

Prospettive sulla *Politica* di Aristotele

a cura di

Federico Casa

Antonio Vernacotola Gualtieri d'Ocre

EUT

Cogito

7

Studies in Philosophy and its History

Ha ancora un senso studiare oggi, a distanza di oltre due millenni dalla sua comparsa, la *Politica* di Aristotele, che come poche altre opere ha contribuito nel tempo a forgiare le categorie essenziali ed una sensibilità filosofica condivisa intorno alle fondamentali dimensioni della vita associata, evidenziandone le problematiche, analizzandone forme e strutture, enunciando la naturale vocazione dell'uomo alla socialità? Può avere un significato meditare su un'opera che è stata in grado di elaborare contemporaneamente il profilo classico della filosofia politica e le premesse per la costruzione di quelle che sono poi divenute le scienze sociali, in un mondo politico e culturale come quella della post-modernità, in cui l'uomo contemporaneo, pur divenuto sempre più potente e capace di prevedere lo svolgersi degli avvenimenti futuri, mai come ora appare confuso e senza progetti? A tali domande e ad altre ancora intenderebbe dare una risposta questo volume, forgiatosi dal lavoro compiuto dal Gruppo di ricerca sulla Normatività del Dipartimento di Scienze giuridiche dell'Università di Udine insieme con l'Associazione "Filosofia classica e prassi" ed apertosi poi al contributo di rinomati specialisti del panorama internazionale, con l'ambizione di proiettarsi, al di là dei canonici steccati disciplinari, verso un proficuo dialogo con la più ampia platea dei "saperi" del tempo presente.

FEDERICO CASA, professore associato filosofo del diritto dell'Università di Trento, membro dell'Associazione *Filosofia classica e prassi*, autore di numerose pubblicazioni dedicate all'epistemologia giuridica e alla filosofia dei giuristi.

ANTONIO VERNACOTOLA GUALTIERI D'OCRE, filosofo del diritto, professore a contratto di Sociologia della comunicazione presso la SMML/Istituto ad Ordinamento universitario "San Domenico" di Roma/Polo territoriale "Unidolomiti" di Belluno e membro associato del Gruppo di ricerca sulla Normatività dell'Università di Udine, specialista in filosofia della pena e del pensiero proto-moderno.



Euro 17,00



Cogito

7

Studies in Philosophy and its History

Cogito

Studies in Philosophy and its History

Open to all philosophical genres and traditions, the book series *Cogito. Studies in Philosophy and its History* aims at publishing selected studies and texts with special focus on metaphysics, ethics, and their relations.

Cogito promotes a view of philosophy as an argumentative discipline, which needs to be both theoretically engaged and conscious of the historical dimension of theoretical discussions. Hence, the book series hosts readable and accessible texts, which contribute to philosophical advancement or which inquire into the historical roots of theoretical issues.

Cogito considers contributions from both senior and junior scholars, and promotes scientific dissemination by employing an open access policy. Submitted texts will be peer reviewed according to standard double-blind processes of evaluation. Contributions in English, Italian, French, Spanish and German language are eligible.

EDITORS

Gabriele De Anna (Otto-Friedrich-Universität Bamberg, Università di Udine)

Riccardo Martinelli (Università di Trieste)

ADVISORY BOARD

Antonio Allegra (Università per Stranieri di Perugia)

Carla Bagnoli (Università di Modena e Reggio Emilia)

Andrea Bottani (Università di Bergamo)

Rosa M. Calcaterra (Università Roma Tre)

Antonella Corradini (Milano, Università Cattolica)

Mario De Caro (Università Roma Tre)

Christian Illies (Otto-Friedrich Universität Bamberg, DE)

Nikolay Milkov (Universität Paderborn, DE)

Matteo Negro (Università di Catania)

Roger Pouivet (Université de Lorraine, F)

Stefano Poggi (Università di Firenze)

Giacomo Samek Lodovici (Milano, Università Cattolica)

Thomas Sturm (Universidad Autònoma de Barcelona, E)

Nic Teh (University of Notre Dame, USA)

Achille Varzi (Columbia University, USA)

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di scienze giuridiche dell'Università di Udine, progetto "Razionalità pratica, normatività, interculturalità: fondamenti e metodi delle scienze sociali", coordinato da Gabriele De Anna



I contributi sono sottoposti, nella forma del doppio anonimato, a peer review di due esperti, esterni al Comitato Scientifico o alla Direzione.

© copyright Edizioni Università di Trieste, Trieste 2024

Proprietà letteraria riservata.

I diritti di traduzione, memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale e parziale di questa pubblicazione, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm, le fotocopie e altro) sono riservati per tutti i paesi.

ISBN 978-88-5511-514-8 (print)

ISBN 978-88-5511-515-5 (online)

EUT Edizioni Università di Trieste

Via Weiss, 21 – 34128 Trieste

<http://eut.units.it>

<https://www.facebook.com/EUTEdizioniUniversitaTrieste>

Prospettive sulla *Politica* di Aristotele

a cura di

Federico Casa

Antonio Vernacotola Gualtieri d'Ocre

Indice

- 7 Introduzione
Federico Casa, Antonio Vernacotola Gualtieri d'Ocre
- 11 L'excellence de l'équilibre: classe moyenne et stabilité politique dans la politique d'Aristote
Michel Bastit
- 23 Le peuple et les démocraties
Richard Bodéüs
- 59 La classificazione delle costituzioni nella *Politica* di Aristotele: modelli e problemi
Silvia Gastaldi
- 83 L'articolazione delle costituzioni in Aristotele, *Politica* III e nelle *Divisiones Aristoteleae*
Silvia Gullino
- 103 Justice, Virtue and Reason: the Task of Practical Philosophy
Gabriele De Anna
- 119 Aristotelian Notions of Justice and the Just by Nature. The Difference Between *Nicomachean Ethics* and *Magna Moralia*
Péter Lautner
- 135 Elections, Stasis, and Music: Aristotle's Political Incorrectness
Peter L.P. Simpson
- 153 Il culto degli dèi nella *Politica* di Aristotele. Temi, problemi e linee di sviluppo
Selene I.S. Brumana
- 167 Economia e crematistica nel *Commento* di Tommaso alla *Politica* di Aristotele
Giovanni Turco
- 197 European Cross-Border Cooperation: what Kind of CBC communitariansim? An Aristotelian Reading
Elisabetta Nadalutti
- 221 Gli autori
- 223 I curatori

Introduzione

FEDERICO CASA, ANTONIO VERNACOTOLA GUALTIERI D'OCRE

Come studiare oggi, a distanza di oltre due millenni dalla sua primigenia comparsa, un'opera come la *Politica* di Aristotele, che ha contribuito nel tempo, come pochi altri testi, a forgiare le categorie essenziali ed una sensibilità filosofica condivisa intorno alle fondamentali dimensioni della vita associata, evidenziandone le problematiche, analizzandone forme e strutture, enunciandone come base la naturale vocazione dell'uomo alla socialità? Quale senso peculiare può avere, nondimeno, meditare su un'opera che, se è stata in grado di delineare il profilo classico della filosofia politica e di elaborare altresì le premesse per la costruzione delle scienze sociali, potrebbe apparire, nell'attuale temperie culturale, distonica o parzialmente discrepante rispetto alle direttrici ideali su cui si muove la civiltà contemporanea, percorsa dagli affliti della post-modernità e sollecitata dal sempre più ingombrante affermarsi dell'intelligenza artificiale? Quali emergenze di attualità essa sembra presentare in un mondo che si pone ormai interrogativi nuovi, lontani, a prima vista, da quell'orizzonte greco e da quel *milieu* tardo-classico in cui lo Stagirita si trovò ad operare e ad enucleare il proprio elevato pensiero? E ancora, quali prospettive critico-storiografiche, nello stratificarsi plurisecolare degli approcci interpretativi sedimentatisi di volta in volta su un'opera così rilevante, risultano tuttora teoreticamente validi e persuasivi?

A tali domande ha inteso dare una risposta il lavoro compiuto dal Gruppo di ricerca sulla normatività del Dipartimento di Scienze giuridiche dell'Università di Udine insieme con l'Associazione *Filosofia classica e prassi*. Di tali domande si è occupata anche la *Summer school* dal titolo *Prospettive sulla Politica di Aristotele*, organizzata da Elvio Ancona, congiuntamente con il Gruppo di ricerca e dall'Associazione nel giugno-luglio 2021. L'evento formativo si è svolto in tre giornate, dedicate rispettivamente ad

una *Introduzione alla Politica di Aristotele*, al problema della *Law in Aristotele's Politics* e infine a un'indagine sulla *Attualità della Politica di Aristotele*.

Tali lavori hanno posto non solo l'urgenza, evidenziata soprattutto dalla viva rilevanza per il contesto contemporaneo delle tematiche in oggetto, di dare un assetto compiuto ed un ulteriore sviluppo agli studi effettuati, ma anche l'idea di fissarne i risultati nella forma canonica della collettanea.

Così, è stato dunque avviato un percorso di approfondimento scientifico e di gestazione editoriale che ha trovato subito ampia ricettività da parte del menzionato Gruppo dipartimentale dell'Ateneo udinese, versato, nelle sue linee programmatiche, alla problematizzazione delle relazioni, sovente complesse o difficili, insistenti fra giuridicità, normatività, razionalità e libertà mediante un approccio trans-disciplinare e la partecipazione di studiosi della più varia estrazione settoriale. Tale piano, in un siffatto contesto, ha potuto concretamente prendere corpo grazie soprattutto alla disponibilità di Gabriele De Anna, che ha focalizzato su questo tema il progetto di ricerca "Razionalità pratica, normatività, interculturalità: fondamenti e metodi delle scienze sociali", da lui coordinato nel Dipartimento di Scienze giuridiche dell'Università di Udine. Gabriele De Anna ha anche inteso accogliere questa iniziativa editoriale nella Collana "Cogito. Studies in Philosophy and its History", da lui diretta presso i tipi editoriali della EUT (Edizioni Università di Trieste) e ha offerto un apporto prezioso, di carattere scientifico, progettuale ed operativo, alla realizzazione dell'opera.

Di notevole rilievo è stato parimenti il supporto prestato da Cristina Rossitto, sia in ragione del suo importante concorso all'articolazione programmatica del progetto già nella fase della Summer School, sia, soprattutto, per aver promosso e sostenuto, anche da un punto di vista contenutistico, la partecipazione al volume di alcuni valenti specialisti del "Seminario Aristotelico" dell'Università di Padova, da lei co-diretto e dedicato negli stessi anni proprio all'approfondimento della *Politica*.

Nel complesso, dunque, i saggi raccolti in questo volume sono il frutto di un lavoro di ricerca comune, protrattosi in un largo arco temporale, compiuto dal Gruppo di ricerca sulla Normatività del Dipartimento di Scienze giuridiche dell'Università di Udine e dall'Associazione *Filosofia classica e prassi*, il cui presidente, Elvio Ancona ha egualmente voluto e supportato con efficacia questa iniziativa editoriale. In questa cornice accademica ed istituzionale, con il procedere dei momenti di rielaborazione e di dialogo filosofico, il volume è venuto via via ad acquisire un respiro sempre più ampio, suffragato, da un lato, dal contributo di alcuni fra i più rinomati specialisti del panorama internazionale, dall'altro, dall'attivazione di collaborazioni proficue, talora sorprendentemente produttive, con studiosi appartenenti ad altre aree d'investigazione scientifica, non trascurando, al contempo, la valorizzazione del punto di vista innovativo formulato dai giovani ricercatori.

I saggi che compongono questo libro, sotto un profilo contenutistico, riflettono – fotografano in un certo qual modo – la varietà di interessi e di opportunità

di analisi che un testo come la *Politica* continua persistentemente a suscitare. Possiamo, sinteticamente e senza alcuna pretesa di esaustività, indicare alcune direttrici teoriche lungo le quali essi vengono a disporsi, direttrici che comunque compaiono e si dipanano in modo trasversale all'interno dei singoli contributi, con accenti e peso differenziati. Anzitutto si evidenzia un filone che potremmo denominare "critico", incentrato sull'analisi filologica o sulla ricostruzione degli approcci ermeneutici e storiografici concernenti le più significative aree tematiche dell'opera aristotelica. Secondariamente, si può considerare l'attenzione rivolta dagli Autori ad alcuni fra i più importanti oggetti d'indagine della *Politica*, come la classificazione tassonomica delle costituzioni, il concetto di "giustizia", affrontato sotto varie sfaccettature, il culto religioso, la trattazione in chiave aristotelica di nozioni come "equilibrio", "popolo" o "democrazia". In terzo luogo, va menzionato lo sforzo, altamente meritorio e foriero di ulteriore pregio per il volume, di proiettare l'investigazione etico-politica dello Stagirita sul nostro tempo, in special modo sui gangli dell'assetto politico-istituzionale vigente e sulle trasformazioni che ne stanno progressivamente modificando i principi architettonici, come il lento processo d'integrazione europea; sforzo che si è orientato, del pari, sulla particolare congiuntura socio-culturale dei nostri giorni, contraddistinta da fenomeni ben individuabili capaci di trasfigurare il volto ideale dell'Occidente, come l'avvento del politicamente corretto o il valore sociale della classe media.

Grazie alla presenza degli illustri Autori che hanno gentilmente assentito a prendere parte a questo libro, a ciascuno dei quali rivolgiamo la nostra profonda e sentita gratitudine, l'opera risulta in grado di collocare il delineamento delle prospettive attraverso cui la *Politica* viene letta, inquadrata, studiata, criticata e fatta vivere nel nostro evo, non all'interno di steccati di scuola o di parziali "belvederi" culturalmente e linguisticamente connotati, ma nel panorama vasto e poliedrico del grande dibattito globale. Le voci, i contributi e i punti di vista qui rappresentati hanno l'indubbio merito di restituirci, nella loro diversità, un'immagine della vasta latitudine del debito ideale che l'Occidente nel suo complesso – nel versante europeo, in quello americano come in quello australiano – ha nei riguardi di Aristotele e della *Politica* per il proprio auto-riconoscimento e, invero, per la definizione stessa della sua identità.

Solo per scrupolo, e proprio per il respiro internazionale dell'opera, in relazione all'apparato critico, i curatori non hanno ritenuto opportuno adeguare alle indicazioni della casa editrice i riferimenti di ciascun Autore alle opere dei Classici, agli scritti di Aristotele e a quelli contenuti nel testo dei singoli saggi che compongono l'opera; sono state invece precisamente uniformate alle regole editoriali della casa editrice tutte le citazioni contenute nelle note di ciascun contributo.

Udine, 25 maggio 2024

L'excellence de l'équilibre: classe moyenne et stabilité politique dans la politique d'Aristote

MICHEL BASTIT

La réflexion politique d'Aristote ne se borne pas à des questions de principe sur la nature de la politique ou sur la description d'une Cité idéale. Elle se veut une véritable science de la politique en dégagant de la comparaison des constitutions et des expériences politiques, sinon des lois du moins des principes et des conseils, pour les diverses cités et leurs législateurs. Il est probable, comme l'a remarqué Richard Bodéüs que la *Politique* a été enseignée et écrite en vue de former de futurs législateurs et hommes politiques¹. Dans ce contexte, elle ne peut éviter la question du meilleur régime.

Mais cette question se pose de diverses manières. Tout d'abord, la recherche du meilleur régime ne se confond pas avec celle du régime idéal, comme nous le verrons. Le meilleur régime doit pouvoir s'appliquer. Il convient ensuite de savoir ce que signifie «meilleur». Il peut signifier meilleur pour une cité donnée ou plus largement meilleur en général. C'est ce dernier sens qui est adopté par la science politique d'Aristote. Cependant, elle n'est pas non plus un simple recueil de recettes pratiques, mais elle s'inscrit clairement dans la continuité de la réflexion aristotélicienne sur les «choses humaines»², avec de nombreuses références à l'éthique. Elle est en fait un volet d'une réflexion plus large sur la manière pour

¹ R. Bodéüs, *Le philosophe et la Cité*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, pp. 92-93. Tout au long de son ouvrage, Bodéüs souligne: 1) l'unité théorique d'une science comprenant aussi bien l'éthique, qui ne constitue donc pas une science autonome (*contra* Gauthier-Jolif); 2) que ce discours aristotélicien est adressé aux futurs législateurs et vise à leur donner les principes d'une éducation politique. Ces deux points semblent difficilement contestables, moyennant quelques nuances de détail.

² *Eth. Nic.*, 1135 a 4, 1181 b 15.

les hommes de poursuivre leur fin par le moyen de la vie en cité. On a pu appeler ce domaine, qui a connu récemment un regain d'intérêt³, celui de la philosophie pratique⁴.

Néanmoins, comme le fait remarquer Bodéüs⁵, cette expression n'est pas parfaitement adéquate en ce qu'elle tend à confondre la connaissance de celui qui agit et celle de celui qui cherche et expose les principes de cette action, à savoir Aristote lui-même. Il est sûr en tout cas que ce domaine étudié par l'*Éthique* et la *Politique* possède une unité et qu'Aristote inclut l'éthique dans la réflexion plus vaste de la politique.

Il n'est donc pas étonnant de retrouver dans la politique des échos de l'éthique, puisqu'en fait il s'agit d'un enseignement de science politique⁶ donné par Aristote parfois encore sous le nom science des choses humaines⁷.

En tenant compte d'une part de la finalité de la politique, à savoir le bien de la cité et par là celui des citoyens, et d'autre part des caractéristiques des divers régimes, la réponse à la question du meilleur régime pourrait être de trois sortes. Elle pourrait se résoudre en faveur du régime bâti sur la vertu la plus élevée ou sur la richesse maximale⁸. Elle pourrait inversement se résoudre au nom de la générosité et de la justice en donnant le pouvoir aux plus démunis. Pourtant, Aristote n'adopte aucune de ces deux premières solutions car l'une et l'autre sont sources d'instabilité, or la stabilité est le signe qu'une réalité a atteint sa fin. Ayant évité les deux impasses précédentes, reste donc à explorer une troisième voie.

1. Le refus des excès

La question de la répartition du pouvoir et de l'influence plus ou moins importante de telle ou telle partie de la cité est évidemment l'un des lieux où le lien théorique entre l'éthique et le politique est évident et nécessaire. Il est nécessaire parce qu'il s'agit de traiter d'une question de distribution et de partage du pou-

³ M. Riedel, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, I, *Geschichte, Probleme, Aufgabe*, Freiburg, Verlag Rombach, 1972; II, *Rezeption, Argumentation, Diskussion*, Freiburg, Verlag Rombach, 1974; J. Ritter, *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt, verlag Suhrkamp, 1969; Id., *Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles*, in: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, II, cit., pp. 479-500.

⁴ Expression directement inspirée d'Alexandre d'Aphrodise, in *An.Pr.*, pp. 1, 14, et reprise par de nombreux interprètes modernes sans doute sur la base de Aristote *Met.* 993 b 20-21, cfr. aussi R. Bodéüs, *Le philosophe et la Cité*, cit., pp. 46-53.

⁵ *Ivi*, pp. 54-60.

⁶ *Eth.Nic.* 1094 a 26-28, confirmé par X, 10 en entier et notamment par 1181 b 15-23.

⁷ Se distinguant de la science, ou mieux connaissance «immergée (Bodéüs)» acquise par les hommes politiques, qui relève de la prudence politique ou législative.

⁸ Au nom de la théorie du ruissellement, par exemple.

voir, donc une question de justice et que la politique consiste en une espèce de justice.

Aristote connaît en effet deux formes principales de justice. La première concerne seulement une partie de la vertu⁹. Elle s'exerce entre les citoyens (justice commutative) ou à l'égard de chacun d'eux (justice distributive) et est réglée par l'égalité mathématique ou proportionnelle. La seconde, qui nous intéresse ici, est la vertu complète, réglée par la loi car elle concerne la cité entière. C'est pourquoi elle relève tout autant de la *Politique* que de l'*Ethique*¹⁰.

S'agissant de la justice de la cité ou justice générale, la politique se concentre sur l'ordre de la cité, c'est-à-dire sur la constitution¹¹, non pas uniquement en tant que texte mais en tant qu'ordre réel dans la cité et entre ses parties, donc aussi sur le mode de vie qui découle de cette organisation de la cité¹².

Aristote, on le sait, classe les constitutions selon un double critère, à savoir un critère quantitatif – lui-même en un double sens –, et un critère finaliste. Le critère quantitatif concerne d'une part la fortune des dirigeants, et d'autre part leur nombre¹³. Le critère finaliste concerne le point de savoir au profit de qui, de l'ensemble de la communauté ou bien des seuls dirigeants, est exercé le pouvoir¹⁴. La combinaison de ces deux critères aboutit alors à la reconnaissance des trois types de constitutions correctes et de leurs opposés, les constitutions incorrectes¹⁵. En réalité la typologie des constitutions est plus nuancée car Aristote introduit des formes intermédiaires¹⁶ qui ne sont pas toujours décrites selon les mêmes critères¹⁷. Mais ceci ne nous donne pas encore d'indications suffisantes car les constitutions correctes ne sont pas toutes équivalentes, l'une d'entre elles est la préférable de toutes en fonction de l'unité, de la stabilité et du développement de l'amitié politique qu'elle permet. Il s'agit de la constitution sans nom parfois appelé «république» ou «régime mixte». Elle consiste à combiner une certaine dose d'aristocratie et de démocratie¹⁸. Il convient de garder à l'esprit que ces classements sont les classements théoriques de la science politique. Ils ne donnent pas directement d'indications de prudence politique. Il faut encore que celui ou ceux

⁹ *Eth.Nic.* 1130 a 14-1130 b 5.

¹⁰ *Ivi* 1130 b 20-29.

¹¹ *Pol.* 1274 b 38, 1278 b 8, 1289 a 15, 1290 a 7.

¹² *Ivi* 1295 a 40: «ἡ γὰρ πολιτεία βίος τίς ἐστι πόλεως».

¹³ *Ivi* 1289 b 27-1290 a 29.

¹⁴ *Ivi* 1278 b 30-1279 a 24.

¹⁵ *Ivi* 1279 a 16-21; 1279 a 25-1279 b 10.

¹⁶ *Ivi* 1291 b 14-30.

¹⁷ Comparer *ivi*, IV, 4, 5, 6; cf. le tableau dressé par J. Tricot, *Politique*, Paris, Vrin, 1982, pp. 276-277.

¹⁸ *Pol.* 1294 a 30-b 40.

qui ordonnent la cité le fassent, non seulement en fonction du meilleur absolu, mais aussi et surtout en fonction du meilleur pour telle cité donnée.

C'est dans ce cadre plus général, et spécialement dans celui de la réflexion sur le régime mixte, que prend place la réflexion d'Aristote sur la place de la classe moyenne. Il pose clairement et en même temps la question de la meilleure constitution et du meilleur genre de vie¹⁹. La manière dont la cité est ordonnée fait vivre les citoyens d'une certaine manière, de sorte que cet ordre prend, comme aussi la loi, une valeur éducative en forgeant les mœurs des citoyens.

Evidemment, le genre de vie promu par constitution, fût-elle la meilleure, doit être praticable, sans quoi il s'agirait d'une utopie ou d'un vœu pieux. Etre praticable s'entend comme être à la portée de l'ensemble ou de la plus grande partie des citoyens et convenir à la cité. Une vertu trop héroïque n'est pas à la portée de tous. Elle dépasse les forces de la plupart et, même si elle peut être acquise par certains en raison d'une excellente éducation, ce type d'éducation n'est pas non plus accessible au plus grand nombre car il demande d'une part de très heureuses dispositions de caractère (qui sont plutôt chichement réparties) et d'autre part d'avoir la chance de rencontrer des circonstances favorables, par exemple un ou des maîtres remarquables. Ces conditions rendent aléatoires et rares la pratique de la vie la plus excellente, de la vie aristocratique au sens exact du terme. Il existe peut-être pourtant des personnes qui vivent une vie aristocratique, mais celle-ci est le fait d'individus qui dépassent la vie de la cité, en ce sens que leur niveau d'excellence est supérieur à celui des cités concrètes. Enfin la meilleure constitution, celle qui promeut la vie la meilleure ne peut être une constitution impraticable sous peine de rester un pur idéal et de ne recevoir jamais aucune application réelle. Or la politique aristotélicienne n'est pas faite pour rêver à l'état idéal, même si une certaine fonction peut être attribuée à cet état absolument parfait en tant que description d'un horizon. La meilleure constitution ne se confond pas avec cet idéal. Ce même réalisme politique conduit Aristote à estimer que nombre d'aristocraties réelles sont en fait proches de la meilleure constitution²⁰. Elles ont dû en rabattre quant à la pratique héroïque des vertus sous peine de tomber dans une sorte de tyrannie de la vertu. Sans doute, certains aspects de la politique platonicienne sont-ils ainsi visés.

Le refus de la vertu excessive se double d'un refus de la richesse excessive et de la pauvreté excessive (σφόδρα dans les deux cas)²¹. Aristote ne manque pas de s'en expliquer. La richesse excessive rend difficile à ceux qui la possèdent de suivre

¹⁹ *Ivi* 1295 a 25.

²⁰ *Ivi* 1285 a 31-34.

²¹ *Ivi* 1295 b 2: «οἱ μὲν εὐποροὶ σφόδρα, οἱ δὲ ἄποροὶ σφόδρα».

la raison; aussi bien sont-ils victimes de l'*hubris*²² en divers domaines et cela les conduit à la violence et à divers forfaits. C'est que l'excès de richesses, de réseaux d'amis ou de clients, leur rend l'obéissance difficile. Ils ont le sentiment de pouvoir se passer des autres, c'est-à-dire qu'ils se sentent au-dessus des exigences de coopération et d'amitié nécessaires à la vie politique. Ils ont, de par leur supériorité, le pouvoir et le sentiment de devoir être obéis et de n'avoir pas à obéir. Ils croient avoir vocation à commander et non à être commandés. Ils pensent ainsi pouvoir commander en despotes, c'est-à-dire comme le font les maîtres à leurs esclaves et de ce fait leur commandement sort de la sphère politique. Il devient un commandement à leur service et non plus un commandement au service de la cité. C'est ainsi que l'excès de richesse détourne des vertus et donc de la politique.

