὴ ἐπ' αὐτῷ δ' ὄν ἢ βία, ἀκούσιον)».

Pour résumer, on distinguera:

a) ce qui ne dépend pas de nous, mais de la nature (φύσις), comme la vieillesse et la mort, qui ne sont ni volontaires ni involontaires,

b) ce qui peut dépendre de nous et est

soit i) involontaire (l'ignorance, la contrainte, l'incapacité d'agir)

soit ii) volontaire: non délibéré (la colère) ou délibéré (choix du juste ou de l'injuste).

8) Dans le chapitre 9, le dernier du livre X, Aristote reconnaît qu'en ce qui concerne l'ἀρετή la connaissance ne suffit pas: les λόγοι qui agissent sur les jeunes gens qui ont des dispositions libérales (ἐλευθερίους) sont incapables «d'inciter les masses à la vertu (τοὺς πολλοὺς πρὸς καλοκαγαθίαν προτρέψασθαι)»: seule est efficace la crainte du châtement (1179b 4-12). On considère que se montrent des hommes de bien (γίνεσθαι δ' ἀγαθοὺς οἴονται), les uns par nature – ce qui ne dépend pas de nous –, les autres par habitude ou par suite de l'enseignement reçu, les deux devant s'unir pour être efficaces, car l'homme qui vit selon la passion (ὁ κατὰ πάθος ζῶν) n'écouterait pas et ne comprendrait même pas le discours qui l'en détourne" (1179b 26-28). Se demandant comment le faire changer d'avis, Aristote conclut, désabusé: «somme toute, il semble que la passion ne cède pas à la raison mais à la force (ὄλως τ' οὐ δοκεῖ λόγῳ ὑπέικειν τὸ πάθος ἀλλὰ βία)» (b 28-29).

(69) «Par exemple, si quelqu'un, lui ayant saisi le bras, frappait quelqu'un d'autre (il n'agirait) pas volontairement, car cela ne dépendrait pas de lui (οὐκ ἐκὼν· οὐ γὰρ ἐπ' αὐτῷ)». Cf. *supra* n. 48.

La violence doit donc imposer sa nécessité, lorsque la raison n'est pas efficace; c'est ce qui est suggéré un peu plus loin, en 1180a 3-4, où βία est renforcé en ἀνάγκη⁷⁰: «les masses obéissent plus à la nécessité qu'à la raison et aux châtiments plus qu'à l'éthique (οἱ πολλοὶ ἀνάγκη μᾶλλον ἢ λόγῳ πειθαρχοῦσιν καὶ ζημίας ἢ τῷ καλῷ)».

CONCLUSION

Ce qui surprend dans l'ensemble des textes étudiés, c'est l'absence – ou le refus – de toute condamnation radicale, traditionnelle de la violence, violence qui est pourtant omniprésente. Si Aristote, qui a connu tous les bouleversements du iv^e siècle, n'est pas Calliclès, il est trop réaliste pour s'imaginer qu'une société puisse subsister sans employer la force, qui doit renforcer le droit plutôt que s'opposer à lui⁷¹. Toute société étant fondée sur un rapport de forces, il serait vain, et d'ailleurs impossible, d'éliminer la violence.

La position du philosophe se diversifie cependant selon qu'il considère l'exercice (éventuellement légitime) de la violence ou le fait de subir des violences. Pour l'auteur des violences, le simple fait d'avoir pu en exercer implique une certaine capacité et une supériorité sur les victimes. De fait, l'exercice de la violence (ou de la contrainte, forme atténuée de la violence) permet d'accéder au pouvoir (*Constitution d'Athènes*, 15, 2, *Politique* V, 10, 1313a 9-10), est indispensable pour l'exercer (*ibid.* III, 15, 1286b 28-31) et permet de le conserver même sans le consentement du peuple (*ibid.* V, 4, 1304b 11-12, cas des 400 à Athènes). Cela n'est possible que parce que les gouvernants, qu'il s'agisse d'un tyran ou des masses populaires, étant les plus forts, peuvent user de violence (III, 10, 1281a 21-24), encore que l'archonte Damasias, resté plus de deux ans au pouvoir, ait lui-même été victime de la violence en étant chassé de force du pouvoir (*Constitution d'Athènes*, 13, 2). Cependant, dans l'*Éthique à Eudème*, Aristote développe longuement l'idée, banale, que la violence subie est pénible. Elle peut impliquer la passivité. Aussi le philosophe est-il amené à l'appliquer à la pierre, qui, même lancée dix mille fois en l'air, ne montera que de force (*Éthique à Eudème*, II, 2, 1220b 3-5)⁷².

Edmond LÉVY*
Université de Strasbourg
levy.edmond@wanadoo.fr

Bibliographie

- ARNALDEZ, R., DEFRADAS, J., DEFRADAS, M. et DEFRADAS-COLMEZ, F., [1992] 1995, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Agora.
AUBONNET, J., 1971-1989, *Politique*, Paris, Belles Lettres (texte et traduction).
BERTELLI, L. et MOGGI, M., 2011, *La politica*, Rome (dernier volume paru: livre IV, 2014).

(70) Βία insiste plus sur les moyens employés, ἀνάγκη, sur les résultats de la contrainte ainsi exercée.

(71) Non seulement βία ne s'oppose plus systématiquement à νόμος mais les deux peuvent même conjuguer leurs forces, cf. *supra* n. 15.

(72) Cf. aussi *ibidem*, II, 8, 1224a 16-18: καθόλου δὲ τὸ βίαιον καὶ τὴν ἀνάγκην καὶ ἐπὶ τῶν ἀψύχων λέγομεν· καὶ γὰρ τὸν λίθον ἄνω καὶ τὸ πῦρ κάτω βία καὶ ἀναγκαζόμενα φέρεσθαι φαμέν; voir aussi *supra* n. 39.

(*) Je remercie Anne Merker de sa lecture soigneuse et de ses remarques éclairantes.

- BLOCH, O. et LEANDRI, A., 2011, *Éthique à Eudème*, Paris, Les Belles Lettres.
- BODÉŪS, R., 2001, 2004, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Les Belles Lettres et Flammarion.
- DÉCARIE, V., 1978, *Éthique à Eudème*, Paris et Montréal (introduction, traduction, notes et indices).
- GAUTHIER, R. A. et JOLIF, J. Y., 1970, *L'éthique à Nicomaque*, 4 vol., Louvain, Paris (introduction, traduction et commentaire).
- LAVIELLE, E., 1999, *Éthique à Eudème*, Paris, Agora (traduction, préface et notes).
- MATHIEU, G. et HAUSSOULLIER, B., 1922, *Aristote. Constitution d'Athènes*, Paris, Les Belles Lettres (texte et traduction).
- PELLEGRIN, P., 1990, *Les politiques*, Paris (traduction avec bibliographie, notes et index).
- RACKHAM, H., [1935] 1952, *The Athenian Constitution, The Eudemian Ethics, On Virtues and Vices*, Londres et Cambridge, Mass.
- RHODES, P. J., 1993, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion politeia*, Oxford.
- SÈVE, M., 2006, *Aristote. Constitution d'Athènes. Le régime politique des Athéniens*, Paris, Le livre de poche (traduction avec notes, index et bibliographie sommaire).
- TRICOT, J., 1970, *La politique*, Paris (traduction avec introduction, notes et index).
- TRICOT, J., 1970, *Éthique à Nicomaque*, Paris (avec introduction, notes et index).
- VOILQUIN, J., 1950, *Éthique de Nicomaque*, Paris (texte, traduction, préface et notes).