Mais l'excès de pauvreté n'a pas moins de conséquences néfastes. Il rend mesquin. Les très pauvres passent leur temps à chercher leur subsistance quotidienne et ne peuvent donc disposer de loisir ni de disponibilité d'esprit pour se livrer aux occupations politiques. Leur horizon se réduit ainsi à eux-mêmes, ils sont donc contraints d'obéir aveuglément comme des esclaves le font à l'égard de leur maître. Leur obéissance passive correspond ainsi à la volonté despotique des excessivement riches. De cette façon, la vie politique qui repose sur l'amitié est dénaturée et réduite à la forme la plus basse du commandement. Cette situation est déplorable car il est de la vocation de l'homme d'être un animal politique, c'est-à-dire de prendre part à la vie de la cité comme libre citoyen. Le citoyen doit d'ailleurs apprendre à obéir et à gouverner en homme libre²³, et ce grâce à la sagesse pratique propre aux gouvernants²⁴. La condition excessivement inférieure conduit donc à la jalousie et favorise les crimes privés ou les révoltes populaires.

Les deux excès sont donc fatals pour la cité et pour les individus. Ils ruinent l'amitié politique, la stabilité et la paix de la cité car ils sont contraires à la justice.

2. Raison, Justice et Milieu

Les excès de richesse ou de dénuement écartent la vie tant individuelle que politique de la raison. La conjonction entre justice, milieu et raison est étroite dans la pensée pratique d'Aristote. La vie heureuse consiste en la pratique de la vertu selon la raison²⁵. La raison signifie alors celle qui imprègne la science politique aristotélicienne et lui permet d'établir la supériorité de la constitution où domine

²² *Ivi* 1295 b 9, 11.

²³ *Ivi* 1277 b 7-17.

²⁴ *Ivi* 1277 b 25-26.

²⁵ *Eth.Nic.* 1098 a 13-16.

la classe moyenne. Mais elle signifie aussi la raison du politique, sa prudence, qui a pour fonction de lui faire connaître le juste milieu dans la cité qui est la sienne. La vertu est un milieu que la raison a pour fonction de déterminer. La raison au sens de prudence a précisément pour fonction de déterminer où se situe le milieu²⁶.

La vertu qui consiste spécialement en un milieu non seulement dans le sujet vertueux mais aussi dans l'objet, la réalité partagée, est la justice qui à son tour est, sous sa forme la plus générale, la vertu de la politique. La mise en cause de l'un de ces éléments par l'excès se répercute évidemment sur tous les autres.

Aristote a d'ailleurs parfaitement conscience de ce lien, puisqu'il rappelle clairement par autoréférence à ses écrits éthiques que la vie heureuse consiste en la vertu habituelle et que la vertu est un milieu entre deux excès, entre lâcheté et témérité par exemple pour le courage. La vie la meilleure est donc par nécessité pour chacun celle qui est conduite selon la médiété²⁷.

L'évidence de l'excellence du milieu ressort des éléments du problème eux-mêmes²⁸. Ce qui vaut pour l'individu vaut aussi pour les cités, de sorte que la meilleure vie politique est celle qui est conduite selon la médiété, et ainsi selon la vertu et la raison. Elle est le reflet de la mesure la meilleure²⁹.

Aristote explique que la vertu est une sorte de mouvement³⁰, aussi bien quant à l'acquisition de la vertu et quant à son usage qui conduit au plein développement du sujet vertueux. Or le mouvement est un continu et tout continu est divisible³¹. La division par le milieu est évidemment la plus parfaite. La médiété consiste en effet en une parfaite proportion puisqu'elle implique une égale distance des contraires, et se situe à une égale distance des excès contraires. Elle est donc aussi le lieu de la raison en cela qu'elle correspond à ce qui résiste à la contradiction. Ce n'est pas un compromis mou, mais en matière pratique c'est une excellence située au-dessus des deux abîmes que sont les vices. La vertu et le milieu qui la caractérise sont en effet des perfections du sujet lui permettant de réaliser des actes excellents³². Ainsi par exemple la vertu de l'œil, la vue, le rend excellent ainsi que sa fonction; de même la vertu du cheval le rend bon et bon pour la course, pour l'équitation et pour la bataille. Il en va de même de l'homme : il est rendu excellent par la vertu.

²⁶ *Ivi* 1138 b 20.

²⁷ *Pol.* 1295 a 35-40.

²⁸ *Ivi* 35-36: «Ἡ δὲ δὴ κρίσις περὶ πάντων τούτων ἐκ τῶν αὐτῶν στοιχείων ἐστίν».

²⁹ *Ivi* 1295 b 3-4: «τὸ μέτριον ἄριστον καὶ τὸ μέσον».

³⁰ *Eth. Eud.* 1120 b 26.

³¹ *Eth. Nic.* 1106 a 26-28.

³² *Ivi* 1106 a 14-20.

Or cette vertu consiste en un milieu, soit dans la chose, soit par rapport à chacun³³, ou ici par rapport à chaque cité. Le milieu quant à la chose est objectif et constant. Le milieu quant à nous est relatif à chacun et là réside le milieu de la vertu. La vertu de tempérance en fait de boisson, par exemple, dépend des capacités de chacun. Transposé en politique, cela se traduit par le fait que le milieu de la classe moyenne ne signifie pas une fortune d'un montant identique pour toute cité ni non plus pour tout membre de la classe moyenne. C'est un milieu relatif à la richesse de chaque cité et à chacun des membres de la classe moyenne d'une cité donnée. Autrement dit, parmi les citoyens de la classe moyenne d'une cité donnée, il y en a qui sont plus proches de l'oligarchie et d'autres plus proches des pauvres. Cela correspond à peu près à ce que nous appelons la classe moyenne supérieure («*upper middle class*») et la classe moyenne inférieure («*lower middle class*»).

La vertu est donc «médiété» («μεσότης») et pour cette raison un sommet («κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης») ³⁴. En politique, ce n'est pas un rapport de forces qui s'équilibrerait par la lutte. Au contraire, c'est la justice et la raison qui imposent aux extrêmes opposés des limites et un équilibre. Ce juste équilibre s'impose aux extrêmes et non l'inverse. La conclusion politique que ne manque pas de tirer Aristote n'est donc pas seulement la récusation des extrêmes par une double négation, mais c'est une promotion positive de l'équilibre et de la raison par la présence et le rôle politique accordé à la classe moyenne.

La référence au milieu comme bonne proportion est une constante de la pensée aristotélicienne³⁵. Elle caractérise la vertu et est l'objet de la prudence, de même que de la justice. Mais elle ne se borne pas au domaine des choses humaines, dans l'animal aussi une bonne proportion entre le chaud et le froid est souhaitable. Par exemple, le cerveau, froid, fait contrepoids à la chaleur de la moelle épinière³⁶, et de celle de la région du cœur³⁷. Puisque la médiété est expression de la raison et que la loi est l'expression pour une cité de la justice, qui est médiété, la loi est aussi identifiable à l'intelligence³⁸. La loi est «intelligence sans désir (désordonné)»³⁹.

Ces références, qui permettent de souligner le lien entre la politique aristotélicienne et l'ensemble de sa pensée, ne doivent pourtant pas faire oublier qu'Aristote ne déduit pas sa politique de considérations non politiques. La référence

³³ *Ivi* 1106 b 30-1107 a 9.

³⁴ *Ivi* 1107 a 9.

³⁵ J. van der Meulen, *Aristoteles, die Mitte in seinen Denken*, Meisenheim, Hain, 1951.

³⁶ *Part. Anim.* 652 a 26-652 b. Cet équilibre est d'ailleurs raisonnable, cf. 652 b3.

³⁷ *Ivi* 653 b 3-5.

³⁸ *Pol.* 1287 a 28-29, 32.

³⁹ *Ibidem.*

explicite est uniquement aux écrits éthiques, qui forment en réalité une partie de la science politique. Aussi bien Aristote se propose-t-il de développer les conséquences politiques de sa conception de l'équilibre et de l'équilibre politique.

3. L'équilibre politique par les «moyens»

Les gens du milieu possèdent la capacité de produire l'amitié politique car ils partagent une certaine égalité, impossible aux extrêmes. Ils sont donc le soutien par nature de la cité, en tant qu'ils sont la réalisation concrète de la médiété. La tentative d'instaurer une communauté entre des extrêmes trop éloignés serait vouée à l'échec. Les extrêmes menacent l'unité de la communauté. La conception aristotélécienne de l'unité politique par le milieu équilibré s'avère donc bien différente de la conception platonicienne qui repose sur la fusion communiste des propriétés et des sexes.

La position moyenne est, pour les membres de cette classe aussi, un gage de sécurité⁴⁰. Ils ne convoitent pas le bien des riches car ils possèdent suffisamment. Les riches et les pauvres ne convoitent pas non plus le leur: les riches parce qu'ils possèdent plus que les moyens, et les pauvres parce que la condition moyenne est moins enviable que celle des riches. Ils vivent donc sans risque dans une stabilité qui s'étend à la cité toute entière. Ils peuvent donc dire avec le sage Phocylide «Mon désir est d'occuper une position moyenne dans la cité»⁴¹.

Puisque la classe moyenne est ainsi facteur de stabilité et d'amitié, il convient non seulement qu'elle soit suffisamment développée pour assurer l'équilibre de la cité, mais aussi qu'elle soit la plus forte, pour équilibrer les deux autres. Sa position centrale lui permet en effet de faire pencher la balance et donc d'empêcher qu'un extrême l'emporte sur l'autre. Ses qualités lui donnent donc les meilleures capacités de bien diriger et donc de diriger la cité possédant la meilleure constitution.

Ces qualités et cette capacité à stabiliser peuvent se constater empiriquement. Les grandes cités dont la population nombreuse présente par hypothèse un plus grand éventail possèdent donc aussi une classe moyenne plus nombreuse. Evidemment, on pourrait imaginer une grande cité où l'augmentation de la population conserverait les proportions entre classes que l'on trouve dans une petite cité. Il est probable que, si Aristote écarte cette hypothèse, c'est que de fait elle ne se produit pas ou en tout cas qu'il n'a pas connaissance d'un cas où cela se serait produit. La rareté du cas ne permettrait de toute façon pas d'en tirer une

⁴⁰ *Ivi* 1295 b 28-33.

⁴¹ *Ivi* 1295 b 34.

conclusion très assurée. En outre, Aristote estime que le milieu étant équivalent à l'excellence, la croissance même d'une cité implique un accroissement de la classe moyenne. C'est donc par l'accroissement de la classe moyenne que la cité grandit, un peu comme un os croît à partir de son centre.

A la constitution modérée où domine la classe moyenne s'opposent l'oligarchie, la démocratie exagérée ou la tyrannie. Ce sont les trois régimes qui sont inacceptables, en raison justement de leur caractère injuste. En chacun d'eux en effet le pouvoir gouverne en vue de son propre intérêt. Oligarchie et démocratie sont d'ailleurs des tyrannies en puissance, car il suffit de restreindre les bénéficiaires du pouvoir à un seul homme pour parvenir à la tyrannie. Fondamentalement, les trois régimes pervers ne diffèrent que par le nombre et non par le principe: ce sont toujours les gouvernants qui bénéficient de leur gouvernement à l'exclusion du reste de la cité. Malgré leur parenté fondamentale, il est cependant plus aisé à la démocratie de devenir modérée, selon le processus analogue à celui qui expliquait la population moyenne des grandes cités: l'accroissement entraîne une tendance à la moyenne, donc il est plus aisé à la démocratie, où gouverne un grand nombre, de tendre vers la modération et la moyenne que cela ne l'est à l'oligarchie. Enfin, l'expérience des bons législateurs est celui de gouvernements justes qui ont gouverné de manière équilibrée et appartenaient à la classe moyenne: Solon, Lycurgue, Charondas.

La meilleure constitution n'est pas une utopie. Non seulement elle a déjà été illustrée dans l'histoire par les législateurs nommés ci-dessus, mais il existe des recettes qui ont fait leurs preuves pour développer la classe moyenne, ou au moins pour que les cités maintiennent un certain équilibre. Ce peut être par une modulation de l'impôt censitaire, en fonction de l'enrichissement de la cité ou bien par le moyen de lois ou d'un magistrat veillant à limiter les enrichissements excessifs⁴².

Les cités qui ne prennent pas ces mesures s'exposent à des troubles qui ont pour effet d'éloigner encore plus de l'équilibre juste. En effet, là où manque une classe moyenne, les cités deviennent démocratiques ou oligarchiques. Aucune partie n'est alors en mesure de tempérer celle qui l'emporte en nombre et en force. Les luttes de ce genre s'achèvent donc nécessairement par le triomphe complet de l'une ou l'autre des deux parties, de sorte que le régime par sa victoire même est nécessairement de nature déséquilibrée.

La réalisation effective du régime équilibré est ainsi relativement rare. Ceci d'autant plus que l'adoption de régimes déséquilibrés par plusieurs cités tend à avoir des conséquences en politique extérieure. Les régimes déséquilibrés, oligarchie et démocratie, tendent en effet à promouvoir des régimes semblables dans

⁴² Comment, dans un contexte français, ne pas penser au cas de Fouquet sous Louis XIV?

les cités qu'ils peuvent influencer ou dominer. Chacun sait que ce fut la politique d'Athènes de répandre la démocratie. Le conflit intra politique est alors transposé au plan international. La mésentente des cités représentant les extrêmes contraint à faire appel à un arbitre extérieur⁴³. Aristote pense très probablement à Philippe ou à Alexandre de Macédoine en lesquels il voit les pacificateurs de la Grèce⁴⁴, seuls capables d'arbitrer entre les cités gagnées aux politiques extrêmes. Ni Philippe ni Alexandre ne sont nommés, mais il est fait mention d'«un homme», un «ἡγεμών» – ce qui correspond exactement à la titulature d'Alexandre -, dont la mission consistera à mettre de l'ordre. Mais il ne faut sans doute pas voir dans ce recours une simple contingence historique de nature accidentelle. Si l'on se rappelle que les grandes cités (αἱ μεγάλαι πόλεις) sont aussi par nature modérées, on peut penser que l'idée est ici celle d'un agrandissement et d'un dépassement pacificateur des cités plus petites et donc extrémistes sous le regard d'un arbitre.

Pourtant Aristote répète que la meilleure constitution est celle où règne la classe moyenne. Elle est la meilleure absolument et les autres régimes possibles de démocratie ou d'oligarchie doivent être classés selon qu'ils se rapprochent plus ou moins de la meilleure constitution. Leur position par rapport au régime de la classe moyenne est donc la mesure de la bonté ou de la perversion des régimes. Cependant, Aristote sait et rappelle aussi que la science politique comprend des éléments de contingence. Les circonstances, par exemple les coutumes d'un peuple, doivent être prises en compte lorsque l'on passe de la science politique enseignée par Aristote à la prudence politique appliquée par un législateur. La meilleure constitution dans l'absolu, celle de la classe moyenne, n'est pas alors nécessairement celle qui convient le mieux à une cité donnée en des circonstances données. C'est pour cette raison aussi que l'avènement d'un arbitre entre les cités, avec l'abaissement de l'indépendance des cités que cela peut provoquer, peut être néanmoins une bonne solution et permettre une certaine forme de régime modéré, celui des grandes cités, au prix éventuel de la politique des cités.

4. «Aurea Mediocritas»?

A présent nous disposons des éléments qui permettent de préciser la question de la médiété bienheureuse. L'expression d'«*aurea mediocritas*» appartient comme on le sait à l'Ode d'Horace à la fontaine de Bandusie (Ode II, 10,5): «*Quisquis diligit auream mediocritatem*». On s'accorde en général pour penser qu'elle doit se

⁴³ *Ivi* 1296 a 38-40: «εἰς γὰρ ἀνὴρ συνεπεισθη μόνος τῶν πρότερον ἐφ' ἡγεμονία γενομένων ταύτην ἀποδοῦναι τὴν τάξιν».

⁴⁴ Sur cette question cf. U. von Wilamowitz, *Aristoteles und Athen*, Hildesheim, Weidmann, 1985, p. 367, qui déplore qu'Aristote ne pense pas à une unité fédérale de la Grèce contre Alexandre.

comprendre comme la glorification d'un état de paix retrouvée grâce à Auguste, en même temps que les *Géorgiques* de Virgile. Nombreux sont ceux qui y voient un écho de l'épicurisme d'Horace⁴⁵. Elle glorifierait alors la possibilité de cultiver son jardin et de jouir de la paix sans ambition politique. La politique n'est plus l'affaire du citoyen ordinaire, ni même de l'aristocratie sénatoriale. L'avènement de l'Empire permet cette tranquillité, proche de l'ataraxie, qui autorise à goûter les plaisirs de la vie en toute quiétude. Le nouveau citoyen bénéficie ainsi de la généralisation de la quiétude autrefois attribuée au philosophe par Aristote. Cependant, la retraite privée pour l'épicurien est une condition de la vie heureuse, ce qui n'est certainement pas le cas du citoyen aristotélicien, qui développe dans la politique une dimension pratique essentielle, et non accidentelle, de la vie humaine. Même la vie philosophique pour Aristote est d'une certaine façon conditionnée par la vie de la cité. La sagesse comme l'activité du «*νοῦς*» (ou intellect) dépassent la cité en leur objet, mais l'activité en laquelle ils consistent est quelque peu conditionnée par les possibilités concrètes qui permettent ou non de l'exercer et qui relèvent de la politique.

Aristote ne nous met-il cependant pas en demeure de choisir entre d'une part la vie calme, la tranquillité garantie par l'ordre, au prix de l'abandon de la vie politique, du citoyen moyen de la grande cité, et la vie plus active du citoyen moyen de la cité normale, c'est-à-dire petite, où règne la classe moyenne? Il convient d'abord de remarquer que l'abandon de la vie politique par le citoyen de la grande cité n'est pas nécessairement totale. Il lui reste la vie municipale où il trouve l'occasion de participer à une certaine amitié et à un certain bien commun, restreint certes et privé désormais d'autarcie, mais à portée de main. Inversement, le citoyen de la meilleure cité, celui où gouverne la classe moyenne, habite une cité qui, par hypothèse, est juste et modérée. Elle ne devrait donc pas se mettre en péril en participant à des querelles internationales déraisonnables, où risque de dégénérer sa vie politique. La perspective d'un abandon de la vie politique au profit de la tranquillité de l'ordre arbitré par un «protecteur» est donc plutôt un avertissement adressé aux cités d'avoir à pratiquer la politique équilibrée que leur permet la domination de la classe moyenne et de ne pas se mettre dans la situation qui rend nécessaire l'appel au «protecteur». C'est pour cette raison qu'Aristote n'envisage un recours à la solution de la grande cité et du «protecteur» pacificateur que comme un pis aller rendu parfois souhaitable dans des situations

⁴⁵ Certainement mêlé d'éléments stoïciens. Pour une discussion générale de l'inspiration philosophique d'Horace cf. J. Delignon, *La morale de l'amour dans les Odes d'Horace: poésie, philosophie et politique*, Paris, Sorbonne Universités Presses, 2019; P. Grimal, *La Philosophie d'Horace au premier livre des Epîtres*, in: "Vita Latina", 146, Paris, 1997, pp. 6-14; A. Delatte, *La conversion d'Horace (Ode I, 34)*, in: "L'Antiquité classique", IV, 2, 1935, pp. 293-307.

concrètes devenues immaîtrisables même par la cité dotée théoriquement de la meilleure constitution.

Ainsi, la mesure et la raison dominent-elles toute la réflexion aristotélicienne depuis le choix de la meilleure constitution et son analyse jusqu'à sa mise en œuvre plus ou moins souhaitable et possible. On rejoint ici l'un des aspects caractéristiques de la pensée générale d'Aristote sur les choses humaines: le désir, susceptible d'être source de désordres individuels ou politiques, doit devenir humain, c'est-à-dire passer par le crible de la raison, non pas pour être supprimé, mais pour devenir un désir raisonnable et donc humain, une «λογιστικὴ ὄρεξις»⁴⁶.

Le mélange de régularité et d'exception que l'on détecte ici dans les affaires humaines montre que celles-ci n'appartiennent pas au monde des dieux, des réalités incorruptibles et immobiles, mais à celui des réalités mobiles. On n'y constate pas de nécessité absolue, ni de complète contingence. Elles sont comme celles de la nature mobile un mixte de nécessité et de mouvement⁴⁷, une sorte de «milieu», où il est possible de reconnaître des régularités et des exceptions. La politique de la médiété correspond véritablement ainsi à la nature des choses politiques et humaines. Elle est une politique mesurée par la justice et la raison au milieu des réalités mouvantes et cependant relativement régulières. La transposition aux questions d'aujourd'hui s'en trouve facilitée.

Les dangers que font courir à la vie politique l'écrasement de la classe moyenne sous la pression de l'oligarchie ploutocratique sont de plus en plus évidents. La montée de l'extrémisme des «insoumis» aussi. Ce sont les dangers de la dissolution de la cité, mais aussi les dangers des affrontements internationaux qui se préparent. Les uns et les autres risquent de nous faire perdre la vie politique, soit par mésentente interne, soit par avènement d'un ou de plusieurs super-états. L'excellence de l'équilibre est le seul recours possible. Il s'accompagne d'une double responsabilité: celle des dirigeants à l'égard de la classe moyenne, mais aussi celle, non moins importante, de la classe moyenne à l'égard de la cité.

⁴⁶ *Rhet.* 1369 a 2; *Peri Ps* 433 a 23-25: «ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις, ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται».

⁴⁷ *Met.* 1012 b 22-32; *Phys.* 198 b 2-9.

Le peuple et les démocraties

RICHARD BODÉÛS

Sous ce titre, je souhaiterais reconsidérer brièvement les principales positions que défend Aristote à propos de la démocratie sous ses différentes formes, en m'appuyant strictement sur la conception très précise qu'il se fait du peuple.

Un tel point de vue doit à peine se justifier, bien qu'il soit étrangement négligé par les commentateurs. Selon un usage déjà séculaire, en effet, ce qu'Aristote appelle *démokratia*, c'est, de façon transparente, un régime politique parmi d'autres, mais distinct de tous les autres par la position dominante qu'y occupe le peuple¹. Aristote assume personnellement l'idée usuelle que tout régime politique (*politeia*) constitue une "ordonnance" ou un "ordre" (*taxis*), où chaque citoyen a sa place sous une autorité quelconque², avec l'idée corollaire que, dans une démocratie, c'est le peuple, groupe particulier de citoyens, qui occupe la position sou-

¹ *Rhétorique*, I, 8, 1365 b 22 et sqq., répertorient, selon l'usage, les régimes politiques à l'intention des orateurs, Aristote est encore sensible à l'étymologie parlante lorsqu'il en dénombre d'abord quatre (démocratie, aristocratie, oligarchie et monarchie), pour ensuite seulement distinguer royauté et tyrannie sous l'étiquette monarchie. En Aristote, *Pol* III 7, 1279 a 32 et sqq., où les cinq régimes habituels sont opposés chacun à un autre, il en ajoute un sixième, mais celui-là anonyme. Sur le mot «démocratie», cf. A. Debrunner, "Demokratia", in: *Festschrift für Edouard Tièche*, Berne, H. Lang & C. ie, 1947, pp. 11-24.

² Le régime politique est explicitement identifié, par Aristote lui-même, à une ordonnance (*taxis*) en *Pol.*, II, 9, 1269 a 32; III, 6, 1278 b 9; IV, 1, 1289 a 15; 3, 1290 a 8; V, 9, 1309 b 33; VI, 1, 1316 b 32; VII, 2, 1324 a 24, 1325 a 3; de même, les régimes particuliers de Lacédémone (IV, 9, 1294 b 19-21), de Carthage (II, 11, 1273 a 21) et de Crète (II, 10, 1271 b 40). Parlant de «l'ordonnance du régime politique» (par exemple, en II, 6, 1264 b 31; 8, 1269 a 10, 1272 a 4; III, 11, 1281 b 39; V, 7, 1397, b 18), Aristote vise la disposition que présentent les parties de la Cité, l'une supérieure, les autres inférieures, en fonction de leurs "puissances" corrélatives (cf. *Métaphisique*, Delta, 19, 1022 b 2), comme le sont, dans une armée, le stratège et les soldats placés sous son autorité (*Métaphisique*, Lambda, 10, 1075 a 13-14).

veraine et domine ce qui lui est subordonné³. La notion de peuple, que véhicule cette conception est si déterminante que, pour désigner la démocratie, Aristote se sert parfois du seul mot «peuple» (*dêmos*)⁴, car ce mot, à lui seul, est propre à signifier occasionnellement «ce qui domine dans le régime politique particulier dit, pour cela, démocratie».

Mais cette définition du peuple, somme toute nominale, n'empêche pas de deviner, chez lui, les éléments d'une définition bien réelle. Laquelle? Qu'est-ce que le peuple essentiellement?

Comme d'autres, Aristote est attentif au fait, non négligeable, que le peuple, en démocratie ou ailleurs, ne réunit pas la totalité des citoyens (encore moins des habitants d'une Cité), mais seulement une fraction, que cette fraction, le plus souvent, est majoritaire, et qu'elle l'est toujours, dans une démocratie⁵. Lui-même en parle négligemment comme du "grand nombre" (*hoi polloi*) ou de la "multitude" (*plêthos*)⁶. Mais, c'est avec le sentiment, par ailleurs, que ni le nombre, ni la grandeur, ni aucune quantité ne peut le définir, si tant est qu'une groupe humain se donne à connaître autrement et plus précisément que par la somme des unités qu'il comporte, serait-ce une somme plus grande ou plus petite qu'une autre. Aristote y insiste au passage⁷ et à juste titre, car, selon lui, la seule chose qui permette la définition de quoi que soit est une différence essentielle, ou

³ Cf. *Pol.*, III, 6, 1278 b 12: «Dans les démocraties, c'est le peuple qui est souverain».

⁴ Ainsi, par exemple, en *Pol.*, II, 12, 1274 a 2; IV, 4, 1290 b 1; 1292, a 25; 8, 1294, a 13, ou *Ethique à Eudème*, VII, 9, 1241 b 32.

⁵ Cf. J. de Romilly, *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris, Hermann, 2006, p. 134: «[...] dans la Grèce ancienne, le 'peuple' et 'le parti populaire' étaient des expressions synonymes [...] et [...] le parti populaire ou démocratique s'appelle aussi 'la majorité' et s'oppose, en tant que telle, au 'petit nombre'». L'affligeante ambiguïté de la formule-slogan «le gouvernement du peuple par le peuple», qui définirait la démocratie, selon H. Kelsen (*La démocratie, sa nature, sa valeur*, Paris, Sirey, 1932, p. 14), serait donc ici, cela va sans dire, totalement déplacée.

⁶ Les deux expressions sont équivalentes et sont parfois employées l'une et l'autre, avec la même signification, dans la même phrase (par exemple, en *Pol.*, III, 7, 1279 b 28-29). Elles s'appliquent volontiers au peuple, mais pas toujours, et quand c'est cas, elles ne sont pas synonymes de "peuple". Ainsi, par exemple, l'expression «l'opinion du plus grand nombre (*pleiosin*)», employée, en VI, 1, 1317 b 6, donne à comprendre que cette opinion, quoique très fréquente dans le peuple, peut être partagée par certains en dehors du peuple et, tout autant, récusée par d'autres, qui appartiennent au peuple. Autre exemple, mais tous appellent la même remarque: «le grand nombre (*hoi polloi*), dit Aristote, vit pour la réplétion de son appétit» (II, 7, 1266 b 4); même si le trait s'applique à la plupart des gens du peuple, il ne leur est pas propre, mais caractérise les hommes en général, dans leur majorité, et il se rencontre tout aussi bien chez des personnes, comme les tyrans par exemple, dont l'appétit des jouissances est le trait le plus significatif (cf. V, 11, 1314 b 29-32: «Certains tyrans, aujourd'hui, non seulement se livrent au plaisir dès l'aube et en continu, des jours durant, mais ils souhaitent donner à autrui la vision de leurs actes, pour faire admirer comme ils atteignent au bonheur et à la félicité»).

⁷ Particulièrement *Pol.*, III, 8, 1279 b 26 -1280 a 6; IV, 4, 1290 a 20.

plusieurs, à l'intérieur d'un genre⁸; ce qui est, clairement, de l'ordre de la qualité⁹. Quelle serait donc la qualité ou les qualités essentielles qui, selon lui, feraient du peuple, groupe humain particulier, ce qu'il est en tant que tel?

On a la chance de pouvoir répondre assez sûrement à cette question, car lorsqu'il oppose explicitement la qualité à la quantité dans l'appréciation des membres d'une Cité, en partie ou en tout, Aristote dit ceci: «Par qualité, je veux dire liberté, richesse, éducation, noblesse»¹⁰.

Quatre qualités sont mentionnées et elles le sont, assez visiblement, dans un ordre précis, allant de la plus commune à la plus rare. La liste est-elle exhaustive? On pourrait en discuter¹¹, mais admettons, jusqu'à preuve du contraire, que ce sont les principales ou les plus significatives¹². Il est facile de montrer qu'elles fournissent de quoi préciser le genre et les différences essentielles qui définissent le peuple. La liberté est, en effet, la qualité la plus commune dont puissent se prévaloir tous les citoyens en démocratie. Mais notons soigneusement ici qu'elle n'est pas, en démocratie, la qualité propre à la partie en surnombre avec laquelle coïncide le peuple (puisque tous les autres citoyens sont également de condition libre), ni la qualité propre à tous les habitants de la Cité (puisque celle-ci comporte des personnes libres, qui ne sont pas citoyens, les étrangers de type "métèques", par exemple)¹³. Elle est seulement, de toute évidence, la qualité qui oppose proprement les hommes libres aux esclaves. Et à ce titre, elle appartient aussi à certains hommes du peuple, sinon à tous, qui ne seraient pas proprement citoyens sous un autre régime politique, par exemple, sous une oligarchie¹⁴. Ce

⁸ Cf. *Topiques*, I, 8, 103 b 15-16; VII, 3, 153 b 14-15; VI, 4, 141 b 25-26: «On doit définir au moyen du genre et des différences, si l'on veut bien définir». Ce principe vaut pour la définition de la démocratie elle-même: «on ne doit pas poser qu'il y a démocratie, comme certains en ont pris l'habitude aujourd'hui, simplement si la multitude est souveraine» (*Pol.*, IV, 4, 1290 a 30-31); Périclès, selon Thucydide (II, 37, 1), tombait dans ce travers: «Parce qu'on s'y règle, non d'après le petit nombre, mais d'après la majorité, on appelle [le régime] du nom de démocratie». L'illusion que la majorité dominante définirait la démocratie est écartée en IV, 8, 1295 a 13-14: «L'avis de la majorité, quel qu'il soit, prévaut dans tous les régimes politiques; en effet, dans une oligarchie, dans une aristocratie et dans les démocraties, l'avis, quel qu'il soit, de la fraction majoritaire parmi ceux qui prennent part au régime est l'avis qui prévaut souverainement».

⁹ La différence (dite essentielle) est rangée très explicitement parmi les qualités, dans *Métaphysique*, Delta, 14, 1020 a 33-b 1, et c'est elle qu'Aristote mentionne en premier lieu. Sur ce texte, cf. R. Bodéüs, A. Stevens, *Aristote. Métaphysique, Livre Delta*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2014, pp. 156-157.

¹⁰ *Pol.*, IV, 11, 1296 b 17-18.

¹¹ D'après E. Schütrumpf, *Aristoteles. Politik. Buch IV-VI*, Berlin-Darmstadt, Akademie Verlag, 1996, pp. 369-370, la vertu devrait être ajoutée (d'après *Pol.*, V, 4, 1304 b 4 et sq.); mais, en réalité, elle est implicitement mentionnée sous le nom d'«éducation», car l'éducation, qualité de l'homme éduqué, c'est, en un sens, la vertu acquise par celui-ci, vertu partielle ou vertu globale.

¹² Je reviendrai dans un instant là dessus, en parlant des lignages de la Cité.

¹³ Cf. *Pol.*, III, 1, 1275 a 7-8 et 11-14.

¹⁴ *Ibidem*, 1275 a 3-5: «C'est un fait que quelqu'un qui, en démocratie, est citoyen, n'est pas, bien souvent, citoyen dans une oligarchie»; et 5, 1278 a 17-18 (cas particuliers des ouvriers et des salariés).

qui suffit à montrer, d'une part, que la liberté n'est pas et ne peut être la qualité essentielle qui définit le peuple en tant que tel, mais, d'autre part, qu'elle doit être, nécessairement, celle qui détermine le genre dans lequel le peuple se situe. En clair, cela signifie très exactement que, pour Aristote, le peuple est un groupe humain spécifique, à l'intérieur, non du genre humain, mais à l'intérieur du genre constitué par les personnes libres. Et, corrélativement, cela signifie aussi que les différences essentielles qui le définissent spécifiquement, parmi les personnes libres, sont à chercher parmi les autres qualités mentionnées ici. Or celles-ci servent à définir positivement ceux qui ne sont pas du peuple, parmi le même genre des personnes libres. Par conséquent, ce sont les qualités opposées à ces dernières, qui, négativement, définissent le peuple de façon spécifique. Et cela partout, sous tous les régimes politiques. L'on peut donc provisoirement conclure, sans le moindre risque de se tromper, que, pour Aristote, le peuple est essentiellement le groupe humain qui, dans le genre des personnes de condition libre, réunit les pauvres, souvent peu éduqués et, presque toujours, sans ancêtres illustres¹⁵. Tout cela, par opposition aux "notables" (*gnôrimoi*), qui, dans le même genre, sont le plus souvent riches, souvent plus éduqués, parfois de lignage prestigieux¹⁶. Les traits du peuple, parmi les personnes libres, se ramènent donc aisément à une qualité essentielle plus générale: le dénuement, "qualité" de l'ordre de la privation, qui s'entend, comme toute privation, du sujet totalement dénué ou en très grande partie dénué¹⁷.

On ne peut s'en tenir là. Plusieurs remarques sont nécessaires pour préciser davantage, et d'abord, mieux faire ressortir en quoi le peuple de la Cité se distingue de ce qui est, soit à sa droite, soit à sa gauche. À sa droite, dans le même genre des personnes libres qu'il côtoie, se trouvent les riches et les nobles, on vient de le voir; et à sa gauche, en dehors des personnes libres, il y a les esclaves, omniprésents dans la Cité, mais aussi les étrangers résidents (du type "métèques"), qui ne sont pas "de la Cité", bien qu'ils soient libres. Comme quoi le "genre" à

¹⁵ C'est pourquoi, par ailleurs, Aristote peut affirmer: «il y a démocratie quand sont souverains [...] les indigents» (*Pol.*, III, 8, 1279 b 21-22).

¹⁶ Cf., si besoin était: *Pol.*, IV, 3, 1291 b 28-30: «Aux notables (*gnôrimôn*) appartiennent richesse, noblesse du lignage, vertu, éducation et toutes les qualités qu'on leur attribue d'après la même différence (qui sert à définir le peuple)». Cf. IV, 8, 1293 b 37-38: «éducation et noblesse accompagnent plus volontiers les mieux nantis»; et VI, 2, 1317 b 39-41: «L'oligarchie se définit par la race, la richesse, l'éducation, tandis que les traits démocratiques passent pour être leurs contraires». Toute Cité, dit Aristote, est constituée de sujets spécifiquement différents (cf. II, 2, 1261 a 22-34), répartis d'abord en différentes familles, et ensuite, répartis, avant tout, dans le groupe des «nantis» (*euporou*), celui des «indigents» (*aporou*) et «celui qui tient le milieu [*mesous*] entre les deux» (IV, 3, 1289 b 28-31).

¹⁷ Sur la privation et ses différents sens, voir *Métaphysique*, Delta, 22, 1022 b 22 et sqq., et, plus longuement, *Catégories*, 10, 12 a 26 et sqq. Le dénuement, dont il est question ici, n'est pas une privation naturelle au genre des hommes libres, mais une privation circonstancielle, qui, par défaut, définit spécifiquement un groupe d'individus.

l'intérieur duquel le peuple constitue un groupe spécifique, n'est pas celui des personnes libres, indifféremment, mais, plus fondamentalement, celui des personnes libres "de la Cité". Il n'y a pas de nom pour désigner ceux-ci en propre, de façon positive, sinon celui de "citoyens", non au sens politique, mais au sens civique du terme, comme antonyme d'"étrangers". Pour éviter l'ambiguïté l'on pourrait parler des "autochtones", mais leur qualité ne tient pas véritablement au sol sur lequel ils sont nés, elle tient, très précisément, à la famille à laquelle ils appartiennent dès la naissance.

Aristote ne considère pas cette qualité lorsqu'il énumère les qualités des différentes parties de la Cité, dont le peuple, vraisemblablement parce que la répartition de la Cité qu'il a en tête alors est secondaire par rapport à une répartition primordiale, qu'elle suppose et dont il dit clairement la priorité : la Cité est constituée "d'abord" par les parties que sont les différentes familles.¹⁸ Et c'est à ce niveau primaire que la Cité, répartie en différentes familles, s'oppose aux étrangers. Ce qui explique que, dans la répartition secondaire, le peuple réunisse seulement une portion des personnes libres, à l'exclusion des étrangers, car le tout dont il fait partie en premier, comprend seulement les familles "de la Cité", c'est-à-dire celles dont on suppose qu'à l'origine, elles ont été réunies pour constituer la Cité elle-même.

Les familles "de la Cité" réunissent donc différents lignages, présumés issus des fondateurs et comprenant, outre les familles du peuple et les familles riches, les familles de lignage noble, qui comptent, dans le passé, au moins un ancêtre illustre¹⁹. Autrement dit, les pauvres et les riches qui ne sont pas nobles appartiennent à des familles d'origine obscure, mais tout de même "de la Cité", non d'origine étrangère. Cette qualification, par la naissance, compte beaucoup, car elle équivaut à conférer au peuple, et, plus généralement aux non nobles, le même rang que les nobles eux-mêmes, d'un certain point de vue. Elle aide ainsi à comprendre la signification qu'il faut donner à la tentative ancienne d'assimiler l'appartenance aux familles de la Cité, d'une part, et la possession du titre de citoyen, dès la naissance, d'autre part.

«Selon une définition usuelle, dit Aristote, est citoyen celui qui est issu de citoyens des deux côtés, et pas seulement d'un seul, c'est-à-dire le père ou la mère; et dans d'autres cas, l'enquête s'étend davantage, c'est-à-dire sur les aïeux, de deux, trois, ou plusieurs générations»²⁰. Le souci de reconnaître le titre de citoyen, au sens politique du terme cette fois, à quiconque peut se réclamer, à la naissance, d'une famille de citoyens est exactement du même ordre que la préten-

¹⁸ *Pol.*, IV, 3, 1289 b 28.

¹⁹ Selon Aristote (*Pol.*, IV, 13, 1293 a 37), «la noblesse (*eugeneia*), c'est la vertu du lignage» (*genous*).

²⁰ *Pol.*, III, 2, 1275 b 22-24.

tion de reconnaître un titre de noblesse (*eugeneia*) à quiconque, par la naissance, peut se réclamer d'ancêtres illustres, du côté du père, de la mère ou des deux, sur une, deux, trois ou plusieurs générations. Affaire de "race", au sens de «lignage» (*genos*)!²¹. Mais quand il s'agit du titre de citoyen, la prétention porte la marque évidente d'une volonté politique, au départ, et, plus précisément, d'une volonté démocratique. Celle-ci consiste à réclamer, pour le peuple, la même prérogative (obtenir le titre de citoyen) que toutes les autres parties de la Cité, en usant du même critère qui sert à la noblesse pour revendiquer ses titres à la reconnaissance publique: comme le fils d'une famille noble, le fils du pauvre appartient en effet, lui aussi, de naissance, aux familles de la Cité. De plus, cette appartenance commune aux familles de la Cité, quand elle est la seule condition posée à l'obtention de la citoyenneté, est de nature à exclure le privilège des riches, dans l'exacte mesure où ces derniers pouvaient aussi poser, à l'obtention de la citoyenneté pleine et entière, une autre condition, liée à la fortune, condition à laquelle, d'ailleurs, les nobles, pour la plupart, pouvaient satisfaire.

Cette évidente préoccupation du "peuple" a probablement son origine dans un contexte historique précis. D'un côté, elle suppose un peuple, dans sa majorité, très pauvre, c'est-à-dire, vraisemblablement, fait de personnes qui, pour beaucoup, ne sont pas ou ne sont plus propriétaires du sol. Car la richesse foncière, anciennement, était prédominante et toutes les familles de la Cité, à l'origine, en étaient pourvues, contrairement aux étrangers²². C'est d'ailleurs pourquoi les métèques à Athènes étaient encore interdits de propriété²³, souvenir d'un critère marquant l'appartenance aux familles de la Cité. L'on peut supposer un temps où le peuple, c'est à dire, la majorité des pauvres étaient encore propriétaires d'un lopin de terre et pouvaient, à ce titre, faire valoir leur prétention à la citoyenneté. Le temps où la citoyenneté est revendiquée à la seule condition d'appartenir à une famille de la Cité, doit donc être située, vraisemblablement, à une époque ultérieure. Nous verrons, plus loin, comment cette hypothèse peut être validée, car elle représente une position d'Aristote lui-même.

²¹ Cf. *Rhétorique*, I, 5, 1360 b 34-38: «Pour un particulier, la noblesse est celle du lignage, soit par les hommes, soit par les femmes; c'est la bonne qualité de ce double lignage [...] et elle consiste à présenter, dès l'origine, des ancêtres réputés, soit pour leur vertu, soit pour leur richesse, soit pour quelque avantage à l'honneur, ainsi que de nombreux personnages illustres issus de la famille, hommes ou femmes, jeunes ou vieux»; II, 15, 1390 b 18-21: «la noblesse, c'est l'honorabilité des ancêtres, (mais) si noblesse renvoie à la vertu de la race, racé renvoie à quelque chose qui exclut la dégénérescence; or, précisément, ce n'est pas, le plus souvent, le cas des nobles».

²² Aristote lui-même précise quels lots de terre doivent être assignés à chaque citoyen, à côté du domaine public, dans un Cité parfaitement ordonnées, dès sa fondation (cf. *Pol.*, VII, 10, 1329 b 9-16). Et il précise que le citoyen défini par sa naissance correspond en fait au profil des descendants des premiers habitants qui ont fondé leur Cité (cf. III, 2, 1275 b 23).

²³ Sur cette règle bien connue, voir A. R. Harrison, *The Law of Athens*, I, Londres-Indianapolis, Gerald Duckworth & Co., 1998², p. 237.

D'un autre côté, ce qu'Aristote a aussi observé, on le verra de même tout à l'heure, la volonté de reconnaître la citoyenneté à quiconque peut faire valoir, sans plus, son appartenance à une famille de la Cité, vérifiable, au besoin, par une généalogie *ad hoc*, suppose un peuple qui n'est pas encore submergé, sur son sol, par les étrangers et les métèques²⁴ qui, d'une façon ou d'une autre, rendent service à la Cité et que, pour cette raison, l'on est tenté de récompenser par l'octroi du titre de citoyen, sans parler des esclaves affranchis, auxquels le même titre, pour les mêmes raisons, peut être octroyé²⁵. Qu'adviennent ces circonstances, et le peuple submergé par ces nouvelles composantes n'a plus d'autre ressource que celle qui consiste à fonder ses prétentions sur l'exigence minimale, que remplissent les affranchis: être de condition libre.

C'est l'origine de ce qu'on a appelé «l'idéologie»²⁶ démocratique, dont parle souvent Aristote, mais qui est récente, j'y reviendrai, et qui implique des circonstances particulières, de temps et de lieux, où le peuple fait valoir, à son profit, une qualité que n'ont pas les esclaves dont il est flanqué sur sa gauche, simples objets de propriété des riches.

Il est temps de voir, plus précisément, en quoi le peuple se distingue des riches, sur sa droite²⁷. Leur distinction est à la base de l'antagonisme des deux principaux régimes politiques qui, dit Aristote, sont susceptibles de voir le jour à son époque²⁸.

Rappelons d'abord cette évidence que la pauvreté a des degrés, comme la richesse. Aristote, on l'oublie souvent, enseigne que «le propre» de la qualité est,

²⁴ Cf. *Pol.*, VII, 4, 1326 b 20-22: «Il est facile aux étrangers et aux métèques d'usurper la citoyenneté, car il ne leur est pas malaisé de passer inaperçus quand la population atteint un nombre excessif».

²⁵ Selon *Pol.*, III, 5, 1278 a 31-32, ce genre de mesures serait causé par une faiblesse démographique à laquelle il faudrait remédier.

²⁶ L'expression est de M.H. Hansen, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, Paris, Le Belles Lettres, 2003, p. 100; cf. A. Lintott, *Aristotle and Democracy*, in: "The Classical Quarterly", n. 42, 1992, pp. 114-128. 124; A. Fouchard, *Aristocraties et démocraties. Idéologies et sociétés en Grèce ancienne*, Paris, Presses universitaires de Franche-Comté, 1997, pp. 181 et sqq.

²⁷ Si, dans le dénuement, la pauvreté est donnée en priorité, comme un trait du peuple plus significatif que les autres (le manque d'éducation et l'absence de noblesse à la naissance), il ne s'ensuit pas que les nobles tombés dans le besoin se considéraient désormais comme étant du peuple, pas plus que les nouveaux riches qui, eux, étaient sortis du peuple. Sur ces derniers, voir *Rhétorique*, II, 16, 1391 a 14-17. Pour eux, campés à la droite du peuple, celui-ci avait probablement quelque chose de vulgaire, de vil, de vilain, voire, de mauvais ou méchant. Aristote, pour son propre compte n'épargne pas au peuple, on le verra, l'étiquette de *phaulos* (vil) en raison de son manque d'éducation, mais il réserve le terme de *ponēros* (mauvais) à certains «démagogues», mauvais guides du peuple (cf. *Pol.*, V, 5, 1304 b 26).

²⁸ Cf. *Pol.*, V, 1, 1301 b 39-40. La remarque s'accompagne ailleurs (V, 7, 1307 b 23-24) de l'observation que ces deux régimes ont, chacun, leur champion, Athènes, pour la démocratie, et Sparte, pour l'oligarchie; lesquelles rivalisent en s'ingéniant à installer ou à promouvoir ailleurs, dans leurs zones respectives d'influence, le régime dont elles sont le champion.

précisément, d'admettre «le plus et le moins»²⁹. Donc, tous les «pauvres» (*penêtes*) ne sont pas également des «indigents» (*aporoî*)³⁰. Et, vu que la richesse est faite de biens «extérieurs» (propriétés foncières, numéraires, etc.)³¹, elle s'évalue aisément. C'est ce que fait la Cité en établissant le «cens» (*timêma*), qu'elle doit ou, en tous cas, devrait réviser périodiquement, dit Aristote³². À ce titre, notons-le en passant, les pauvres constituent une «classe» sociale, car ils sont classés, au bas de l'échelle censitaire, le plus souvent en dessous de la catégorie qui présente un cens minimal, quelques-uns dans la dernière. Les pauvres en général sont inclus dans le nombre des citoyens à part entière, sous un régime démocratique, alors qu'ils en sont presque toujours exclus, sous un régime oligarchique³³, mais ces citoyens pauvres, au bas de l'échelle censitaire, sont dispensés, dans une Cité démocratique, de contribuer significativement, comme le font les riches, aux dépenses de la Cité pour tout ce que ne peuvent financer les ressources publiques³⁴.

Cela se reflète, en partie, dans la composition de l'armée non mercenaire (la Cité sous les armes), où les différents corps, dit Aristote, sont à l'image d'un régime politique différent, vu que l'armement est à charge du particulier. La cavalerie, qui exige l'entretien et l'équipement d'un cheval, est un corps aristocratique, à l'image des anciens régimes, qui succédèrent à la royauté primitive et où elle était le seul corps aligné au combat³⁵; l'infanterie lourde, du type «hoplites», dont l'équipement est très onéreux, a encore l'allure de forces oligarchiques, mais elle est à la portée de la «classe moyenne» (qui réunit, quand elle existe, les plus pauvres parmi les riches et les plus riches parmi les pauvres)³⁶; cependant, c'est l'infanterie légère, du type «peltastes», équipés presque sans frais, qui est

²⁹ Là-dessus, voir *Catégories*, 8, 10 b 26 et sqq.

³⁰ Les deux termes sont souvent utilisés comme synonymes par Aristote, mais «indigents», plutôt que «pauvres», tend à désigner les très pauvres, cas extrêmes, à l'opposé des «nantis» (*euporoî*), les très riches, autres cas extrêmes, là où la Cité comporte une importante classe moyenne: par exemple, en *Pol.*, IV, 3, 1289 b 28 (cité plus haut).

³¹ Sur l'inventaire des formes de richesse, voir, en particulier, *Rhétorique*, I, 5, 1361 a 12-15, où Aristote signale qu'elles se mesurent, non seulement au nombre de choses possédées, mais à la qualité des possessions (un «bon» terrain vaut plus qu'un terrain «mauvais» de même dimension).

³² Cf. *Pol.*, V, 8, 1308 b 2-4 (intérêt d'une loi à cet effet, là où l'accès à la citoyenneté est soumis à une condition censitaire).

³³ Cf. IV, 9, 1294 b 9-10.

³⁴ Aux ressources publiques (produits du domaine, taxes de douane, amendes judiciaires [...]) s'ajoutent en général l'impôt contributif (*eisphora*), qui frappe les riches, et les services publics obligatoires (les «liturgies», extrêmement onéreuses), qui incombent aussi aux plus riches: cf. *Pol.*, V, 3, 1302 a 19 et sqq.; 5, 1305 a 3-7; 8, 1309 a 18 et sqq. À ce sujet, voir P. Brun, *Eisphora. Syntaxis. Stratotika*, Besançon, Belles Lettres, 1983. chap. I-II.

³⁵ Cf. *Pol.* IV, 3, 1289 b 35-38; 7, 1321 a 8-9 et 13, 1397 b 16-19. Sur tout ceci, Aristote s'accorde d'ailleurs, on le sait, à une opinion commune: cf. E. Schütrumpf, *op. cit.*, p. 242.

³⁶ Cf. *Pol.* IV, 13, 1297 b 19-26; VI, 7, 1321 a 11-13.

caractéristique de la démocratie, et, plus encore, la marine, embarquée sur les vaisseaux de guerre (les trières), où l'indigent, sans rien dépenser, offrant uniquement la force de ses bras, peut servir sur les bancs de rame³⁷. En démocratie, le plus souvent, le peuple sous les armes, reflet de l'échelle censitaire, c'est donc la piétaille des troupes légères, surtout si la Cité est de type continental, mais si la Cité est une Cité portuaire, orientée vers la mer, c'est principalement la marine. L'exemple d'Athènes est le plus éloquent. Depuis les Guerres Médiques et la victoire de Salamine, quand la Cité était retranchée derrière ses «murs de bois» (ses vaisseaux), la démocratie athénienne, comme le souligne Aristote, est allée de paire avec son empire maritime, acquis et maintenu par une immense flotte de guerre³⁸. C'est assez laisser entendre que la démocratie, bien qu'appuyée partout sur le peuple, varie d'un lieu à l'autre, selon que le peuple dominant n'est pas le même. La piétaille d'une quelconque Cité continentale n'est pas en effet le même peuple que les marins du Pirée³⁹.

Or, «au civil», les pauvres artisans et les ouvriers salariés, par exemple, tous deux associés au gouvernement sous une démocratie, mais citoyens gouvernés seulement sous une oligarchie⁴⁰, ne forment pas non plus le même peuple. Il s'en faut de beaucoup. On peut préciser ce dernier point davantage, si l'on considère les sources de revenus du peuple, dans les différents secteurs de l'économie, qu'Aristote répertorie avec soin⁴¹.

³⁷ Cf. *ibidem*, 1321 a 13-14.

³⁸ Cf. V, 4, 1304 a 22-24: «La foule des marins avait été responsable de la victoire de Salamine et, par cette hégémonie, qui lui donnait la puissance maritime, elle [Athènes] accentua les forces de la démocratie». Cf. Pseudo-Xénophon, *Constitution d'Athènes*, I, 2. Pour les réserves d'Aristote touchant le peuple des marins, voir VII, 6, 1327 b 7-8, et. à ce sujet, les remarques de J.R. Hale, *Lords of the Sea. The Epic Story of the Athenian Navy and the Birth of Democracy*, New York, Vikings, 2009, pp. 308-309.

³⁹ En *Pol.*, V, 3, 1303 b 11-12, Aristote signale qu'à Athènes, les habitants du Pirée sont plus caractéristiques du peuple que ne le sont, non seulement les campagnards, mais aussi les habitants de la ville.

⁴⁰ Cf. III, 5, 1278 a 17-25.

⁴¹ L'inventaire précieux de *Pol.*, I, 11, 1258 b 12-33 fournit un aperçu des différents secteurs de l'économie (en l'occurrence, domestique), répartis pour l'essentiel en deux groupes, selon que les richesses acquises ou produites sont naturellement limitées (comme les produits de la terre, servant à l'alimentation) ou, au contraire, peuvent être accumulées à l'infini (comme les profits commerciaux). La subdivision recouvre, entre autres, les secteurs prépondérants dans une économie ancienne (de type agricole) et les secteurs, sinon prépondérants, du moins caractéristiques, d'une économie plus récente. L'inventaire, par ailleurs très riche, ne pointe précisément, dans aucun secteur, la part qu'y occupent les pauvres, c'est-à-dire le peuple. On peut en dire autant ou presque du répertoire simplifié que forment, en IV, 4, 1290 b 32-1291 a 6, les quatre «parties» de la Cité définies du même point de vue économique (les agriculteurs, les artisans, les commerçants et les salariés), dont l'importance, je viens de le dire, varie en même temps que l'économie générale, au fil du temps. Moyennant une précision sur les pauvres de chaque secteur, on peut se fier aux textes ci-dessus mentionnés pour tenter d'apprécier, en gros, ce que j'appellerais volontiers la partie pauvre du monde du travail; cf. R. Bodéüs, *La filosofia politica di Aristotele*, Rome, Edusc, 2010, p. 183.

Dans le secteur de l'agriculture et de l'élevage, qu'Aristote mentionne toujours en premier⁴², car il produit les biens nécessaires à l'alimentation, le peuple réunit les petits cultivateurs, travaillant un lopin de terre, qui ne dépasse pas les dimensions d'un grand jardin, poussant lui-même la charrue (au mieux avec l'aide d'un bœuf)⁴³ et, secondairement, les bergers, menant paître quelques chèvres ou quelques moutons⁴⁴. En démocratie, comme partout, c'est le peuple des campagnes, important si l'économie, dans la Cité, est avant tout rurale. Les pauvres paysans ont l'avantage de se suffire à eux-mêmes, pour se nourrir, sinon se vêtir. Mais, le plus souvent, ils ne dégagent de leurs productions aucun surplus et si c'est le cas, ce surplus est destiné au marché intérieur, comme appoint à l'alimentation. Car celle-ci dépend essentiellement des riches, gros propriétaires et gros éleveurs, ainsi que du commerce entre Cités, dans bien des cas. Par ailleurs, si les pauvres paysans sont nombreux dans certains cas, voire, très nombreux, c'est évidemment que la propriété rurale est très morcelée, et vraisemblablement qu'elle l'a été dans le passé récent, par des aliénations ou pour d'autres raisons⁴⁵, mais pas au point de réduire significativement la proportion des petits paysans parmi les pauvres de la Cité. Le détail est important.

Par ailleurs, dans le secteur des échanges commerciaux, la présence du peuple est limitée. Exclu du commerce en gros (*emporia*), aux mains de riches armateurs, exclu aussi du monde de la finance, qui prête à intérêt, le peuple ne compte que par les petits marchands au détail⁴⁶.

Mais ces derniers sont aussi, pour une part, des paysans maraîchers, qui approvisionnent périodiquement les marchés urbains, ou des étrangers, colporteurs

⁴² Cf., en particulier, *Pol.*, IV, 3, 1289 b 32; 4, 1290 b 40-1291 a 1; 1291 b 28; VI, 1, 1317 a 25; 4, 1319 a 119; 7, 1321 a 6.

⁴³ Le bœuf, en effet, «tient lieu de domestique chez les pauvres» (*Pol.*, I, 2, 1252 b 12).

⁴⁴ Il n'est pas sûr que, partout, ceux-ci «vivent de leurs troupeaux», comme le dit Aristote des éleveurs en général (4, 1318 b 11; 1319 a 20). Ce sont aussi, pour certains, de petits agriculteurs qui, en plus de cultiver quelques céréales panifiables, entre deux plans de vignes ou d'oliviers, élèvent quelques bêtes. La pâture leur fournit lait, fromage, viande parfois (cf. M. Brunet, "Campagne et agriculture aux époques classique et hellénistique", in: *Économie et société en Grèce ancienne (477-88 av. J.C.). Oikonomia et économie*, dir. par O. Picard, Paris, Éditions Sedes, 2008, pp. 81-109, 82-83) et du coup, ils se déplacent en dehors de leur propre terre, au gré des terrains broussaillieux, où les conduit leur troupeau. Sur ce déplacement des bergers, «comme s'ils travaillaient une terre vivante», voir *Pol.*, I, 8, 1256 a 32-35.

⁴⁵ L'aliénation de la propriété profite aux riches acheteurs et, à terme, ne profite pas au pauvre endetté, qui est souvent, pour cela, réduit à l'esclavage. L'affranchissement de l'intéressé, par le genre de mesure que la *Constitution d'Athènes*, 6, 1 prête à Solon (qui «libéra le peuple») s'accompagnait peut-être de la restitution d'un lot de terre modeste, avec l'interdiction de prêter et d'emprunter à nouveau.

⁴⁶ Aristote réunit les deux (commerce en gros et commerce au détail) sous le même terme de «marchands» (*agoraioi*) en *Pol.*, IV, 4, 1290 a 4-5; cf. IV, 3, 1289 b 32. Au sujet des banquiers, voir R. Bogaert, *Banques et banquiers dans les Cités grecques*, Leyde, Sijthoff, 1968. pp. 26 et sqq.

itinérants⁴⁷. D'autre part, ils se confondent avec les boutiquiers-artisans, qui vendent au détail les produits non alimentaires de l'artisanat. On peut en dire autant de ceux qu'Aristote range parmi les métiers de la mer⁴⁸, car la marine de commerce et la marine de transport ne sont pas affaires de pauvres; quant aux pêcheurs (nombreux en certains endroits, dit-il), ou bien ils ne commercent pas, et leur pêche est destinée à la consommation personnelle, comme appoint alimentaire, ou bien, dans le cas contraire, ils sont attachés à un port où ils vendent le poisson comme d'autres vendent des légumes sur le marché, ou d'autres encore, leur fabrication artisanale dans une boutique.

Le trait commun à tous ces petits marchands, c'est que leur activité n'est pas rurale, comme les paysans, mais urbaine. C'est en ville ou dans un port urbain qu'ils vendent leurs marchandises. Et leur présence à ces endroits n'est significative que dans l'exacte mesure où la ville elle-même (surtout la ville portuaire) a supplanté la campagne, sinon par l'importance de sa population, du moins par l'importance de ses activités économiques. Or de ce point de vue, ce qui caractérise en propre la ville, en plus d'être le débouché des produits extérieurs, c'est d'être le centre, quasi exclusif, des productions artisanales. C'est donc là, chez les artisans urbains, mêlés aux petits marchands de toutes sortes, qu'il faut peut-être chercher le peuple le plus caractéristique après celui des campagnes.

Le secteur est très diversifié, allant des tisserands et des tanneurs aux producteurs d'objets de luxe, en passant par les fabricants de vaisselle ou d'armes forgées et autres tailleurs de pierre spécialisés⁴⁹. Ils occupent souvent des quartiers particuliers, *intra muros* ou dans la banlieue immédiate⁵⁰. Ce qui fait d'eux les urbains par excellence. Néanmoins, ils ont volontiers mauvaise presse, notamment, parce que beaucoup de ces métiers sont très salissants ou polluants et que leur exercice dégrade rapidement sur le plan physique. Si bien que le terme qui désigne l'ouvrier artisan (*banausos*) sert à former un mot (*banausia*) signifiant l'ostentation vulgaire.⁵¹ Car l'ouvrier artisan est rarement un crève-la-faim. Il y a même

⁴⁷ Sur ces derniers, voir J. Hasebroek, *Trade and Politics in Ancient Greece*, Londres, G. Bells and Sons, 1933, pp. 18-25 et *passim*.

⁴⁸ *Pol.*, IV, 4, 1291 b 20-25.9

⁴⁹ Aristote y distingue parfois les professions dites indispensables (comme celles de maçon ou de cor-donnier) de celles réputées inutiles, qui sont au service du «beau»: *Pol.*, IV, 3, 1289 b33 et 4, 1291 b 1-4. Ces métiers d'art ont leurs artistes réputés, tels Phidias et Polyclète, auxquels (selon l'*Éthique à Nicomaque*, VI, 7, 1141 a 9-12) on attribue une forme particulière de «sagesse» (*sophia*) en leur domaine et qui sont plutôt riches, on le présume. Ils sont en tous cas à distinguer des ouvriers-manœuvres qui exécutent les œuvres conçues par eux: le tailleur de pierre, qui exécute l'œuvre conçue par un sculpteur, maître de son art, ou le joueur de flûte qui exécute la composition d'un musicien réputé sont dans la position du maçon qui élève un bâtiment conçu par l'architecte. Ces sont des ouvriers spécialisés, ayant toutes chances d'appartenir au peuple.

⁵⁰ Sur l'exemple bien connu d'Athènes, voir O. Picard, "Les fondements de l'économie grecque", in: *Économie et société en Grèce ancienne (477-88 av. J.C.)*, cit., pp. 45-80. 53 et sqq.

⁵¹ Cf. *Éthique à Nicomaque*, II, 1107 b 19 et *Pol.*, VI, 2, 1317 b 41.

beaucoup de riches dans les métiers et les pauvres s’y enrichissent rapidement⁵². En attendant, ce sont de petits artisans, travaillant seuls dans leur modeste atelier, qui leur sert aussi de boutique, non les maîtres de grands ateliers, qui, nantis et parfois sans expertise, occupent une abondante main d’œuvre, souvent servile, et fabriquent en série ce dont ils inondent le marché⁵³. Pourquoi sont-ils nombreux? Ils ne le sont que dans les grandes Cités⁵⁴, où leur diversité correspond aux besoins croissant d’une ville en expansion. Certains sont même d’anciens petits paysans reconvertis⁵⁵. Les paysans pauvres, je l’ai dit, ont le plus souvent l’avantage de se suffire à eux-mêmes, pour se nourrir, se loger, sinon pour se vêtir. Parfois, ils ont même un surplus de production dont ils tirent profit. C’est un avantage que les pauvres artisans de la ville ne possèdent pas, ni les petits commerçants assimilés. Leur maigre fortune est tributaire des ventes qu’ils peuvent réaliser et pour lesquelles ils pâtissent de la concurrence de producteurs parfois plus riches. La fortune est peut-être à portée de certains, mais en attendant, l’artisan pauvre est un bourgeois qui envie l’aisance du pauvre campagnard.

Cependant, il y a pire. C’est le pauvre qui ne possède aucun métier spécialisé⁵⁶, mais s’offre comme manœuvre pour un salaire aléatoire, un peu partout, dans les autres secteurs du monde qui travaille. Aristote le désigne le plus souvent sous le nom de “thète”, mot intraduisible (ouvrier salarié, journalier [...]). C’est sans doute, au départ, un déclassé de la campagne, qui ne s’est pas reclassé en ville⁵⁷. Aristote ne fait aucune différence significative entre leur masse (*to thêtikon*) et celle de ceux qui travaillent de leurs bras (*to chernêtikon*)⁵⁸. Dans le nombre, certains sont sans doute des travailleurs saisonniers à la campagne, mais la plupart sont surtout à l’emploi des entreprises de travaux dont la ville a besoin. Ils y sont

⁵² Cf. *Pol.*, III, 6, 1278 a 224-225: «La plupart des gens de métiers, à vrai dire s’enrichissent».

⁵³ Sur le nombre d’esclaves employé dans l’atelier de coutellerie de Démosthène, voir le *Contre Aphobos*, I, 4-11.

⁵⁴ Observation d’Aristote en *Pol.*, VII, 8, 1321 b 9-10; voir déjà, IV, 15, 1299 a 34 et sqq.

⁵⁵ Selon O. Picard, *op. cit.*, p. 56, dans le cas d’Athènes, ce serait une conséquence de la Guerre du Péloponnèse, qui a forcé les campagnards à trouver refuge derrière les remparts, où plusieurs sont restés à demeure, dans de nouveaux emplois.

⁵⁶ Cf. *Pol.*, I, 11, 1258 b 27-28, qui ajoute qu’ils n’ont d’utilité que leur corps.

⁵⁷ Difficile d’établir un rapport précis entre cette catégorie et la dernière classe censitaire (homonyme) d’Athènes, dans le classement ancien qu’évoquent *Pol.*, II, 12, 1274 a 19-21 et surtout *Constitution d’Athènes*, VII, 3. D’après O. Picard, *op. cit.*, p. 46, certains thètes de l’Attique prenaient à bail des terres des sanctuaires: «la plupart allaient les chercher dans les *eschaia*, les terres rocailleuses des confins». Sur cette pratique, la documentation exceptionnelle de Délos est accessible dans P. Poupet, *Science du sol et archéologie. À propos de l’exemple délien*, in: “Études rurales”, nn. 153-154, 2000, pp. 91-114.

⁵⁸ Les deux mots sont employés pour désigner les mêmes ouvriers dans le même chapitre à quelques lignes d’intervalle (*Pol.*, IV, 4, 1291 a 6 et b 25). «Les *chernètes*, dit ailleurs Aristote, d’après le nom qui les désigne, sont ceux qui vivent de leurs bras» (III, 4, 1277 a 38-b 1). Ils sont rapprochés des esclaves, sinon rangés dans la même catégorie de travailleurs, et de l’ouvrier artisan, qui travaille de ses mains, plutôt que de ses bras, et est compté dans le nombre.

embauchés à la journée ou à l'heure, pour un maigre salaire, dans les chantiers, où ils côtoient les esclaves, publics ou privés, ou encore dans le port, parmi les débardeurs, dont plusieurs sont les esclaves d'un armateur. Leur nombre est à la mesure des activités et des travaux, surtout publics, que requiert une très grande Cité, en particulier celle que flanque un grand port de mer ou plusieurs, l'un pour la flotte commerciale, l'autre pour la flotte de guerre. Ils grossissent le nombre des pauvres de la ville, petits artisans sinon, qui comptent sur leur métier spécialisé pour s'enrichir.

J'ai dit que la pauvreté a des degrés. C'est vrai des individus, mais aussi des groupes d'individus, répartis, selon leurs sources de revenus, en différents secteurs de la vie économique. Ces groupes ont chacun leurs pauvres. Ils sont autant de fractions du peuple ou, si l'on veut, des peuples particuliers, chez qui la pauvreté n'est pas égale. Ce qu'on vient de dire montre, au contraire, que celle-ci est plus ou moins accusée d'un secteur à l'autre. Et, à cet égard, les secteurs où Aristote distribuent les pauvres s'étagent entre deux extrêmes: le peuple des campagnes, à tout prendre le moins mal loti, et, à l'autre extrême, la plèbe urbaine des travailleurs de force, les plus démunis. Les pauvres artisans de la ville et autres commerçants assimilés occupent peut-être une position intermédiaire, mais à peine plus enviable.

Mais à cette différence s'en ajoute une autre, car, selon qu'ils travaillent, dès l'enfance, dans tel ou tel secteur, les pauvres ont une vie très différente⁵⁹, et, par conséquent, le défaut d'éducation qui caractérise le peuple en général, est aussi plus ou moins prononcé d'un cas à l'autre, comme l'éducation que l'on prête aux riches.

Au contraire de la richesse, qui est un bien extérieur, l'éducation est une qualité personnelle, acquise progressivement⁶⁰. Et, dans son acquisition progressive, selon l'âge, Aristote distingue une éducation corporelle, puis, dans l'ordre psychique, une éducation morale, qui, comme la première, est une affaire de bonnes

⁵⁹ L'*Éthique à Eudème*, I, 1, 1215 b 27-32 classe ou, plutôt, décline globalement les genres de vie consacrées à la poursuite du nécessaire, mais, de façon significative, les exemples donnés ne concernent pas la vie des paysans, agriculteurs ou éleveurs, mais uniquement les métiers, au sens large: les métiers vulgaires (où l'on ne recherche que la gloire), ceux qui visent à gagner de l'argent (comme les métiers de boutiquiers, qui achètent et revendent) et les emplois besogneux (sédentaires et salariés). Il faut en tenir compte pour ce qui suit, car tous les pauvres dans ce différent emplois sont des urbains.

⁶⁰ Les biens «extérieurs», selon Aristote (cf. *Pol.*, VII, 1, 1325 et sqq.), englobent les richesses acquises par le travail, ainsi que tous les avantages du même ordre donnés au hasard par la bonne fortune, mais s'opposent toujours aux qualités positives, corporelles ou psychiques, du sujet qui travaille ou qui agit d'une certaine façon, spécialement celles qu'il acquiert au cours de son existence et qu'il ne possède pas, naturellement, à la naissance.

habitudes à inculquer⁶¹, et, enfin, une éducation intellectuelle⁶². Il n'y a pas à compter, dans le peuple, sur un maître qui, en dehors de la famille, prendrait en charge l'une quelconque de ces formes d'éducation. De plus, l'éducation familiale y est toute entière ordonnée à l'exercice de la profession à laquelle l'enfant est destiné.

À noter que, dans ces limites, elle n'est pas nécessairement défailante. Au contraire, le paysan pauvre prend sans doute à cœur d'enseigner tout ce qu'il sait pour bien travailler la terre, bien élever son bétail, calculer les rendements profitables, et ainsi de suite. De même, le petit artisan, qui possède avantageusement un métier, enseigne probablement à ses enfants toutes les techniques et les habiletés qu'il maîtrise. L'un et l'autre y ajouteront peut-être même les rudiments d'écriture. Il n'y a guère que le travailleur de force qui, sur ce plan, n'a guère de choses à enseigner, parce qu'il n'exerce aucune profession particulière. Mais l'éducation professionnelle des autres, si soignée qu'elle soit, n'a strictement rien à voir avec l'éducation civique, qu'Aristote appelle «libérale»⁶³, car d'une certaine façon, l'homme astreint au travail n'est pas tout à fait un homme libre.

D'autre part, Aristote prend soin de le faire observer, l'éducation qui vise à l'exercice d'une profession ou d'un métier déterminé implique l'acquisition d'habitudes appropriées⁶⁴. Ce qui s'entend, à la fois, sur le plan moral et, d'abord, sur le plan physique. Et, cette fois, le paysan pauvre, comparé à l'artisan pauvre, possède un avantage très net. Car, du fait que son travail l'oblige, dès le plus jeune âge, à vivre en plein air, arpenter les champs, marcher, quoi qu'il en coûte, sous le soleil ou sous la pluie, le jeune campagnard acquiert naturellement un corps robuste et le berger devient un marcheur infatigable. Nul besoin, chez eux, d'éducation physique particulière pour cela. Leur mode de vie tient lieu de gymnastique, et comme toute gymnastique dispose au courage⁶⁵, ils deviennent aussi, sur le plan moral, de ces hommes disciplinés, au caractère bien trempé, qui font de bons soldats. Aristote y insiste: tel est leur privilège⁶⁶. L'artisan ne peut prétendre les élever, ni sur le plan physique, ni sur le plan moral, car son métier sédentaire l'enferme à l'intérieur, assis le plus souvent dans son atelier ou

⁶¹ Car «la vertu morale [i.e. du caractère] procède de l'habitude» (*Éthique à Nicomaque*, II, 1, 1103 a 17; cf. *Éthique à Eudème*, II, 2, 1220 b 1).

⁶² Cf. *Pol.*, VIII, 1328 b 4-6: «il est manifeste que les habitudes, dans l'éducation, doivent précéder l'appel à la raison et que les préoccupations éducatives doivent se porter sur le corps avant de se porter sur l'intelligence [...]»

⁶³ Cf. *Pol.*, VIII, 3, 1337 b 2-32, qui conclut: «il y a une sorte d'éducation qu'il faut donner à ses fils, non parce qu'elle est utile, ni parce qu'elle est nécessaire, mais parce qu'elle est libérale et belle».

⁶⁴ Cf. *Pol.*, VIII, 1, 1337 a 18-20.

⁶⁵ Cf. *Pol.*, VIII, 3, 1337 b 27.

⁶⁶ *Pol.*, V, 4, 1319 a 19-28.

sa boutique, dans des conditions souvent insalubres, qui, à la longue, le dégradent physiquement et l'énervent moralement⁶⁷. Aristote ne reconnaît non plus aucune vertu du caractère au travailleur sans spécialisation professionnelle, toujours en quête de salaire⁶⁸. S'il loue ses bras à la journée, l'on peut présumer qu'ils les a puissants, mais ça ne fait pas du travailleur de force une personne entraînée physiquement comme le paysan, en tous cas, pas un marcheur infatigable comme lui. Il a sa place sur les bancs de rame des vaisseaux de guerre, mais c'est le paysan qui convient dans les rangs de la piétaille des troupes légères. L'armée populaire, marque des démocraties, enrôle les deux, si elle peut se permettre marine et fantassins, mais chacun des deux à sa place.

Si bien qu'au total, si l'on considère ensemble le plan physique, le plan moral et le plan intellectuel, c'est encore le peuple des campagnes qui offre l'éducation la moins déficiente et c'est encore la plèbe urbaine qui, à l'autre extrême, s'avère manquer le plus d'éducation. Et si maintenant, l'on prend en compte, plus largement, l'éducation et la richesse, les deux qualités qui font défaut au peuple, comparé à ce qui n'est pas du peuple, on constate alors que malgré ce qui lui fait relativement défaut, c'est, en définitive, le peuple des campagnes qui, en l'espèce, est le plus "qualifié", au sens aristotélicien du terme, parce que les paysans sont à la fois les moins pauvres (première qualité) et les moins dénués d'éducation (deuxième qualité)⁶⁹. Pour les mêmes raisons ou plutôt pour les raisons contraires, c'est assez évidemment la plèbe urbaine qui forme le peuple le moins qualifié de tous, les petits artisans ou assimilés formant, en ville, un peuple de qualité à peine supérieure.

Cela étant acquis, il est clair que si toutes ces composantes du peuple sont présentes à peu près partout, dans chaque Cité, ce n'est pas partout dans la même proportion. Il est, par exemple, des cas où le peuple des campagnes domine en nombre, tandis qu'ailleurs, c'est, au contraire, le peuple des petits artisans, grossi de la plèbe urbaine. Et il est également clair que ces différences correspondent à des époques différentes dans le développement des Cités. Le peuple où domine la composante rurale est celui d'une Cité encore globalement rurale, tandis qu'un peuple où domine la composante urbaine appartient à une Cité qui ne l'est plus, et si la composante urbaine dominante est la masse des salariés, plutôt que la composante artisanale ou commerçante, c'est que la Cité s'est accrue et dévelop-

⁶⁷ Le même genre de contraste, entre le campagnard et l'artisan, est souligné par Xénophon, dans l'Économique, 5,7-6,9.

⁶⁸ Cf. *Pol.*, III, 5, 1278 a 5 et sqq.

⁶⁹ Cf. *Pol.*, VI, 4, 1318 b 9-10: «Le peuple le meilleur, c'est celui des agriculteurs»; et 1319 a 24-28: «Toutes les autres multitudes dont se composent le reste des démocraties sont en somme beaucoup plus mauvaises [...] car leur genre de vie est mauvais et rien n'a rapport avec la vertu dans les travaux auxquels se livrent le peuple des métiers et des marchands et celui des ouvriers salariés».

pée davantage encore. Or s'il en est ainsi, cela signifie qu'au gré du développement des Cités, le peuple, dans sa composante dominante, a graduellement perdu de ses qualités, d'étape en étape. Pour Aristote, d'étape en étape, le peuple est en somme passé du meilleur au pire⁷⁰.

Il convient de garder tout cela en mémoire pour comprendre à quelles conditions, selon Aristote, il y a matière à démocratie. Là où la somme de tous les pauvres (paysans, artisans, etc.) excède de manière significative le nombre des riches, alors, dit-il, «une démocratie est naturelle (*pephuke einaï*), et chaque forme de démocratie est fonction du peuple qui, à chaque fois, prédomine: si la masse des agriculteurs l'emporte, c'est la première démocratie, si c'est la masse des artisans et des salariés, c'est la dernière, et pareillement pour les autres démocraties entre les deux»⁷¹.

Remarquons-le bien, la démocratie n'est pas dite naturelle à toute société politique, mais naturelle si, et seulement si, dans une telle société, les qualités du petit nombre, (richesse de quelques-uns, éducation solide d'une infime minorité, noblesse pratiquement absente)⁷² ne font pas le poids dans la balance et sont éclipsées par la quantité écrasante des gens très peu «qualifiés», c'est-à-dire du peuple⁷³. Car les riches et les autres, même «surqualifiés» de leur propre point de vue, sont alors politiquement «disqualifiés», en raison de leur petit nombre. Et remarquons aussi que dans ces conditions, ce n'est pas «la» démocratie en général qui devient naturelle, car la démocratie en général n'existe pas, pas plus que l'animal en général; ce qui existe, ce sont les animaux particuliers et les démocraties particulières⁷⁴, différentes les unes des autres, qu'Aristote désigne d'après la supériorité en nombre de l'un ou l'autre des différents peuples (ou composantes du peuple) dont nous avons parlé⁷⁵.

⁷⁰ Cf. *Pol.*, VI, 4, 1319 a 24-28: «Toutes les autres masses [que les masses rurales] [...] sont pires et de beaucoup [...], soit [dans l'ordre] celle des artisans, celle des marchands et celle des thètes».

⁷¹ *Pol.*, IV, 12, 1296 b 26-31; cf. déjà, 2, 1289 b 18. Ce genre de texte ne peut appuyer l'idée, encore défendue par R. Mulgan, «Aristotle's Analysis of Oligarchy and Democracy», in: *A Companion to Aristotle's Politics*, ed. by D. Keyt, F.D. Miller, Oxford, Blackwell, 1991, pp. 307-322. p. 317, selon laquelle le grand nombre serait malgré tout une caractéristique «essentielle» de la démocratie. Cette idée procède de la confusion navrante entre ce qui est essentiel à la démocratie (savoir que le peuple soit souverain) et la condition nécessaire à sa souveraineté (savoir qu'il soit en surnombre).

⁷² Cf. *Pol.*, V, 1, 1302 a 1-2: «nobles et hommes de bien sont moins d'une centaine partout». Mais les riches sont évidemment beaucoup plus nombreux.

⁷³ Ce qui veut dire que là où la pauvreté serait éliminée et l'éducation également partagée (ce à quoi vise l'esquisse de régime politique parfait que donne Aristote en *Pol.*, VII-VIII), il n'y aurait plus de peuple, ni, partant, de démocratie envisageable. On pourrait longuement élaborer sur ce point.

⁷⁴ Cf. *Pol.*, IV, 1, 1289 a 8-10: «Aujourd'hui, cependant, certains croient qu'il n'y a qu'une seule démocratie [...] mais ce n'est pas vrai».

⁷⁵ Il en dénombre expressément quatre (cf. *Pol.*, VI, 4, 1318 b 6: «Puisqu'il y a quatre démocraties, [...]») et elles sont répertoriées en termes semblables dans les passages parallèles suivants: IV, 4, 1291 b 30 et sqq.; 6, 1202 b 5 et sqq.; VI, 4, 1318 b 5 et sqq. Le régime «dit parfaitement égalitaire», dont il parle d'abord en IV, 4

Mais pourquoi une forme de démocratie est-elle naturelle dans certaines conditions? La réponse est simple: parce qu'elle trouve, dans ces conditions, «une matière appropriée». L'expression est d'Aristote lui-même⁷⁶ et elle désigne très précisément un ensemble de personnes qui, réunies sur un territoire donné, sont susceptibles d'adopter un régime politique. Rappelons nous: pour Aristote, la matière est une cause⁷⁷ et par ailleurs une puissance, en l'occurrence, passive⁷⁸. Elle appartient au sujet qui a la capacité de recevoir une forme déterminée et sans lequel cette forme ne peut exister. Le peuple dominant, flanqué d'une petite minorité riche, est ce genre de matière; il a cette capacité de recevoir une forme, celle d'un régime politique⁷⁹, mais pas n'importe laquelle, car aucune matière ne peut recevoir indifféremment n'importe quelle forme⁸⁰. La forme qui lui convient naturellement, parce qu'il en est la matière appropriée, est une forme démocratique. Et encore, pas n'importe quelle démocratie, mais celle, particulière, qui s'adapte au peuple majoritaire dans les circonstances particulières, de temps et de lieux, qui sont donnés. La considération du peuple et de la population plus généralement ne suffit pas, notons-le, pour juger de la matière appropriée d'une démocratie ou de n'importe quel régime, au demeurant. Aristote le dit ailleurs, il faut encore considérer la grandeur et la nature du territoire⁸¹. Aristote fait abstraction de ces préalables quand il rapporte certaines formes différentes de démocratie à des majorités populaires différentes. Ces démocraties ne sont donc pas des

1291 b 30-39 (cf. VI, 2, 1318 a 4-10) n'est pas *selon la loi* une démocratie (cf. F. D. Miller, *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 1, 61, n. 41; E. Schürumpf, *op. cit.*, p. 297, et en sens différent, A. Lintott, *op. cit.*, pp.118-119), mais il l'est *de facto*, parce que le peuple plus nombreux que tout le reste, en raison de l'absence d'une classe moyenne (?), impose sa volonté, et, de la sorte, fait dévier le régime légal vers une forme de démocratie, appelée, en l'occurrence, «la première», parce que cette déviation, peu prononcée, s'écarte à peine d'un régime correct. Aristote ne la retient donc pas parmi «les quatre» (qui sont de franches déviations politiques); en revanche, la quatrième démocratie, la pire, qui est aussi une déviation *de facto* par rapport à la troisième, est retenue dans la liste, parce qu'elle cumule tous les défauts de la démocratie. Pour Aristote, toute démocratie est en effet une déviation (*parekbasis*), j'y reviendrai.

⁷⁶ *Pol.*, VII, 4, 1376 a 4; cf. *De l'âme*, II, 2, 414 b 27.

⁷⁷ Cf. *Métaphysique*, A, 3, 983 a 26-32.

⁷⁸ Cf. *Métaphysique*, Delta, 12, 1019 a 15-22 et Thêta, 2, 1046 b 1-7.

⁷⁹ Cf., à juste titre, F.D. Miller, *op. cit.*, p. 39: «[...] the lawgiver imposes a form *i.e.* a constitution, upon materials, *i.e.* a given population and territory». Que cette matière humaine ne soit pas manipulable comme l'argile sous la main du potier, c'est évident. Le législateur, qui donne la forme, tient naturellement compte du peuple lorsqu'il légifère. Cf. *Rhétorique*, I, 4, 1360 a 33, où l'homme politique est invité à connaître «quelles législations s'harmonisent avec quelles populations».

⁸⁰ Cf. *De l'âme*, II, 2, 414 b 25-27: «La réalisation de chaque chose prend naturellement place dans la puissance donnée, c'est-à-dire la matière appropriée». Aristote, en *Pol.*, VII, 4, 1325 b 41, s'autorise des exemples du tissage et de la construction, qui nécessitent, eux aussi, une matière appropriée. Ce qui rappelle Platon, *Politique*, 308 D (pour le tissage) et *Lois*, IV, 705 C (pour la construction navale).

⁸¹ Cf. *Pol.*, VII, 4, 1326 a 5-12 et 1331 b 23. Sur ces préalables, voir nos remarques dans R. Bodéüs, *La filosofia politica di Aristotele*, cit., pp.145-147.

types permettant de classer les démocraties historiquement identifiables⁸². Elles le sont d'autant moins que les démocraties existantes diffèrent entre elles pour une autre raison que la matière populaire sous-jacente, raison qu'Aristote expose lui-même par ailleurs: les combinaisons de "mesures populaires" (*dêmotika*) par lesquelles le législateur s'essaie à donner forme à la démocratie et qui peuvent varier à l'infini⁸³. Il lui est impossible de l'ignorer quand il rapporte les différences entre démocraties aux différences que présentent leurs matières populaires, et tout à la fois impossible d'étoffer très précisément par des mesures formelles différentes, prises par le législateur, les différences que les démocraties doivent à leurs matières populaires respectives. Sauf à laisser comprendre, et c'est ce qu'il fait, que ces mesures formelles, réputées populaires, ont tendance à s'accumuler dans la démocratie extrême, la plus récente.

Au départ, on l'a vu, Aristote suggère la possibilité de distinguer, en gros, trois démocraties typiques d'après leurs matières populaires, tout en laissant comprendre que deux sont des extrêmes (la première et la dernière) et qu'entre les deux, il y a donc place pour un intermédiaire. Ce schéma se retrouve quand il parle expressément des «formes» de démocratie. C'est près avoir mis en évidence et appelé «première» (cette fois, en dignité) une démocratie que la loi ne consacre pas formellement comme telle, puisque celle-ci donne une importance égale aux nantis et aux indigents et que seule, la supériorité numérique du peuple en fait une démocratie en dépit de la loi⁸⁴. Les autres formes de démocraties sont, en effet, plus formellement démocratiques, en ce sens que le principe constitutionnel donne légalement au peuple la possibilité d'établir sa souveraineté en participant aux institutions politiques. Ces formes de démocraties, au nombre de quatre, correspondent, pour les trois premières, aux types précédemment évoqués, qui impliquent, chacun, une matière populaire différente. Cette matière, puissance passive, est ce dont la loi fait, à l'intérieur du régime, la puissance active dominante.

Le premier régime formellement démocratique (D I) correspond au type qui, on l'a vu, a pour matière les pauvres de la campagne⁸⁵. Il suppose une société rurale, sinon une Cité continentale, et une propriété foncière très morcelée, concentrée aux mains de quelques riches. Selon le principe constitutionnel qui lui donne forme, ceux qui présentent un cens minimal, assis sur la terre, ont tous accès à

⁸² Sur ce point R. Mulgan, *op. cit.*, p. 314, observe avec raison que «Aristotle makes little or no attempt to test his typologies by applying them to actual instances».

⁸³ Cf. *Pol.*, VI, 1, 1317 a 16 et sqq. Ces mesures «populaires» sont répertoriées en 1317 b 18-1318 a 3.

⁸⁴ *Pol.*, IV, 4, 1291 b 30-39. Cette mise en évidence est destinée à montrer que la démocratie commence *de facto* sous un régime qui formellement ne l'est pas et qui, au contraire, repose sur l'égalité plus parfaitement que la démocratie qui prône celle-ci au nom de la liberté.

⁸⁵ Cf. *Pol.*, IV, 6, 1292 b 25-26; VI, 4, 1318 b 9-10, 1319 a 6 et 20.

la vie politique⁸⁶. C'est, en l'espèce, une conquête démocratique à l'avantage du peuple paysan, dans la mesure où le cens élevé, réclamé par les oligarchies pour accéder au pouvoir, se trouve ici notoirement abaissé⁸⁷.

Aristote ne précise pas exactement le ou les peuples, à coup sûr majoritairement urbains (et de toutes façons «pires»)⁸⁸, qui fournissent la matière appropriée d'une seconde forme de démocratie. L'imprécision est conforme à la position intermédiaire occupée par celle-ci: selon les cas, une petite composante rurale n'est pas exclue, ni certaines variations dans les composantes urbaines. Mais il fournit le principe constitutionnel de cette forme intermédiaire entre la précédente et l'autre extrême. Le minimum censitaire est aboli et l'accès au pouvoir est ouvert à tous ceux qui justifient d'un statut incontestable selon la race, au sens de lignage⁸⁹. C'est à ce principe que correspond l'exigence, pour être citoyen, d'être fils de citoyen. La règle permet, on le vérifie ici, d'intégrer à la matière démocratique appropriée les vieilles familles de la Cité qui, appauvries, n'ont plus de propriété foncière significative, parce qu'elles sont sorties de la paysannerie traditionnelle.

La troisième forme de démocratie, on l'a noté au passage, a pour matière la plèbe urbaine des petits artisans et des "thètes", salariés sans profession définie. Son principe constitutionnel est de lever la clause en faveur des familles traditionnelles de la Cité et d'ouvrir le pouvoir à chacun, pourvu qu'il soit libre⁹⁰. Ce n'est pas seulement élargir la matière démocratique appropriée, en y intégrant des «bâtards» de toutes sortes⁹¹, c'est l'ouvrir aussi aux étrangers et aux esclaves affranchis, tous deux de condition libre, dont on prend l'habitude de faire des citoyens, pour services rendus, parfois en masse⁹². Aristote cite, à cet égard, l'exemple athénien

⁸⁶ Cf. *Pol.*, IV, 4, 1291 b 38-1202 a 1.

⁸⁷ Aristote ne date pas dans l'absolu ce genre de conquête; en *Pol.*, IV, 5, 1292 b 11-18, il fait même observer, touchant les changements de régime: «Il ne faut pas oublier qu'en bien des endroits il arrive que [...] le régime soit, selon les lois, du genre plutôt démocratique, mais que la vie qu'on y mène et les coutumes qu'on y suit donnent plutôt l'allure d'une oligarchie, et c'est le cas surtout après les changements de régime, car les changements ne sont pas immédiats». L'origine de la démocratie (en général) est évoquée en III, 15, 1286 b 16-17, de façon moins précise encore; Aristote soutient, à l'inverse de Platon (*République*, VIII, 550 C-562 A), que les démocraties ont remplacé les tyrannies anciennes, les anciens tyrans, issus du peuple (*Pol.* V, 10, 1310 b 14-16), illustrant eux-mêmes une tentative, brève et finalement malheureuse, d'éliminer les oligarchies. Aucun repère historique précis, de temps ou de lieu, ne situe l'avènement de la démocratie, dans telle ou telle Cité, comme a cherché à le faire J. Labarbe, *Les premières démocraties de la Grèce antique*, in: "Bulletin de l'Académie Royale de Belgique (Classe de Lettres)", n. 8, 1972, pp. 223-254.

⁸⁸ Cf. *Pol.*, VI, 4, 1319 b 1.

⁸⁹ Cf. *Pol.*, IV, 4, 1292 a 2 et b 35-37.

⁹⁰ Cf. *Pol.*, IV, 1219 a 2-4 et b 38-41; et 6, 1292 b 38-38.

⁹¹ Cette masse obscure est désignée en *Pol.*, IV, 4, 1291 b 26-27, comme «celle des gens libres dont les parents ne sont pas tous deux citoyens et toute autre espèce de multitude de cet acabit, s'il s'en trouve».

⁹² Cf. *Pol.*, VI, 4, 1319 b 9-12.

des mesures de Clisthène, qui, après les Guerres médiques, a récompensé ainsi une masse d'affranchis et d'étrangers⁹³. L'exemple montre assez que la matière démocratique suppose, en pareil cas, une grande Cité⁹⁴, perméable, par nécessité, aux influences extérieures par son commerce, et dotée, à cet effet, d'un port de mer important, voire de deux, le second pour raison militaire⁹⁵.

À l'évidence, ces trois formes de démocratie, comparées les unes aux autres, se rattachent à des époques successives, mais elles ont caractère intemporel en ceci que les démocraties particulières qui rentrent sous chaque forme peuvent être, en certains cas, contemporaines et observables, à la même époque, dans des Cités distinctes. De plus, une démocratie de forme récente, observée dans telle Cité particulière, ne suppose pas nécessairement, dans la même Cité, une démocratie antérieure de forme plus ancienne. Les formes sont des types généraux qui ne préjugent pas de l'époque historique précise des régimes particuliers qui les illustrent. C'est d'ailleurs là tout leur intérêt du point de vue philosophique. Sur la base d'une différence induite par la matière populaire, elles permettent de dégager un schéma qui, aux extrêmes, opposent deux formes de démocratie (l'une rurale, à la mode des petites Cités, à l'ancienne, l'autre franchement urbaine, à la mode des grandes Cités modernes), tout en laissant, entre les deux, la place pour une forme dont le principe est, au fond, moins ouvertement populaire que la forme moderne, mais plus ouvertement populaire que la forme ancienne.

À ce trio, Aristote ajoute une quatrième forme de démocratie, identique, pour le reste, à la troisième et, donc, impliquant la même matière populaire, mais dont la particularité est d'être *de facto*, différente de celle-ci⁹⁶. La raison invoquée est celle, déjà signalée au préalable, susceptible de transformer en démocratie *de facto*, un régime parfaitement égalitaire selon la loi: ce régime fonctionne, en dépit de la loi, au gré de la volonté populaire. La différence est que là, le régime bafoué n'était pas formellement démocratique⁹⁷, alors qu'ici, c'est la troisième forme de démocratie, consacrée par la loi, que le peuple bafoue en se plaçant au-dessus des

⁹³ *Ibidem*, 1319 b 20 et III, 2, 1275 b 36-37 (cf. *Constitution d'Athènes*, 20, 1). L'intention qu'Aristote semble prêter à Clisthène (renforcer le peuple) peut être contestée; sur cela, voir R. A. De Laix, *Probouleusis at Athens*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1973, p. 23; O. Ostwald, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1986 p. 15; mais le résultat, intentionnel ou non, est plus difficilement contestable.

⁹⁴ Cf. *Pol.*, IV, 6, 1293 a 1-3, où Aristote ajoute, comme une conséquence: «[...] quand les revenus abondent».

⁹⁵ Cf. *Pol.*, III, 15, 1286 b 20-22: «Étant donné que les Cités se trouvent [aujourd'hui] être encore plus grandes, il est sans doute même difficile qu'advienne encore un régime politique différent de la démocratie [...]»

⁹⁶ *Pol.*, IV, 4, 1292 a 4 et sqq.

⁹⁷ Tout porte à croire que le régime en question (anonyme) est le régime «mixte», mélange de démocratie et d'oligarchie, dont Aristote souligne par ailleurs l'équilibre (IV, 8, 1293 b 34; 9, 1294 b 14) et que j'évoquerai tout à l'heure, en terminant.

lois. En somme c'est comme si la matière populaire, quand il s'agit de la plèbe urbaine, pouvait appeler, selon les cas, une forme de démocratie qui respecte les lois et, tout aussi bien, une forme de démocratie, où elle se place au-dessus des lois⁹⁸.

Oublions provisoirement la pire de ces deux éventualités, et, puisqu'aussi bien le peuple est le même dans les deux cas, comparons brièvement les extrêmes: la démocratie urbaine (commune aux formes D III et D IV) et la démocratie rurale (de forme D I).

Les différences entre elles sont fonctions de celles, déjà notées, qui distinguent le peuple des campagnes de la plèbe urbaine et qui, selon Aristote, se traduisent singulièrement par un rapport différent à la richesse et aux formes de richesse. La paysannerie, en effet, est attachée surtout à la richesse foncière, par définition limitée, qui est son bien. Elle ne convoite pas le bien d'autrui, mais s'attache à faire fructifier le sien, sa propre terre⁹⁹, tandis que la plèbe urbaine, plus pauvre et moins éduquée, est surtout sensible à l'argent, cela même qu'elle tire du commerce ou d'un salaire, mais qui est, par définition, sans limite: on peut en accumuler toujours plus, par mille moyens.

Que des matières à démocratie aussi différentes se prêtent à des formes de démocraties différentes, Aristote s'emploie à le montrer, tenant compte du système que constituent ensemble les trois "pouvoirs" politiques: (a) les instances permanentes de gouvernement (*archai*), (b) les jurys des cours de justice, elles aussi permanentes, et (c) l'Assemblée périodique qui réunit l'ensemble des citoyens¹⁰⁰.

Il n'importe pas au peuple des paysans d'occuper lui-même les différentes instances gouvernementales (l'analogue de l'exécutif), pour l'excellente raison que le paysan pauvre, qui vit chichement de son travail, n'a pas le goût, ni le loisir, d'aller en ville occuper ces postes en permanence¹⁰¹. Moins sensible aux honneurs qu'aux profits, qu'il tire seulement de sa terre, par le travail, il laisse donc, en somme, aux notables (gens honnêtes, le cas échéant, mais pas toujours) l'exercice du gouvernement¹⁰². Mais le peuple les contrôle rigoureusement de différentes manières, par l'élection le cas échéant, mais surtout, par les tribunaux

⁹⁸ Cette double version du régime (avec ou sans la loi) était déjà avancée par Platon (*Politique*, 303 A), mais à propos de la démocratie en général, alors que, selon Aristote, elle ne concerne que la démocratie ayant pour matière la plèbe urbaine.

⁹⁹ Cf. *Pol.*, VI, 4, 1318 b 14-16 et, sur les deux formes d'enrichissement, voir I, 9, 1257 a 1 et sqq.

¹⁰⁰ Ces trois «pouvoirs» sont mentionnés en *P*, IV, 14, 1297 b 41-1298 a 3 et étudiés dans la suite. Le troisième, celui de l'Assemblée, tend à s'identifier au pouvoir législatif et fait appel à la «sagacité législative», qui, selon l'*Éthique à Nicomaque*, VI, 9, 1141 b 24-25, commande, comme un maître d'oeuvre, toute la politique, l'exécutif et le judiciaire ne faisant qu'appliquer la loi, comme des manœuvres.

¹⁰¹ Cf. *Pol.*, IV, 6, 1292 b 26-28; 1293 b 27-28 et VI, 4, 1318 b 16-17.

¹⁰² Cf. *Pol.*, V, 8, 1309 a 4-6: «[...] quand on ne peut tirer profit des emplois gouvernementaux [...] les indigents ne souhaitent pas les avoir; au contraire, puisqu'ils ne sont d'aucun profit, ils préfèrent, se consacrer à leurs affaires privées».

et, singulièrement par ceux des tribunaux qui ont une compétence politique¹⁰³, dont les jurys sont ouverts à tous et devant qui les élus doivent impérativement rendre des comptes au sortir de leur charges. Plus généralement, (c) l'Assemblée, où le peuple est majoritaire, les contrôle aussi de manière indirecte, mais non moins significative, car lorsqu'à l'occasion elle est réunie, pour traiter une affaire importante, elle édicte les règles légales que doivent appliquer tous les élus, au gouvernement, et tous les jurys, dans les tribunaux¹⁰⁴.

Bien des changements sont observables sous les démocraties où domine la plèbe urbaine. L'on peut y conserver la procédure électorale pour désigner les titulaires aux instances de gouvernement, mais, ces instances s'étant multipliées au gré des besoins croissants de la Cité, le plus souvent, on ne la conserve que pour les cas où le poste exige une expérience particulière ou un art particulier (la finance ou les affaires militaires, par exemple) et, pour le reste, on désigne les titulaires par tirage au sort parmi tous les citoyens¹⁰⁵, ce qui donne à chacun la chance d'occuper un jour et pour un temps, une position gouvernementale, par alternance¹⁰⁶. Le même genre de contrôle existe par les jurys populaires, tirés au sort eux aussi¹⁰⁷, et par l'Assemblée. Mais l'Assemblée prend ici une importance inédite. Autant le paysan campagnard répugne à gagner la ville pour assister à l'Assemblée et, du coup, ne réunit celle-ci que rarement, pour traiter des seules affaires importantes, autant la plèbe urbaine, qui ne doit pas se déplacer pour assister aux réunions de l'Assemblée, incline à réunir celle-ci très fréquemment¹⁰⁸. Pour l'inciter d'ailleurs à être présent, sa présence est récompensée par une indem-

¹⁰³ Sur les genres de tribunaux dits «politiques», voir *Pol.*, IV, 16, 1399 b 19-22. La reddition de compte n'est qu'une sorte de juridiction de ce genre, mais c'est celle qui concerne le plus directement les gouvernants élus: cf. VI, 4, 1318 b 22 et sqq. Aristote soutient que les aspirations du peuple sont satisfaites s'il est maître de choisir ses représentants ou, plus précisément, si les élus par tous «font l'objet, devant tous, d'une reddition de compte et sont soumis aux tribunaux» (VI, 4, 1318 b 21-22 et 28-29).

¹⁰⁴ Cf. *Pol.*, IV, 1292 b 27-29. Sur les compétences de l'Assemblée (souveraine en tout), voir IV, 11, 1282 a 28; 14, 1298 a 10 et, plus spécialement, 1298 a 29-32.

¹⁰⁵ Sur les deux procédures (élection ou tirage au sort «de tous parmi tous»), pareillement démocratiques, voir *Pol.*, IV, 15, 1300 a 32-34, mais Aristote observe (VI, 2, 1317 b 20-21): «est typiquement populaire [...] tirer les instances du gouvernement au sort, soit toutes les instances, soit toutes celles qui ne réclament pas d'expérience et de savoir technique»; cf. *Rhétorique*, I, 8, 1365 b 31-32 et déjà Hérodote, III, 80, 142. À l'égalité éligibilité de tous, le tirage au sort substitue l'interdiction d'exprimer une préférence entre tous les égaux, selon quelque critère que ce soit. Sur cette radicalisation, voir R. Bodéüs, *Des conditions de la démocratie: l'enseignement d'Aristote*, in «Diotima», n. 39, 2011, pp. 171-180, 76.

¹⁰⁶ Cf. *Pol.*, VI, 2, 1317 b 23-24. Sur ce genre d'alternance, voir I, 12, 1259 b 4-5; II, 2, 1261 a 39 b 5; III, 6, 1279. b 4-5; 16, 1287 a 17; VII, 3, 1325 b 7-9.

¹⁰⁷ Cf. *Pol.*, IV, 16, 1300 b 18 et sqq. (spécialement 1301 a 11-12) et sur le tirage au sort des juges sous la démocratie athénienne, voir *Constitution d'Athènes*, 59, 7.

¹⁰⁸ Cf. *Pol.*, VI, 4, 1319 a 28-32. Le risque est alors de réunir des Assemblées sans le peuple des campagnes, ce contre quoi Aristote met en garde: «S'il y a [dans la Cité, spécialement sur l'agora où l'on se réunit] une foule de marchands, les Assemblées, dans les démocraties, ne doivent pas se tenir sans la multitude campagnarde» (*Pol.*, VI, 4, 1319 a 36-38).

nité salariale (*misthos*), modeste, trop modeste pour faire se déplacer le paysan, mais suffisante pour que le travailleur salarié, en particulier, renonce à quelques heures de labeur mal payé, et, pour le même prix, vienne passer ce temps-là sans rien faire d'autre, en somme, qu'écouter, assis, les autres qui parlent¹⁰⁹. On voit par quel biais, l'activité politique rémunérée tend à devenir ici un moyen, pour le pauvre, de gagner sa vie autrement que par le travail, d'autant que la rémunération peut toucher toute la sphère des activités politiques¹¹⁰. Mais le plus significatif est que de fréquentes Assemblées découragent les riches¹¹¹ et portent en même temps le peuple, souverain de tout, à s'occuper effectivement d'à peu près tout, presque qu'au quotidien, et pas seulement des affaires importantes¹¹². Ce qui, à terme, dépossède l'exécutif lui-même de ses prérogatives, alors que, permanent, il est là pour régler, selon la loi, les affaires courantes. Si, en démocratie, le peuple est généralement souverain de tout¹¹³, dans la démocratie urbaine où la plèbe domine, le peuple, en Assemblée, exerce directement cette souveraineté sur presque tout, et, assumant en partie, un rôle qui ne lui revient pas, elle renonce, en partie, au rôle législatif qui lui revient.

On n'en sera pas surpris, de la forme rurale (D I), aux formes urbaines (D III et D IV), l'idéologie de la liberté varie aussi de façon significative. D'après l'opinion populaire, soutient Aristote, la liberté est à la démocratie en général ce qu'est la richesse à l'oligarchie en général: elle est ensemble la «fin» (*telos*)¹¹⁴ et l'«hypothèse» (*hypothesis*)¹¹⁵ du régime démocratique; la fin, parce que, pour

¹⁰⁹ Cf. *Pol.*, IV, 6, 1293 a 4-6: «Si [tous] participent et exercent une activité politique, c'est du fait que même les pauvres peuvent avoir du temps libre, dès lors qu'ils reçoivent un salaire».

¹¹⁰ La rémunération récompense aussi la participation aux jurys, dans les tribunaux, et même, l'exercice d'un poste gouvernemental (cf. *Pol.*, VI, 2, 1317 b 35), et, pour ces raisons, il est parfois très élevé (cf. IV, 15, 1299 b 38 et sqq.). En IV, 6, 1292 b 38-1293 a 10, Aristote déclare que les pauvres de condition libre, faute de loisir, ne participent pas aux activités politiques avant d'être subventionnés et que la subvention est la marque de la démocratie ultime, où la multitude des indigents est souveraine, plutôt que la loi. Cette mesure populaire n'est donc pas vraisemblablement, à ses yeux, caractéristique de la forme D III, au départ, mais plutôt de celles qui, introduites, puis renforcées, conduisent à la forme D IV.

¹¹¹ Cf. *Pol.*, IV, 6, 11293 a 7-9: «Si le souci de leurs affaires privées n'est pas, pour les pauvres, un obstacle à leur participation, c'est en revanche un obstacle pour les riches, si bien que souvent, ils ne participent pas à l'Assemblée, ni à l'exercice de la justice».

¹¹² Cf. *Pol.*, IV, 15, 1300 a 2-4: «Ce qui arrive d'habitude lorsqu'un salaire abondant est alloué à ceux qui participent à l'Assemblée, c'est qu'ils ont tout loisir de se réunir souvent et de juger de tout par eux-mêmes». La *Constitution d'Athènes*, 41, 2-3, signale qu'après la restauration de la démocratie, en 403, le peuple souverain a tout réglé lui-même par décret, mais d'abord sans que la rétribution pour participation à l'Assemblée ne soit instituée, puis sans cesse majorée «parce que le peuple, sinon, ne participe pas aux réunions de celle-ci».

¹¹³ Cf. III, 8, 1279 18-19; 1280 a 2-4; IV, 4, 1292 a 26; 6, 1293 a 9, etc.

¹¹⁴ Cf. *Rhétorique*, I, 8, 1366 a 4; *Pol.*, IV, 1, 1289 a 17 parle de la fin (particulière) que poursuit chaque régime politique.

¹¹⁵ Cf. *Pol.*, VI, 2, 1317 a 40. L'origine de cette opinion (selon 1317 b 13-14) serait l'idée que la liberté procure à l'affranchi ce que l'esclave, par définition, n'a pas: la possibilité de vivre comme il veut.

le peuple, l'association politique n'existe, semble-t-il, qu'en vue d'assurer aux citoyens la liberté (non la richesses)¹¹⁶ ; l'hypothèse, parce que, toujours selon le peuple, la liberté fournit le principe général incontestable, sur lequel il n'y a pas lieu de délibérer, et donc la "norme" (*horos*), à partir de laquelle on doit délibérer de ce qui est juste¹¹⁷. Les deux idées, si tant est qu'on puisse les distinguer, sont illustrées de façon très différente dans les démocraties paysannes (de forme D I) et dans les démocraties urbaines (de forme D III ou D IV) où domine la plèbe.

Le peuple paysan, qui est souverain, est collectivement libre, comme tout souverain, de dicter sa loi et il contrôle étroitement les élus de l'exécutif dans l'application de cette loi. De plus, celle-ci, qui garantit de différentes façons la propriété paysanne et son exploitation, garantit, dans le même temps, à chaque individu la liberté de travailler comme il l'entend et s'enrichir s'il le veut, dans le privé, sans assumer de responsabilité au gouvernement¹¹⁸. Bref, la souveraineté politique du peuple paysan lui donne entière liberté de mettre en place, sur le plan public, les conditions du libre exercice de ses activités privées. Mais dans les démocraties urbaines, la souveraineté du peuple lui permet d'offrir au tout venant la possibilité d'exercer, à son tour et pour un temps, une responsabilité dans une instance gouvernementale, outre la possibilité de siéger dans les tribunaux et dans les rangs de l'Assemblée. Or l'Assemblée se réunit fréquemment et tend à se substituer à l'exécutif dans le détail des affaires courantes. Elle exerce donc collectivement un gouvernement parallèle, presque au quotidien. Sans être absorbé par la politique, le peuple y est puissamment convié, volontiers récompensé par une indemnité salariale, propre à inciter les plus pauvres. Aucun de ces démunis n'y fait individuellement ce qu'il veut, mais seulement ce que la plèbe urbaine souhaite collectivement: commander, plutôt que travailler.

Quant à la norme fournie par la liberté, elle est, dans les démocraties rurales, une condition absolument nécessaire, mais non suffisante, car le peuple paysan revendique aussi comme juste ce qui le met par ailleurs à égalité avec les riches, savoir: qu'il présente, comme eux, une capacité censitaire, et qu'il appartient, comme eux, aux familles traditionnelles de la Cité, alors que dans les démocraties urbaines, l'égalité est revendiquée uniquement du fait que la plèbe urbaine est de

¹¹⁶ Cf. IV, 8, 1294 a 11.

¹¹⁷ Le même terme (*horos*) est employé comme synonyme de «hypothèse» en IV, 8, 1294 a 10 et il désigne, en VI, 1, 1317 b 13 et 14, deux de ses implications, avec le sens de "principe déterminant". Sur le rapport entre fin et hypothèse, voir *Éthique à Eudème*, II, 10, 1227 a 7-9: «Sur la fin, nul ne délibère, car elle est un principe et une hypothèse»; cf. *Éthique à Nicomaque*, VI, 13, 1144 a 24-26 («la fin qui sert d'hypothèse»). En *Pol.*, IV, 1, 1288 b 28 et sq., le régime politique "par hypothèse" (que détermine un principe quelconque) est placé au troisième rang, après les régimes parfaits d'une façon ou d'une autre, parmi ceux qui requièrent l'attention, parce qu'il a au moins le mérite d'exister. Quant à la liberté, elle est le critère qui, en démocratie, permet de revendiquer l'égalité, en terme de justice: cf. IV, 8, 1294 a 19-20.

¹¹⁸ Cf. *Pol.*, VI, 4, 1318 b 13-17.

condition libre, pas de condition servile¹¹⁹. Les deux peuples peuvent revendiquer l'égalité numérique, et récuser l'égalité proportionnelle¹²⁰, revendiquée par les riches, mais, du côté paysan, cette égalité numérique implique, au préalable, le même genre d'exigence qui, en oligarchie, réserve l'égalité numérique aux seuls possédants, sauf que là, l'exigence est élevée et qu'ici, elle est modique. Sa modicité comble les aspirations du peuple paysan, qui, pauvre, possède tout de même un peu de terre, mais elle répugne à la plèbe urbaine, qui n'a aucun mérite à faire valoir, sinon sa condition non servile, qui lui épargne être commandé comme l'est l'esclave¹²¹.

Aristote, notons-le bien, n'entend pas le moins du monde contester, au nom de la justice, quelque forme de démocratie que ce soit, même la plus extrême, en autant qu'elle se conforme à la loi¹²². La liberté, certes, n'est pas, selon lui, ce qui devrait être la fin d'un régime politique, ni l'hypothèse à partir de laquelle l'on devrait décider ce qui est juste¹²³, mais dès lors que la loi en décide ainsi, il concède qu'il existe bel et bien une justice démocratique, comme il concède par ailleurs qu'il existe une justice oligarchique, quoique fondée sur d'autres prin-

¹¹⁹ Cf. *Pol.*, V, 1, 1301 b 28-31: «La démocratie [actuelle] est née de la croyance selon laquelle ceux qui sont égaux sous quelque rapport sont égaux tout simplement; du fait que tous sont pareillement libres, on estime, en effet, que tous sont égaux tout simplement.»; et V, 9, 310 a 28-30: «Il y a deux choses qui permettent, selon l'opinion, de définir la démocratie: le principe que la majorité est souveraine et la liberté».

¹²⁰ Cf. *Pol.*, VI, 2, 1317 a 3-4: «Ce qui est juste selon le peuple, c'est de s'en tenir à l'égalité numérique, et pas proportionnelle au mérite»; cf. 1318 a 4-5; V, 1, 1301 b 30-31 et *Éthique à Nicomaque*, V, 6, 1131 a 24-28 (à propos de la justice distributive, cette fois): «ce qui est juste dans les répartitions, tout le monde en convient, doit s'apprécier selon un certain mérite, mais ce mérite n'est pas jugé de la même façon par tous: pour les partisans de la démocratie, c'est la liberté!»

¹²¹ Cf. *Pol.*, VI, 2, 1317 b 14-16: «De là vient [la volonté du peuple] de n'être pas commandé, au mieux, par quiconque, ou, sinon, de ne l'être qu'à son tour, ce qui met la liberté à égalité». Cette fausse conception de la liberté a des conséquences dommageables, notées en V, 9, 1310 a 23 et sqq. C'est le même genre d'idée qui inspire Platon (cf. *République*, VIII, 563 B), pour qui la liberté démocratique est pratiquement synonyme d'insoumission. Une tendance à l'anarchie, inhérente au culte démocratique de la liberté, est aussi signalée par Aristote, quand il dit (*Éthique à Nicomaque*, VIII, 12, 1161 6-9): «La démocratie trouve son analogue, principalement dans les maisons où les domestiques n'ont pas de maître, puisque là ils sont tous à égalité, et dans celles où le chef est faible et où chacun a toute licence.» Quant à l'alternance (qui permet à chacun de commander à son tour), elle n'est pas propre à la démocratie, qui la revendique, mais s'impose partout entre ceux qui sont réputés égaux sous un certain rapport: cf. *Pol.*, VII, 3, 1325 b 7-9, où Aristote suggère que, dans le régime parfait, les plus jeunes devraient remplacer leurs égaux, plus âgés; ce qui n'est pas une raison de penser, comme le dit R. Kraut, *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford, University Press, 2002, p. 462, qu'Aristote, en un sens, est un démocrate radical!

¹²² Ce qui, pour Aristote, est le cas de la forme D I: «la politique s'y exerce selon la loi» (*Pol.*, IV, 7, 1292 b 26-27), de la forme D II aussi: «la loi y gouverne» (IV, 4, 1292 a 2; cf. 6, 1292 b 27), et de la forme D III: «la loi y gouverne» (IV, 4, 1292 a 4; cf. 5, 1292 b 40-41).

¹²³ Sa propre conception de la liberté passe même, aux yeux de certains, pour dangereusement restrictive: cf. J. Barnes, «Aristotle and Political Liberty», in *Aristoteles Politik*, Herausg. von G. Patzig, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, 249-261.

cipes: «tout ce qui est légal est juste d'une certaine façon»¹²⁴. Son reproche est tout autre. Selon lui, la défaillance commune à ces deux genres de régimes, oligarchique ou démocratique, par ailleurs régis par la loi et justes à ce titre, est qu'ils échouent l'un et l'autre à servir ensemble l'intérêt des deux parties de la Cité, les pauvres et les riches: l'oligarchie, parce qu'elle gouverne les pauvres dans l'intérêt des riches par-dessus tout, et la démocratie, parce que, à l'inverse, elle gouverne les riches, dans l'intérêt des pauvres, c'est-à-dire du peuple avant tout, plutôt que dans l'intérêt commun aux deux parties; ce qui devrait-être la marque de tout régime politique "correct" (*orthé*) sans réserve¹²⁵.

De ce point de vue, la démocratie est clairement la "déviation" (*parekbasis*) d'un régime correct¹²⁶. Et pareillement l'oligarchie¹²⁷. Circonstance aggravante, pour la démocratie: le peuple qui commande ainsi les riches, en ne regardant que son propre intérêt, agit de manière analogue au maître de maison (*despotés*) qui commande à ses esclaves, simples "instruments" (*organa*) à son service¹²⁸. Paradoxe, puisque la démocratie se flatte de reposer sur la liberté et de poursuivre celle-ci comme fin de la politique! Aristote ne dénonce pas ainsi, dans la démo-

¹²⁴ *Éthique à Nicomaque*, V, 3, 1129 a 12. Cf. *Pol.*, III, 7, 1280 a 24 À propos des démunis: «Étant les égaux [de tous] sous un certain rapport, soit la liberté, ils se croient égaux globalement»; et 13, 1284 b 22-25: «Dans les régimes déviés, les intérêts particuliers sont garantis et la justice existe évidemment, mais ce n'est sans doute pas la justice pure et simple, tout aussi évidemment».

¹²⁵ Cf. *Pol.*, III, 7, 1279 a 17 et sqq.

¹²⁶ *Pol.*, III, 7, 1279 b 4-6 et IV, 2, 1289 a 28-30; *Éthique à Nicomaque*, VIII, 12, 1160 a 36-b 21. Ce dernier texte dit «corruption» au lieu de «déviation». La «déviation» démocratique n'est pas, comme en génétique, une forme de monstruosité (cf. *Génération des animaux*, IV, 2, 767 b 5-7); pour autant, elle n'est pas du tout une espèce à l'intérieur du genre «démocratie», comme le donne à penser erronément F. Wolff, *Aristote démocrate*, in: «Philosophie», n. 18, 1988, pp. 53-87, 54 et 59; il en va de la déviation comme du défaut ou de l'excès, qui déterminent le vice, non une espèce de vertu: le lâche n'est pas une espèce de courageux; pareillement, la déviation n'est pas une espèce du régime correct, et l'idée d'une démocratie correcte serait aussi absurde que celle d'un lâche courageux. Cf. *Pol.*, III, 2, 1289 b 9: «Pour notre part, nous soutenons que, globalement, tous ces régimes [tyrannie, oligarchie et démocratie] sont des régimes fautifs». C'est en vain que l'on croit pouvoir écarter ces déclarations formelles, pour soutenir qu'Aristote réhabilite la démocratie, comme tente de le faire P. Aubenque, «Aristote et la démocratie», in: *Aristote politique. Études sur la "Politique" d'Aristote*, pub par P. Aubenque, A. Tordesillas, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, pp. 255-264, 262.

¹²⁷ Née elle même d'une déviation, affectant l'aristocratie: «Du moment où [les meilleurs] tournaient mal et s'enrichissaient aux dépens des intérêts communs, ce fut l'origine, en bonne logique, de l'apparition des oligarchies, car ce qui fut mis à l'honneur, c'est la richesse» (*Pol.*, III, 15, 1286 b 13-14). En IV, 1, 1289 b 3-5, cette déviation, par rapport à l'aristocratie, est réputée pire que la déviation «très mesurée» que constitue la démocratie par rapport à un régime correct, étant donné que celui-ci est loin de la perfection aristocratique. Mais, contre Platon (*Politique*, 303 A-B), Aristote soutient de nouveau que tous ces régimes (démocratiques, oligarchiques et tyranniques) sont des régimes «fautifs» (b 9); et en *Pol.*, IV, 3, 1290 a 23-29, les oligarchies et les démocraties sont tenues, cette fois, pour des déviations, en sens contraire, par rapport à un même régime correct, meilleur que les deux: «les déviations qui s'écartent du régime le meilleur sont, d'un côté, celles de l'oligarchie, plutôt sévères et despotiques, et, de l'autre côté, celles de la démocratie, plutôt relâchées molles». Les qualifications sont empruntées ici aux modes musicaux (respectivement, dorien et phrygien).

¹²⁸ À ce sujet, voir, *Pol.*, I, 4, 1253 b 23 et sqq.

cratie, une vague inclination au «despotisme»¹²⁹, mais seulement une confusion navrante entre, d'une part, la relation domestique qui unit le maître et l'esclave, au seul profit du maître, dont l'esclave est l'instrument, et, d'autre part, la relation très différente, qui unit, sur le plan politique, ceux qui gouvernent et ceux qui sont les gouvernés, personnes libres elles aussi, qui ne sont l'instrument de personne¹³⁰.

Mais le travers de la démocratie en général n'a pas le même degré de déviation dans toutes les démocraties. De la forme ancienne et rurale (D I) à la forme récente et urbaine (D III, en passant par la forme D II), la déviation s'accroît, au contraire. Dans la forme ancienne, en effet, les pauvres paysans incorporent les riches à leur service, en les faisant élire au gouvernement, ce qui en fait des amis du régime¹³¹, alors que dans la forme la plus récente, la plèbe urbaine les en exclut pratiquement, et, par tirage au sort, se substitue à eux, sauf exception. D'autre part, l'Assemblée où domine la plèbe urbaine, je l'ai dit et répété, tend à se substituer à l'exécutif, ce que ne fait pas le peuple paysan. Or les Assemblées délibérantes, où domine souverainement un peuple toujours pire, sont, sur ce point comme sur tous les autres, la raison pourquoi, comme dit Aristote, les démocraties subséquentes «doivent dévier» toujours plus, par rapport à la première¹³².

Aristote semble adopter une position qui corrige l'opinion de l'élite, pour qui un homme du peuple est incapable de bien juger¹³³, lorsqu'il explique que ce qui est vrai peut-être d'un individu isolé, ne l'est pas nécessairement d'une collectivité qui délibère et où chacun apporte sa contribution¹³⁴. La remarque, cependant, est

¹²⁹ Même si, sous ce rapport, elle se compare à la tyrannie, puisque, comme le peuple, «le tyran n'a en vue que son propre intérêt» (*Éthique à Nicomaque*, VIII, 11, 1160 b 2). En fait, la tyrannie, dit Aristote, cumule les maux de la démocratie et de l'oligarchie: cf. *Pol.*, IV, 11, 1296 a 3-4; V, 10, 1310 b 3-4 et 1311 a 8-9.

¹³⁰ Cf. *Pol.*, I, 7, 1255 a 16-18. Ce point central de la doctrine de l'esclavage, comme l'a bien vu M. Schofield, "Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery", in: *Saving the City. Philosopher-Kings and other Classical Paradigms*, Londres, Routledge, 1999, p. 131, est répété en *Pol.*, VII, 3, 1325 a 24-30. C'est plus généralement vrai des relations familiales et des relations politiques, car, ainsi qu'Aristote s'emploie à le démontrer longuement, contre Platon (*Politique*, 258 E-259 A et *Lois*, III, 680 D-681 A), la Cité n'est pas une grande famille, mais se distingue qualitativement de la famille, autrement que par le nombre de ses constituants (cf. *Pol.*, I, 1, 1252 a 7 et sqq.). Le commandement «politique» par nature, diffère donc du gouvernement d'une maison, et, plus particulièrement, du gouvernement des esclaves qui font partie de la maison.

¹³¹ Cf. *Pol.*, VI, 4, 1318 b 25-28: «Les gens honnêtes et les notables sont satisfaits de cette ordonnance».

¹³² *Pol.*, VI, 4, 1319 b 1.

¹³³ Cf. le Ps.-Xénophon, *Constitution d'Athènes*, 4-5, avec la critique de J. M. Moore, *Aristote and Xenophon on Democracy and Oligarchy*, Londres, Chatto & Windus, 1975, p. 27; l'incompétence que blâme Platon (dans la *République*) est, pour lui, «la négation même de l'excellence civique», comme l'a rappelé J. F. Pradeau, *Platon, les démocrates et la démocratie*, Naples, Bibliopolis, 2005, p. 63.

¹³⁴ *Pol.*, III, 11, 1292 a 14-16, 34-b1 et 15, 1286 a 27-28. Ces passages ont fait l'objet de nombreux commentaires, depuis A. Menzel, *Griechische Soziologie*, in: "Sitzungsberichte des Akademie der Wissenschaft in Wien (philosophisch-historische Klasse)", n. 206, 1936, pp. 49-53; E. Braun, *Die Summierungslehre des Aristoteles*, in: "Jahreshefte der Österreichische Arch. Instituts", nn. 43-44, 1959, pp. 157-184; A. Rosenberg, "Aristoteles über Diktatur und Demokratie (Politik Buch III)", in: *Schriften zu den Politik des Aristoteles*, compiled

d'un philosophe qui sait ce que veut dire délibérer, seul ou à plusieurs¹³⁵. Une Assemblée délibérative de plusieurs centaines de personnes, sinon de plusieurs milliers, n'est pas celle, en effet, où chacun est consulté, mais celle où, après avoir été conseillé par quelques-uns et déconseillé par quelques-autres, chacun décide personnellement et exprime le résultat de sa propre délibération, par son vote, pour ou contre une proposition x (proposition générale dans le cas d'une loi) ou y (proposition particulière dans le cas d'un décret). Dans ces conditions, chacun, parce qu'il a entendu les autres, est en principe informé des différentes raisons (a , b , c [...]) qui, à titre de prémisses, devraient lui permettre de conclure nécessairement à la proposition x ou y , pour ou contre laquelle il doit voter au terme de sa délibération; mieux informé que s'il avait à prendre seul la bonne décision sur la seule base, soit de a , soit de b , soit d'une quelconque autre prémisse. Pour que la décision collective, qui se dégage de la majorité des votes, soit la bonne, encore faut-il que chacun vote rationnellement et que la majorité des votes exprime tacitement les raisons décisives (a , b , c [...]), parce que convergentes, de conclure nécessairement à x ou y . Aristote en fait l'hypothèse charitable sur la foi, semble-t-il, que chacun, avec sa part de vertu et de sagacité, peut identifier une bonne raison au moins de conclure nécessairement (soit a , soit b , etc.)¹³⁶. Mais c'est une hypo-

by P. Steinmetz, G. Olms, Hildesheim-New York, 1973, pp. 61-72, 70 (qui résume l'argument d'Aristote). On y a cherché une réhabilitation «définitive» de la démocratie: cf. F. Wolff, *op. cit.*, p. 64, sinon une sorte de plaidoyer en faveur de la démocratie délibérative d'aujourd'hui, dont parle S. Courtois, "Principe du discours et délibération démocratique", in: *La démocratie délibérative en philosophie et en droit: enjeux et perspectives*, dir par A. Duhamel, D. Weinstock, L. Tremblay, Montréal, Éditions Thémis, 2001, pp. 51-82, conçue à la manière de J. Habermas (*Droit et démocratie*, Paris, Gallimard, 1997, p. 487); là dessus, voir cf. G. Muhlmann, *Histoire des idées politiques*, Presses universitaires de France, Paris, 2012², p. 19; R. Robinson, *Aristotle Politics. Books III and IV*, Oxford, Clarendon Press, 1995. p. 39; M. Lane, "Claims to rule: the case of the multitude", in: *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, ed. by M. Deslauriers, P. Destrée, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 247-274; B. Garsten, "Deliberating and acting together", in: *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, cit., pp. 324-249; et en dernier lieu J.M. Narbonne, *Sagesse cumulative et idéal démocratique chez Aristote*, Laval, Presses de la Université Laval, 2021, pp. 12 et *passim*. La portée générale, mais limitée, des arguments est soulignée par A. Lintott, *op. cit.*, p. 115; J. Waldron, *The Wisdom of Multitude. Some Reflections on Book 3, Chapter 11 of Aristotle's Politics*, in: "Political Theory", n. 23, 1995, pp. 563-584, 571-573 (dont l'interprétation est, cependant par ailleurs, très douteuse) et surtout J. Bookman, "The Wisdom of the Many. An Analysis of the Arguments of Book III and IV of Aristotle's Politics", in: *History of Political Thought*, n. 13, 1992, pp. 1-12, 10; sur la portée très limitée des analogies utilisées par Aristote, voir spécialement E. Bouchard, *Analogies du pouvoir partagé: remarque sur Aristote, Politique, III, 11*, in: "Phronesis", n. 56, 2011, pp. 162-179, 162 et sqq.

¹³⁵ La délibération est la matière d'une vertu intellectuelle, la «sagacité» (*phronésis*): cf. *Éthique à Nicomaque*, VI, 6,1140 a 30: «En général, l'homme sage est celui qui sait délibérer»; et *Pol.*, IV, 1, 1289 a 12-13: «C'est à la même sagacité qu'il revient de voir les lois les meilleures et celles qui s'harmonisent avec chaque régime».

¹³⁶ Cf. *Pol.*, III, 11, 1281 b 8: «chacun détient une part de vertu [morale] et de sagacité [intellectuelle]». Dans cette affaire, comme l'explique *l'Éthique à Nicomaque*, VI, 13, 1144 a 7-9: «la vertu rend droite la fin [ce qui n'est pas le cas en démocratie], tandis que la sagacité procure ce qui y contribue»; cf. 1145 a 5-6 et *Éthique à Eudème*, II, 11, 1227 b 24-36. À ce sujet voir R. Bodéüs, *Le véritable politique et ses vertus selon Aristote*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2004. p. 17.

thèse charitable en ce qui concerne les Assemblées démocratiques, où le peuple, on l'a vu, presque totalement dénué de vertu et de sagacité, n'a guère les moyens de délibérer rationnellement et, comme les gens peu éduqués, toutes les chances d'obéir, sans plus, aux passions qui le portent à suivre ses désirs immédiats¹³⁷. On n'est guère étonné, partant, qu'Aristote réserve explicitement son argument «au cas où la multitude n'est pas trop servile»¹³⁸!

La condition n'est pas banale. Car, selon Aristote, l'âme servile est très précisément l'âme totalement incapable de délibérer et de résister à l'attrait immédiat de ce qui s'offre à ses appétits¹³⁹ ! S'agissant des Assemblées populaires, il faut donc se dire que, de deux choses, l'une: ou bien celles-ci, dominées par le grand nombre des démunis, peu éduqués, sont toutes décidément trop serviles, ou bien, malgré tout, certaines ne le sont pas. On peut juger que, même s'il ne dit pas, Aristote incline à penser que les Assemblées des démocraties de forme D I sont de nature à échapper aux travers des foules, et que, dans celles-ci, la masse a quelque chance d'entendre le plus souvent raison. Car le peuple paysan est globalement le plus "qualifié", on l'a vu¹⁴⁰. Devant lui, les orateurs cultivés, s'il en est, en tous cas les notables et les gens honnêtes supportés par le peuple au gouvernement peuvent donc chercher eux-mêmes à convaincre ceux qui écoutent, en les conseillant, sinon dans le sens de leurs intérêts mutuels, du moins dans le sens qui convient à l'intérêt du peuple lui-même, dans cette forme singulière de démocratie¹⁴¹. Mais il y a plus, si tant est que l'on puisse compter sur leur concours, lorsqu'il s'agit d'édicter des lois, principal objet des rares Assemblées du peuple

¹³⁷ Cf. *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1095 a 2 et sqq. En *Pol.*, III, 11, 1281 b 34-38, à peine a-t-il énoncé son argument en faveur des décisions collectives, qu'Aristote ajoute qu'il ne s'applique pas à «chaque peuple» ou «chaque multitude» et que son application est «clairement impossible dans certains cas», précisant: «La même impossibilité vaudrait aussi pour les bêtes, en parfaite logique; d'ailleurs en quoi certains peuples différent-ils des bêtes, après tout?» Cf. *III*, 15, 1286 a 33-35 et 16, 1287 a 31-32: «L'appétit tient de la bête en somme et l'ardeur perturbent ceux qui commandent, même dans le cas des meilleurs individus».

¹³⁸ *Pol.*, III, 11, 1282 a 15-16. Aristote dit (en III, 4, 1277 b 27) qu'une «opinion vraie» (sans savoir pourquoi) suffit à qui doit être gouverné: cf., là-dessus, B. Garsten, *op. cit.*, p. 338; mais, ici, il ne s'agit pas d'être gouverné, mais de gouverner.

¹³⁹ Cf. *Pol.*, I, 13, 1260 a 12 et sqq.; l'infirmité observée en l'occurrence s'explique, non par une atrophie naturelle de l'intelligence, mais par une hypertrophie de l'appétit: cf. R. Bodéüs, *Le véritable politique*, cit., pp. 85 et sqq.

¹⁴⁰ Cf. *Pol.*, VI, 4, 1319 a 4-6: «Que cette démocratie soit la meilleur de toutes, c'est évident, et le motif pour lequel il en va de la sorte, l'est aussi: c'est que le peuple y a une qualité particulière».

¹⁴¹ C'est peut-être à eux que pense Aristote quand il fait allusion à l'avantage que présentent les meilleurs mêlés au peuple, où la vertu n'est que très partielle: cf. *Pol.*, III, 11, 1281 a 34-38. Platon (*Lois*, IV, 720 D) soutient de façon analogue, que les «prologues», en introduction aux lois, ont un effet persuasif que n'a pas la coercition. Mais Aristote semble plus précis, car il compte sur l'écho que rencontre l'appel à la justice en général, que prescrit la loi en chaque domaine, comme on le lit dans *Éthique à Nicomaque*, V, 4, 1129 b 14-17.

des campagnes¹⁴². Car la loi (proposition *x*) fait appel à la raison, en prévoyant, par un énoncé général, tous les cas futurs à régler, non aux passions que suscite volontiers une question particulière d'intérêt immédiat, qu'il faut trancher par un décret (proposition *y*)¹⁴³. Or c'est cet attrait irrationnel de l'intérêt immédiat qui empêche de délibérer. Si bien que, plus volontiers soustrait à l'influence des passions, le vote de chacun en faveur d'une loi peut être plus volontiers l'expression d'une conclusion rationnelle. Et dans ces conditions, collectivement, l'Assemblée est donc susceptible d'exprimer ainsi, après délibération, un avis mieux fondé en raison que celui d'un seul homme, même cultivé, *a fortiori* qu'un seul petit paysan. Qu'est-ce à dire? Ceci, très exactement, que la démocratie, si elle peut se flatter de pareille Assemblée, peut alors décider, le plus souvent, lorsqu'elle légifère, ce qui est rationnellement dans son propre intérêt, à défaut d'être juste absolument. Déviation propre à la démocratie, certes, puisque l'intérêt du peuple prime tout, mais, en l'occurrence, d'une démocratie qui satisfait pleinement à l'exigence des lois et de «la constitutionnalité des lois»¹⁴⁴.

Dans le cas des autres démocraties, adaptées à la matière qu'offrent les Cités à dominante urbaine, les Assemblées ont toutes les chances d'être plus «serviles», peu disposées, pour la plupart, parce que très peu «qualifiée», à entendre raison, et plutôt portées à suivre aveuglément, sans réfléchir, leurs appétits immédiats¹⁴⁵. Et dans ce cas, les orateurs qui dirigent le peuple et le conseillent (les «démagogues», au sens étymologique du terme¹⁴⁶) ont même le loisir de se dispenser d'en appeler à la raison, par des arguments, pour se borner à susciter les passions¹⁴⁷.

¹⁴² Cf. *Pol.*, IV, 6, 1293 b 28-29: «[...] après avoir fixé la loi, ils ne se réunissent en Assemblée que dans les cas nécessaires».

¹⁴³ Comme la loi est totalement dénuée de passion (cf. *Pol.*, III, 15, 1286 a 18-19; 17, 1287 a 28-32), elle exige du bon législateur de l'être aussi.

¹⁴⁴ On appelle ainsi l'obligation d'«instituer les lois en rapport avec le régime politique» (*Pol.*, III, 11, 1282 b 10-11; IV, 1, 1289 a 13-15). Ce qui expose le législateur à une erreur qui n'a rien à voir avec celle qui consiste à se tromper sur l'hypothèse que doit assumer un régime correct, car il faut encore «savoir si, relativement à son hypothèse et à sa forme, rien ne va l'encontre du régime proposé là» (II, 8, 1269 a 30-34 [à propos du régime des Lacédémoniens]). Comme le dit l'*Ethique à Eudème*, II, 11, 1227 b 21: «[...] il se peut que le but soit erroné, mais qu'on ait les moyens corrects d'y arriver»; cf., là-dessus, R. Bodéüs, *Le véritable politique*, cit., pp. 17-21. Aristote estime par ailleurs que les notables eux-mêmes doivent être éduqués en fonction du régime démocratique, si le régime veut rester en place: cf. *Pol.*, V, 9, 1310 a 12-19.

¹⁴⁵ Aristote soutient (*Pol.*, IV, 11, 1295 b 20-21) que la pauvreté excessive, en particulier, évidemment plus marquée dans la plèbe urbaine qu'ailleurs, prépare les individus à être commandés «en esclave», c'est-à-dire obéir sans réfléchir aux appétits qu'on éveille en eux.

¹⁴⁶ Aristote, en vérité, donne souvent au mot *démagôgos*, le sens péjoratif du mot «démagogue» et, en IV, 4, 1292 a 7, il associe l'action des démagogues à l'avènement de la forme extrême de démocratie (D IV) dont il va être question dans un instant. Sur l'évolution du concept, voir Y. Roucaute, *Les démagogues: de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Plon, 1999, chap. I.

¹⁴⁷ En *Rhétorique*, I, 1, 1354 a 12 et sqq, c'est exactement ce qu'Aristote reproche à l'art oratoire de son temps: se concentrer sur les moyens de susciter les passions (pitié, colère, etc.) et de négliger l'essentiel, que sont les preuves techniques, qui font appel au raisonnement. De plus, il fait clairement observer: «le jugement du

Or l'occasion est fréquente, car si l'Assemblée est réunie souvent, elle légifère peu pour l'avenir, et passe son temps à traiter avec passion des questions particulières d'intérêt immédiat¹⁴⁸. Le seul rempart, alors, contre l'arbitraire, ce sont les lois existantes, qu'il faut se garder d'oublier, en multipliant, à tout propos, de bonne ou de mauvaise foi, les procédures et les procès¹⁴⁹.

Aristote va plus loin dans son analyse. Suivant une logique implacable, il fait observer, on l'a dit, que dans la ligne de cette démocratie [de forme D III], une quatrième forme (D IV) voit aisément le jour. Celle-ci ne suppose pas un peuple différent de la plèbe urbaine qui caractérise la précédente, mais un degré supplémentaire dans l'audace, qui consiste désormais à se passer de la loi¹⁵⁰. Le pas est aisé à franchir. À force de penser qu'est juste "souverainement" tout ce que décide l'"opinion" d'une majorité populaire¹⁵¹, celle-ci finit par se persuader que ses décisions n'ont plus à se conformer à quelque loi que ce soit. Chaque loi, en effet, répétons-le, est une disposition générale, conçue pour régler, dans le futur, les cas particuliers de manière contraignante¹⁵². Or qu'arrive-t-il, si, au lieu d'établir les lois que l'exécutif doit appliquer et d'après lesquelles les tribunaux doivent juger, l'Assemblée, souveraine en tout, tend à prendre elle-même, par décrets, toutes les décisions particulières? Elle se substitue ainsi à l'exécutif, on l'a dit¹⁵³, et elle laisse, par ailleurs, aux jurys populaires toute latitude pour, comme elle, juger chaque cas particulier, sans référence à une loi quelconque¹⁵⁴. Sous la démocratie D III, les rares lois que le peuple, au départ, a instituées vaille que vaille ou conservées, parce qu'elles étaient de son intérêt, ont au moins le mérite d'être des

législateur n'a pas d'objet particulier, mais visant l'avenir, il a une portée universelle, alors que le membre d'un Assemblée ou d'un tribunal juge, lui, des cas présents et déterminés, qui sont précisément ceux qui attirent d'emblée l'amour et la haine, ainsi que l'intérêt personnel, souvent pris en compte, de sorte qu'il n'est plus possible de voir le vrai de façon satisfaisante» (1354 b 4-10).

¹⁴⁸ Sans compter que, de toutes façons, «il est difficile, sinon impossible, pour une Cité, de se prêter à de bonnes lois, si la population est trop nombreuse» (*Pol.*, VII, 4, 126 a 26-27), alors que l'habitude est, là, de faire citoyen «le plus grand nombre d'individus possible» (VI, 6, 1319 a 7-8).

¹⁴⁹ «Il n'y a aucune différence entre ne pas avoir de loi et ne pas se servir de la loi qui existe» (*Rhétorique*, I, 15, 1375 b 20). Là-dessus, voir J.P. Scinger, "Rhetoric and the Law", in: *A Companion to Greek Rhetoric*. ed. by I Worthington, Oxford, Blackwell, 2010, pp. 286-302, p. 290.

¹⁵⁰ *Pol.*, IV, 4, 1292 a 4-7: «[...] cela se produit quand ce sont les décrets [décisions particulières] qui sont souverains, et non la loi [prescription générale qui règle les cas particuliers]» Contrairement à la loi, objet du législatif, le décret (ce qui est à exécuter ultimement) est identifié avec l'objet propre de la politique exécutive dans *Éthique à Nicomaque*, VI, 8, 1141 b 27-29.

¹⁵¹ *Pol.*, VI, 2, 1317 b 9-10.

¹⁵² «La loi est toujours universelle» (*Éthique à Nicomaque*, V, 13, 1137 b 13) et «la loi a une puissance coercitive» (*Ibidem*, X, 10, 1180 a 21).

¹⁵³ Aristote semble aller plus loin quand il dit qu'en fait, «toutes les fonctions gouvernementales sont abolies» (*Pol.*, IV, 4, 1292 a 29-30).

¹⁵⁴ *Ibidem* a 35-37: «Il est clair que le genre d'institution où tout se règle par décret n'est même pas une démocratie au sens rigoureux du terme, puisqu'aucun décret n'admet présenter un caractère universel».

lois, que tous peuvent invoquer en justice, même si elles traduisent uniquement la volonté du peuple majoritaire¹⁵⁵. Mais sous la démocratie D IV, il n'y a plus de lois à invoquer par personne et les décisions du peuple majoritaire ne reposent elles-mêmes sur aucune loi.

Aristote fixe d'une formule lapidaire la nature de cette démocratie de forme D IV: c'est une «tyrannie» collective, où le peuple majoritaire agit, comme le tyran, selon son bon plaisir, et où les démagogues, qui flattent le peuple, sont l'équivalents des courtisans, les amis obséquieux du tyran¹⁵⁶. Ce n'est plus un régime politique digne de ce nom¹⁵⁷.

Cette conclusion, à elle seule, permet d'énoncer une leçon générale qu'Aristote donne par ailleurs et qui ruine l'opinion selon laquelle la démocratie, depuis son apparition timide dans l'histoire, n'aurait cessé de faire des progrès, vers la perfection¹⁵⁸. Ce qu'enseigne Aristote, c'est qu'au contraire, de la forme D I à la forme D IV, en passant par les formes intermédiaires, la démocratie a progressé, certes, mais pour le pire, vers le genre de perfection que vise, dans son genre, le «parfait» brigand¹⁵⁹, en sacrifiant toujours davantage l'intérêt commun des gouvernants et des gouvernés, jusqu'à soustraire, finalement, les minorités de gouvernés qu'elle

¹⁵⁵ Bel exemple limite, la loi athénienne de 336, destinée à protéger la démocratie: «Si quelqu'un se soulève contre le peuple [...] ou renverse le peuple ou la démocratie, que celui qui aura tué l'homme coupable de l'un de ces crimes soit pur de toute souillure» (dans *Supplementum Epigraphicum Graecum*, 12 [1955] numéro 87).

¹⁵⁶ Voir, en long et en large, *Pol.*, IV, 4, 1292 a 11 et sqq.

¹⁵⁷ Cf. *Ibidem*, a 30-32: «celui qui prétend que pareille démocratie n'est pas un régime politique, jette sur elle un blâme bien fondé, car là où la loi ne gouverne pas, il n'y a pas de régime politique». En résumé, parmi les régimes politiques, «les régimes fautifs et déviés sont nécessairement secondaires par rapport aux régimes impeccables» (*Pol.*, III, 1, 1275 b2). Ils sont, en effet, contre nature: «Un pouvoir tyrannique n'est pas naturel, ni, parmi les autres régimes politiques, aucun de ceux qui sont des déviations» (III, 17, 1287 b 39-41). Par conséquent, les régimes déviés et les régimes corrects n'ont pas de genre commun; cf. W. Fortenbaugh, *Aristotle on Prior and Posterior, Correct and Mistaken Constitutions*, in "Transactions of the American Philological Association", n. 106, 1976, pp. 125-139, 129; M. Narcy, "Aristote devant les objections de Socrate à la démocratie (*Politique*, III, 4 et 11)", in: *Aristote politique*, cit., pp. 265-288, p. 278. Mais parmi les régimes secondaires, parce que déviés et contre nature, la déviation extrême, parce qu'elle répudie la souveraineté des lois, cesse d'être un régime proprement politique. Sur ce point comme sur beaucoup d'autres, Aristote corrige ainsi très sévèrement Platon, qui, ayant mis à part «un seul régime droit», dont les autres sont des imitations plus ou moins lointaines et des «maladies» (cf. *Politique*, 293 E, 291 C) jugeait que tous ces régimes malades pouvaient être légaux ou déroger à la loi, et que «de tous les régimes qui sont légaux, la démocratie est le pire, mais de tous ceux qui dérogent à la loi, c'est le meilleur» (*Politique*, 303 A)!

¹⁵⁸ Sur cette question, voir L. Derome, *Aristote et les progrès de la démocratie*, in: "Ithaque", n. 15, 2014, pp. 57-74.

¹⁵⁹ C'est le sens, métaphorique, que l'on donne au mot «achevé» quand, selon *Métaphysique*, Delta, 16, 1021 b 26-30, on l'applique à une chose mauvaise à laquelle rien ne manque. *L'Éthique à Nicomaque*, V, 15, 1138 a 32-33, parle ainsi d'un «vice achevé». L'exemple des étapes qui conduisent à la tragédie, notées en *Poétique*, 4, 1449 a 9-15, et le plus souvent invoqué en faveur d'un progrès dans les arts, est évidemment un exemple fallacieux, car il s'agit là d'une genèse qui, à partir de ce qui n'est pas encore la tragédie, aboutit à la nature de celle-ci, non, comme ici, d'une déviation, toujours plus prononcée, qui, dès le départ, s'écarte de la nature d'un régime politique droit et aboutit à la destruction du régime politique lui-même.

asservit à la protection de la loi, et perdre ainsi le titre de régime politique. Il en va comme du nez (la comparaison est d'Aristote): un nez camus ou aquilin peut dévier de la forme droite, mais pas au point de n'avoir plus la forme d'un nez¹⁶⁰.

Cette leçon est appuyée par une thèse, en apparence paradoxale, selon laquelle la volonté de "parfaire" la démocratie, passant d'une forme à l'autre ou autrement, cette volonté d'avoir toujours plus de démocratie est propre à ruiner la démocratie elle-même¹⁶¹. Car toute démocratie est plus ou moins en péril, mais renforcer la démocratie, au lieu de la tempérer, est le bon moyen, non de la sauver, mais de la fragiliser davantage, à mesure qu'elle dresse, contre elle, des ennemis, plutôt que de rallier des amis, en dehors du peuple. La thèse est documentée¹⁶². Facile d'instituer un régime politique, pense Aristote, mais difficile de la conserver en place. Et le peuple, qui contrôle la démocratie, est toujours, sauf cas fortuit¹⁶³, responsable de sa chute. L'insurrection, si insurrection il y a, ne vient pas, dit Aristote, de ceux qui auraient le plus de motifs de se révolter (les rares gens bien éduqués, les gens «honnêtes» – *epieikeis* – dont le peuple n'a cure¹⁶⁴), mais des nantis. Chez eux, le sentiment de n'être pas payés en retour de leur contributions à la Cité et d'être ainsi victimes d'une injustice est prompt à naître, si, sur le plan public, ils sont privés des honneurs (et, donc, d'une place au gouvernement) et si, sur le plan privé, ils sont spoliés de leur fortune par des mesures qui leur semblent autant de confiscations de leurs biens¹⁶⁵. Alors, la colère, parfois la peur de procès iniques, sont de puissants mobiles pour s'attaquer au régime¹⁶⁶.

La politique vexatoire dont parle Aristote ne vise pas proprement celle de la démocratie de forme D I, puisque, chez elle, ce sont les riches propriétaires qui sont au gouvernement et le peuple des campagnes, plutôt que de les spolier, songe à les imiter par son travail, et s'enrichir. En revanche, dans les démocraties de formes D III et, plus encore, D IV, où d'ailleurs le gouvernement est tiré au sort, il existe une véritable politique de l'"outrage" envers les riches ou les notables¹⁶⁷,

¹⁶⁰ *Pol.*, V, 9, 1309 b 23-35.

¹⁶¹ *Pol.*, b 20-21: «Bien des mesures parmi celles qui paraissent populaires sont des mesures qui font disparaître les démocraties».

¹⁶² Voir spécialement *Pol.*, V, 5, 1304 b 20-21: «Les démocraties sont renversées principalement par la faute de l'impudence des démagogues» (nombreux exemples allégués à l'appui).

¹⁶³ Par exemple, une guerre qui saigne à blanc une partie importante du peuple: cf. *Pol.*, V, 3, 1303 a 3 et sqq.

¹⁶⁴ Cf. *Pol.*, V, 1, 1301 a 39-40 et 4, 1304 b 4-5.

¹⁶⁵ Cf. V, 1, 1301 a 27-28 et 3, 1303 b 6-7.

¹⁶⁶ Sur la colère des notables, voir V, 3, 1302 b 9-10, et sur leurs craintes, parfois mêlées au mépris qu'inspire l'anarchie, voir V, 2, 1302 b 1, 21-31.

¹⁶⁷ L'«outrage» (*hubris*) est surtout la marque des démunis en place dans les différentes instances du gouvernement, s'ils s'y montrent des accapareurs (cf. V, 2, 1302 b 2-5), ce qui inspire un désir de vengeance chez les outragés (cf. *Éthique à Nicomaque*, VII, 7, 1149 b 32-33).

d'autant plus insupportable, qu'elle émane du peuple le moins éduqué, et, en D IV, même si elle ne dit pas son nom, une véritable «guerre aux notables»¹⁶⁸, que ne protègent pas la loi et qui doivent payer pour tout, de façon exorbitante¹⁶⁹, et finalement payer de leur personne, si le peuple s'avise, à retardement, qu'ils s'élèvent au-dessus du lot de façon menaçante: les mesures d'ostracisme, que prononce l'Assemblée et qui, sans autre forme de procès, exilent les intéressés, après avoir confisqué tous leurs biens, sont déjà à la limite de la légalité¹⁷⁰.

Pourtant, la haine des riches n'est pas naturelle au peuple¹⁷¹. Elle lui est plutôt instillée, pense Aristote, par les démagogues. C'est à ces ambitieux, ces flatteurs du peuple, que l'on doit l'instauration des démocraties extrêmes de type D IV¹⁷², où la Cité perd jusqu'à l'idée de «concorde», pour ne plus réunir que des clans ennemis avant que «l'ennemi du peuple» ne prenne sa revanche.

Cela ne veut pas dire qu'une démocratie de forme D I, si benoîte soit-elle, ne soit nullement menacée. Elle l'est, et risque toujours de disparaître, même si ce n'est pas dans les soubresauts d'une révolution¹⁷³. Car ceux qui la menacent sont surtout à sa gauche, plutôt qu'à sa droite. Ce ne sont pas les riches, mais précisément ceux des pauvres, plus pauvres que le peuple des campagnes, qui, marginaux, finissent par devenir majoritaires, si l'on n'y prend garde, et qui, majoritaires, mettent en place, d'abord, une démographie de forme D II, puis, une démocratie de forme D III, si l'évolution s'y prête. Aristote, à cet égard, pointe

¹⁶⁸ Cf. *Pol.*, V, 10, 1311 a 15-16, où cette «guerre aux notables» est donnée comme un trait de la démocratie, parmi d'autres du même genre qu'on rencontre dans les tyrannies («faire disparaître les notables, en secret ou au grand jour, et prononcer leur exil à titre de conspirateurs qui font obstacle au gouvernement»).

¹⁶⁹ Cf. V, 5, 1303 a 3-7: «tantôt, pour plaire au peuple, les démagogues, à force d'injustices envers les notables, les poussent à se coaliser, soit en faisant partager leurs propriétés, soit en affectant leurs revenus aux services publics, tantôt, ils leur intentent de faux procès, de manière à pouvoir confisquer les possessions des riches»; VI, 3, 1320 a 17-19: «[...] difficile de réunir les membres de l'Assemblée sans salaire; or cela, à défaut de revenus publics, est facteur de guerre contre les notables»; 5, 1320 a 4-6, et, déjà, V, 4, 1304 b 26 et sqq. et 8, 1309 a 13-19. Quand Aristote observe que «les pauvres convoitent les biens des riches» (IV, 11, 1295 b 30-32), ce n'est pas leurs biens immobiliers qu'ils convoitent, mais l'argent que rapporte la confiscation de ceux-ci et que les démagogues distribuent au peuple.

¹⁷⁰ Sur l'ostracisme, mesure tenue pour juste dans les régimes déviés, mais, sinon, déplorable et signe d'une incurie préalable, voir: III, 13, 1284 a 17-22 et b 22-25; V, 2, 1302 b 18-21 et V, 3, 1303 b 20-23. Des mesures plus acceptables, sinon plus efficaces, sont envisagées en V, 8, 1308 b 13-22.

¹⁷¹ Aristote ne lui prête même pas ce genre de «défiance» (*apistia*) qu'il prête aux oligarques envers le peuple, volontiers suspect de collusion avec l'étranger: cf. V, 6, 1306 a 21 et IO, 1309 a 12.

¹⁷² Cf. IV, 4, 129 a 23-24: «Ce sont eux qui sont responsables du fait que les décrets soient souverains et non les lois, car ils déferent tout devant le peuple»; V, 9, 1310 a 1-6: «La faute, dans les démocraties, [...] incombe aux démagogues, là où la multitude décide souverainement des lois, car ils font toujours de la Cité deux clans ennemis et mènent le combat contre les nantis, alors qu'il ont besoin, au contraire, de donner le sentiment qu'ils parlent au nom des nantis»; V, 5, 1304 a 3-4, b 21-1305 a 7.

¹⁷³ Parmi les changements de régime politique en douceur, qui ne supposent aucune insurrection, Aristote signale des cas où la mutation s'est opérée au profit de la démocratie (cf. V, 3, 1303 a 14 et 18-20), mais ce genre de changement caractérise surtout le passage d'une démocratie à l'autre, plus radicale (cf. V, 6, 1306 b 16-21).

du doigt un genre précis d'incurie dont peut être coupable le peuple des ruraux, souverain dans une démocratie de forme D I. En effet, alors que la démocratie de cette forme exige de ses citoyens un cens minimal, assis sur la terre, le défaut de réviser le cens périodiquement expose à une dévaluation des terres qui ouvre grand la porte du pouvoir au possesseur du moindre carré de verdure, en ville comme à la campagne, avant que, faute de signification, le cens soit aboli, comme dans la démocratie de forme D II¹⁷⁴. Une seconde incurie serait aussi l'absence totale de préoccupation touchant le développement ou l'incidence du développement des activités économiques de type artisanal et de type commercial, car celui-ci attire dans ces secteurs toujours plus de monde et vide les campagnes. La croissance du commerce maritime semble particulièrement pernicieuse aux yeux d'Aristote¹⁷⁵. Car c'est, à court terme, l'avènement d'un peuple majoritairement urbain, et à long terme, l'avènement de la pire populace qui soit; ce qui fait les beaux jours des démocraties de forme D II, puis D III, puis D IV.

Bref, si l'on risque un raccourci historique, on pourrait dire que, pour Aristote, la démocratie d'abord modeste, se ruine d'abord doucement, au profit d'une autre démocratie, plus radicale, puis, d'une autre, plus radicale encore, avant de disparaître violemment quand elle atteint sa forme réputée "parfaite".

Je m'empresse d'ajouter que les propos d'Aristote permettant d'expliquer la ruine des démocraties, ne sont pas le dernier mot du philosophe à leurs sujets. Car, on le sait, à ses analyses, se joignent discrètement des recommandations. Mais c'est une autre histoire, que je ne puis aborder ici.

Un mot seulement, pour terminer, sur l'esprit de ces recommandations. Celles-ci prétendent moins enseigner comment instituer une démocratie (et encore moins "la" démocratie) que souffler les moyens de sauver celles qui existent et surtout de les réformer, les "redresser", ce qui revient souvent au même. Or, sachant que la meilleure démocratie, selon lui, est de forme D I, alors qu'elle contient des traits oligarchiques, les réformer voudrait dire, non pas accuser leurs traits démocratiques, mais, au contraire, les tempérer encore, pour en faire un régime politique correct, «dont on ne pourrait dire s'il est démocratique ou oligarchique»¹⁷⁶, «mélange» équilibré des deux régimes rivaux, également dé-

¹⁷⁴ Cf. V, 8, 1308 a 35 et sqq., où la même incurie est portée au compte des oligarques. Les brigues électorales sont aussi signalées comme étant à l'origine des changements de régime (V, 1, 1302 b 4), mais Aristote ne semble pas viser spécialement les démocraties, même si, à l'occasion, l'on remplace l'élection par une forme de tirage au sort (cf. V, 3, 1303 a 14-15). C'est le tirage au sort généralisé qui marque le passage à une nouvelle forme de démocratie; cf. V, 7, 1307 b 4-6: «Chaque fois que l'on renonce à l'une quelconque des dispositions relatives au régime politique, après cela, l'on change, de meilleure grâce encore une autre disposition un peu plus importante, jusqu'à changer totalement l'organisation».

¹⁷⁵ Cf. *Pol.*, VII, 6, 1327 b 7-8: «la surpopulation qui affecte le secteur maritime n'est pas une nécessité pour les Cités».

¹⁷⁶ Cf. *Pol.*, IV, 9, 1294 b 14-16 et 34-36.

viés¹⁷⁷. Ce régime correct, celui dont les deux autres sont des déviations en sens opposés, devrait reposer, non sur le peuple, ni sur les riches, mais sur la “matière” appropriée que fournit la «classe moyenne», ni riche ni pauvre, quand elle est majoritaire¹⁷⁸.

Rarissime et précaire¹⁷⁹, ce régime reste anonyme chez Aristote. Il est baptisé du nom qui signifie communément «régime politique»: *politeia*¹⁸⁰. Incidemment, Aristote soutient que ce régime anonyme était celui qu'on désignait autrefois sous le nom de «*dēmokratia*»¹⁸¹. Impossible à vérifier sûrement!

¹⁷⁷ Cf. *Pol.*, IV, 8, 1293 b 34. Sur les régimes «mixtes», plus généralement, voir IV, 7, 129 c 3, b 14-17.

¹⁷⁸ Cf. IV, 11, 1296 a 22-27: «Le motif pour lequel la très grande part des régimes politiques sont de type, soit démocratique, soit oligarchique, est évidemment que la classe moyenne est souvent peu nombreuse et que toujours, la fraction majoritaire en nombre, quelle qu'elle soit (le groupe des possédants ou le peuple), est faite de ceux qui mettent de côté cette classe moyenne et placent le régime sous leur direction, de sorte qu'il devient, soit une démocratie, soit une oligarchie». La classe moyenne, quand elle est forte, «empêche les excès contraires» (IV, 11, 1295 b 39).

¹⁷⁹ Aristote va jusqu'à dire (en IV, 11, 1296 a 38) que, dans le passé, «un seul homme» a réussi à instituer ce régime équilibré. On se perd en conjectures pour identifier le personnage: cf. E. Schütrumpf, *op. cit.*, p. 364.

¹⁸⁰ Cf. II, 6, 1265 b 28; III, 7, 1279 a 38-39; IV, 2, 1289 a 36; 8, 1293 b 22; 1294 a 31, 32; *Éthique à Nicomaque*, VIII, 12, 1160 a 33-36 (qui en fait une «timocratie»).

¹⁸¹ *Pol.*, IV, 13, 1297 b 24-25.

La classificazione delle costituzioni nella *Politica* di Aristotele: modelli e problemi

SILVIA GASTALDI

1. Costituzione e *politeia*

Si può senz'altro affermare che la ricerca condotta da Aristotele nella *Politica* ha al suo centro la teoria delle forme costituzionali, diventata punto di riferimento imprescindibile per tutte le riflessioni successive su questo tema. La traduzione 'costituzione' con cui viene reso in italiano il termine greco *politeia* è, come è noto, impropria: nella città greca – che non è uno Stato nel senso moderno del termine – non esiste un documento scritto che contenga principi fondamentali e regole di organizzazione giuridica e politica¹.

La testimonianza più significativa in questo senso è offerta proprio dalla *Politica* di Aristotele, in cui sono individuabili molteplici definizioni di *politeia*, nessuna delle quali rinvia al significato che noi attribuiamo alla nozione di costituzione².

Il punto di partenza per questa analisi è l'affermazione che si legge nel cap. 1 del libro III (1274 b 38): la *politeia* è un dato ordinamento (*taxis*) di coloro che abitano la città. Come ha scritto Ober, Aristotele prende qui in considerazione la *geo-polis*, cioè la città come estensione territoriale su cui vive un certo numero di abitanti, intesi globalmente e dunque comprendendo uomini, donne, ragazzi, liberi e schiavi³.

¹ La trattazione più completa relativa all'origine del termine e alle sue modalità d'uso è di J. Bordes, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

² Una rassegna di tutte le differenti accezioni è condotta da A. Kamp, *La teoria politica di Aristotele. Presupposti e temi principali*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, Valentino Editore, 1993, pp. 105-110.

³ J. Ober, *The Polis as a Society: Aristotle, John Rawls, and the Athenian Social Contract, The Ancient Greek City State*, ed. by M. H. Hansen, Copenhagen, Munksgaard, 1993, pp. 129-160, 132.

Poche righe dopo, nello stesso cap. 1, Aristotele definisce la *polis* in termini più specifici, e cioè come «pluralità di cittadini» (1274 b 41): il requisito per appartenervi è la cittadinanza, cui si connette l'esercizio dell'attività politica. Su questa base, nel cap. 6, la *politeia* viene definita come «l'ordinamento (*taxis*) della città e delle magistrature» (1278 b 8 sgg.): in questa definizione è posta nuovamente al centro la nozione di *taxis*, cioè di ordine, che riguarda ora non più la *geo-polis*, bensì la città 'politica', composta dai cittadini che costituiscono il *politeuma*, cioè da coloro che gestiscono le cariche e svolgono le funzioni di governo⁴.

L'analisi che Aristotele conduce nella *Politica* sulle diverse forme di *politeia* si concentra dunque sull'individuazione di chi detiene il potere, in base a quali titoli e con quali magistrature⁵.

2. La critica alle *politeiai* esistenti o teorizzate nel libro II: uno studio preparatorio

Il tema dell'assetto politico e delle forme di governo fa la sua apparizione nel libro II, a cui può essere riconosciuto un ruolo propedeutico rispetto alle analisi specifiche condotte nei libri successivi.

Mentre il libro I analizza la configurazione della *geo-polis* spiegandone la genesi e concentrandosi poi sull'*oikos*, la famiglia, quale componente costitutiva della città, composta dal capofamiglia-cittadino e dalle altre figure escluse dalla politica, e cioè donne, figli e schiavi, il libro II si apre con un'affermazione esplicita: al fine di intraprendere l'indagine sulla *politeia*, e in particolare su quella migliore, è necessario esaminare gli assetti politici delle città che sono ritenute meglio governate e anche i progetti teorici formulati da alcuni pensatori. Appare evidente che Aristotele attinge qui ai materiali reperiti durante le sue ricerche sulle *politeiai*⁶, che saranno a maggior ragione essenziali nei libri successivi.

L'ordine seguito nel corso del libro II è invertito rispetto al programma iniziale: Aristotele esamina prima i progetti teorici, partendo dalla *Repubblica* e dalle

⁴ La composizione del *politeuma* varia a seconda dell'assetto politico della città, come Aristotele spiega nei capitoli successivi: nella democrazia è composto da tutti i cittadini, nei regimi oligarchici dai pochi ricchi, nelle monarchie dal sovrano.

⁵ Tra le varie definizioni di *politeia* è presente tuttavia anche quella che la identifica con la «vita (*bios*) della città» (IV, 11, 1295 a 40), cioè la forma assunta dalla vita associata nel suo complesso, che include, oltre alla norme giuridiche, tutto l'insieme dei valori condivisi, delle pratiche culturali ed educative che garantiscono l'unità della città.

⁶ Aristotele avrebbe organizzato, nella sua scuola, una raccolta di *politeiai* di città, che ne avrebbe contenute 158. Ne sopravvivono solo frammenti. Nel 1879, in Egitto, è stata rinvenuta su un papiro la *Costituzione di Atene*, mutila nella parte iniziale, la cui paternità aristotelica non è del tutto sicura.

Leggi di Platone⁷, per analizzare poi quelli di Falea di Calcedone e di Ippodamo di Mileto, approdando infine all'analisi delle costituzioni di Sparta, Creta e Cartagine. L'analisi di ciascuno di questi modelli fornisce un esempio molto chiaro di come Aristotele svolgerà le sue indagini successive: non si tratta di una semplice ricognizione storica, perché la sua attenzione si concentra da una parte sulle strutture sociali, al cui centro si pone il problema dell'assetto della proprietà, e dall'altra sulla rassegna delle istituzioni e delle magistrature, mettendone in luce pregi e soprattutto difetti⁸.

3. I precedenti della classificazione aristotelica delle costituzioni

Con il libro III, il trattato aristotelico entra, per così dire, nel vivo della trattazione politica. Si può senz'altro affermare che questo libro è uno dei più importanti, o addirittura il più importante, dell'intera *Politica*, in quanto Aristotele vi espone i capisaldi della sua teoria. Il punto di partenza è rappresentato dalla definizione della figura del cittadino e appare subito evidente l'adozione di un criterio scientifico. Prendendo atto della varietà di criteri che, nelle diverse città, abilitano a essere cittadini, Aristotele intende giungere a una definizione *haplos*, universalmente valida, e la individua nella possibilità di esercitare le magistrature previste in una data comunità politica, e in particolare di partecipare agli organi deliberativi e giudiziari che sono presenti, anche se sotto diverse forme, in tutte le città. Aristotele si interroga poi se esista una virtù⁹, propria del cittadino, e la identifica con il contributo dato al mantenimento della *politeia* in vigore.

Il secondo punto fondamentale analizzato nel libro III è la classificazione dei regimi politici, le *politeiai*. Anche a questo riguardo, occorre sottolineare l'ampiezza e la novità dell'approccio aristotelico.

Aristotele non è tuttavia il primo a classificare le costituzioni e a individuarne le caratteristiche. Se dovessimo seguire un ordine di priorità, dovremmo risalire al *logos tripolitikos* di Erodoto. Nel libro III delle *Storie* (capp. 80-82), Erodoto mette in scena un dibattito fra tre dignitari persiani che, dopo aver allontanato dal trono gli usurpatori del regno, si interrogano sul regime migliore da adot-

⁷ Lo spazio più ampio, in questa rassegna, è occupato dalla critica al progetto platonico della *Repubblica*, e in particolare all'abolizione di famiglia e proprietà privata, di cui Aristotele sottolinea le conseguenze negative.

⁸ Si veda, a questo riguardo, L. Bertelli, *Historia e methodos: analisi critica e topica politica nel secondo libro della 'Politica' di Aristotele*, Torino, Paravia, 1977.

⁹ Il termine greco – *arete* – mantiene qui il suo originario valore prestazionale, indicando la modalità di svolgimento ottimale di una data funzione, in questo caso quella del cittadino. Sui passi del cap. 4, in cui viene discusso questo problema cfr. S. Gastaldi, *L'uomo buono e il buon cittadino in Aristotele*, in: "Elenchos", n. 16, 1993, pp. 253-290; F. de Luise, *L'uomo buono e il buon cittadino nel III libro della Politica di Aristotele. Un punto di difficile convergenza tra etica e politica*, in: "Teoria politica", N.S. Annali VIII, 2018, pp. 105-126.

tare. Il primo a esprimersi è Otane che, equiparando il regime monarchico a una tirannide, propone di affidare il governo al popolo, instaurando quella che definisce l'*isonomia*: si tratta del termine con cui Clistene, alla fine del VI secolo, aveva designato il nuovo assetto politico ateniese¹⁰, che comporta il sorteggio delle cariche, il controllo sul loro esercizio e la riconduzione di tutte le decisioni all'assemblea dei cittadini. Megabizo, invece, esprimendo le sue critiche nei confronti della stoltezza e della sferatezza di quella che definisce la moltitudine (*plethos*), esprime la sua preferenza per un gruppo di individui eccellenti, *aristoi*, capaci di contenere le aspirazioni della massa, prospettando in tal modo una forma di oligarchia. Dario infine sostiene i meriti della monarchia, purché sia retta da un uomo ottimo, anch'egli un vero *aristos*. Questo passo fa certamente sorgere molti problemi, specie per quanto riguarda l'elogio dell'*isonomia*, incompatibile con l'assolutismo, considerato dai Greci la caratteristica distintiva del governo persiano ed è lo stesso Erodoto, del resto, a dichiarare che proprio i Greci riteranno non attendibili (*apistoi*) questi discorsi. Evidentemente, lo storico proietta nel mondo persiano le classificazioni che si erano venute delineando nell'Atene del V secolo, mutuandone le categorie e il lessico¹¹. Nei passi erodotei si codifica, comunque, una tripartizione destinata a diventare canonica: *isonomia*, che prelude alla democrazia, oligarchia e monarchia. Questa distinzione, basata fondamentalmente sul numero di quanti esercitano il potere – uno, pochi, molti – è ampiamente presente nei testi del IV secolo, anzitutto nei discorsi degli oratori¹².

Anche Platone affronta più volte il tema delle forme di governo. Nel I libro della *Repubblica*, è il sofista Trasimaco, a confronto con Socrate sul tema del potere, ad affermare che i regimi con cui si reggono le città sono la tirannide, la democrazia e l'aristocrazia: questa tripartizione mostra come già avvenuta la distinzione tra due diverse forme di potere esercitato da uno solo, non più solo il regno, ma appunto anche la tirannide. Nel corso del V secolo, in Atene, la figura del tiranno era oggetto di una significativa ambivalenza: sebbene fosse ormai lontana l'esperienza della tirannide sotto Pisistrato e i Pisistratidi, il timore che

¹⁰ Clistene, attorno al 508 a. C., introduce in Atene, dopo il lungo periodo della tirannide di Pisistrato e dei Pisistratidi, l'*isonomia*, cioè l'uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge, che apre la via all'instaurazione della democrazia alla metà del V secolo. Sulla sua figura e sul suo operato è sempre fondamentale il saggio di P. Lévêque, P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, Paris, Les Belles Lettres, 1964, trad. it. di A. Coratti, Roma, Castelvèchi, 2020.

¹¹ Per una discussione molto ampia di questi passi, che comprende anche una rassegna delle molteplici interpretazioni che ne sono state date, cfr. D. Lanza, *Su Erodoto III, 80-82*, in Id., *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 225-232.

¹² Si vedano Eschine, *Contro Timarco* 4; *Contro Ctesifonte*, 6; Isocrate, *Panatenaico* 132. Sul tema della classificazione dei regimi politici a partire da Erodoto cfr. il classico articolo di J. de Romilly, *Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote*, in: "Revue des Études Grecques", n. 72, 1959, pp. 81-89.

circondava la figura del tiranno era diffuso¹³, ma al tempo stesso il suo potere assoluto poteva essere anche oggetto di ammirazione, come avviene da parte di Trasimaco, che esalta chi possiede la forza e piega la giustizia ai suoi interessi¹⁴. Il termine aristocrazia (*aristokratia*) compare per la prima volta in Tucidide, che attribuisce agli oligarchi di Corcira, in lotta contro i democratici, l'uso di questo termine, invece di quello di oligarchia, al fine di fornire di sé, e delle proprie aspirazioni al potere, un'immagine più moderata (III.82.8).

Nella *Repubblica*, poi, è presentato un modello di degenerazione della città perfetta descritta dal Socrate platonico. La *kallipolis*, che viene equiparata ora a una monarchia ora a un'aristocrazia, come ogni altra cosa umana è destinata a degenerare ed ecco susseguirsi forme di governo sempre peggiori: la timocrazia, intesa come il governo di coloro che, svolgendo l'attività guerriera, pongono come valore supremo l'onore (*time*)¹⁵, l'oligarchia, la democrazia, la tirannide. La vicenda delineata da Platone non è governata da criteri storici e istituzionali: si tratta di una storia morale, che mostra i meccanismi degenerativi riconoscibili parallelamente nell'organizzazione della città e nell'anima dei cittadini, in cui i due registri sono interconnessi.

Una vera e propria classificazione delle forme di governo si legge nel *Politico* (291 e – 292 a). Dichiarando di riferirsi ai parametri adottati in quel periodo, e cioè l'uso della costrizione o meno nell'esercizio del potere, il criterio censitario, la presenza o l'assenza di leggi, Platone individua due forme di governo esercitate da un solo individuo, il regno e la tirannide, due in cui il potere è nelle mani di pochi e per di più ricchi – aristocrazia e oligarchia –, infine due assetti in cui sono i molti, i *polloi*, a governare. Si tratta della democrazia, che mantiene questo unico nome indipendentemente dalle modalità, più o meno corrette, con cui la moltitudine detiene il potere. Tutte queste *politeiai*, individuabili a livello storico, sono, per Platone, inferiori all'unica perfetta, quella che vede protagonista il vero politico, definito anche uomo regio, che, grazie al suo sapere, governa senza leggi.

¹³ Su questo tema, cfr. D. Lanza, *Il tiranno e il suo pubblico*, cit., in particolare pp. 33-64; G. Giorgini, *La città e il tiranno. Il concetto di tirannide nella Grecia del VII-IV secolo a. C.*, Milano, Giuffrè, 1993, in particolare pp. 141-265.

¹⁴ A lui si deve la definizione del giusto come l'utile del più forte (338 c): colui che governa emana le leggi, che definiscono appunto ciò che è giusto, al fine di conservare il proprio potere. Su questa linea Trasimaco giunge a esaltare chi, come il tiranno, detiene un potere assoluto, ricavando dalla perfetta ingiustizia anche il massimo della felicità (344 a-e).

¹⁵ Come è noto, la città progettata da Platone è governata dai filosofi-re, a cui sono subordinati i difensori, cioè i guerrieri, e i produttori. La prima forma di degenerazione vede i difensori assumere la guida della città: la timocrazia è per certi versi modellata sulla società militare spartana.

4. Lo schema di classificazione delle costituzioni nel libro III

In che cosa si misura la novità della ricerca di Aristotele rispetto alle riflessioni dei predecessori? Veniamo al suo primo schema di classificazione delle costituzioni, che si legge nel cap. 7 del libro III.

Il criterio di ordinamento è duplice: l'uno quantitativo, che fa riferimento al numero di persone che esercitano il potere – uno, pochi, molti –, e l'altro qualitativo, e cioè la modalità con cui il potere stesso viene esercitato, se nell'interesse di chi governa o in quello di chi è governato. Ne emerge un sistema a sei elementi, tre corretti e tre devianti: da una parte regno, aristocrazia, *politia* e dall'altra tirannide, oligarchia, democrazia.

Si tratta di uno schema simile a quello utilizzato da Platone nel *Politico* che, a sua volta, dichiara di rifarsi a una modalità di classificazione consolidata, ma esiste una netta differenza tra Aristotele e Platone. Mentre quest'ultimo assume un regime perfetto, elaborato a livello teorico, come paradigma rispetto a cui commisurare gli assetti esistenti, Aristotele si confronta con le *politeiai* storicamente date, esaminandole nella loro specificità.

Quanto alla denominazione delle costituzioni, occorre osservare che, nella classificazione aristotelica, anche il governo dei molti, come avviene in Platone, assume due forme, ma ciascuna con una propria denominazione: quella più moderata viene definita *politeia*, cioè con il termine con cui si designa la costituzione in generale e che in italiano solitamente si rende con *politia*. Il ricorso a questo termine generico è significativo, perché segnala che non esiste nell'uso della lingua e dunque nella concezione greca – come mostra Platone – una distinzione tra forme differenti di democrazia, considerata un regime ben definito e con caratteristiche univoche.

Dopo aver formulato questo schema, nel cap. 8 Aristotele ne dichiara immediatamente l'inadeguatezza¹⁶, perché i due assetti politici maggiormente presenti nel mondo greco, la democrazia e l'oligarchia, non sono spiegabili sulla base dei criteri appena formulati, e in particolare di quello numerico. La necessità di introdurre un ulteriore parametro di valutazione emerge da una considerazione: se si suppone che in una città i poveri siano in numero minore dei ricchi, ma detengano il potere, nessuno chiamerebbe questo regime un'oligarchia, essendo tale denominazione riservata al governo dei più abbienti. Sulla base di queste

¹⁶ D. Ventura, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, Milano, Franco Angeli, 2009, p. 153, definisce la classificazione contenuta nel cap. 7 "un'agile 'mappa' di immediata comprensione e facile memorizzazione", utile al legislatore, che lo studioso ritiene il destinatario del trattato aristotelico. Si tratta dunque di una sorta di strumento di lavoro, funzionale a fissare una serie di informazioni di base, specie riguardo al *politeuma*, cioè a chi detiene il potere, e in vista della valutazione dell'entità del fenomeno del mutamento costituzionale, cui è dedicato l'intero libro V.

osservazioni, Aristotele conclude che, nel caso di questi due assetti, il parametro numerico è solo accidentale, mentre quello discriminante è rappresentato da ricchezza e povertà, cioè da un criterio socio-economico (1279 b 34- 1280 a 6).

5. I compiti della scienza politica

È dunque lo stesso Aristotele a ritenere insufficiente la classificazione delle costituzioni prospettata nel cap. 7: questa presa d'atto sembra costituire la premessa per quel radicale cambiamento di prospettiva a cui si assiste nel libro IV. Nella restante parte del libro III, dopo aver discusso il problema dell'attribuzione del potere supremo in una città, il *kyrion*, in relazione alla composizione del *politeuma*, cioè dell'istanza di governo della città¹⁷, Aristotele inizia a esaminare la prima delle costituzioni corrette indicate nello schema del cap. 7, e cioè il regno. Un breve cenno alle modalità con cui è condotta questa indagine è utile a mostrare la peculiarità, e insieme la novità, dell'approccio aristotelico alle *politeiai*.

Il tratto saliente è rappresentato dall'attenzione posta all'evoluzione storica dei singoli assetti¹⁸. Lo dimostra in modo emblematico proprio la trattazione del regno (capp. 14-17). Aristotele infatti passa in rassegna tutte le forme di regalità, *basileia*, a partire dal più lontano passato, tra cui quella che definisce «la monarchia dei tempi eroici», descritta nei poemi omerici, e poi l'esimnetia, e cioè la tirannide elettiva dell'epoca arcaica¹⁹, e la doppia regalità militare spartana.

L'indagine tuttavia si concentra su un tipo particolare di regalità, che non sembra immediatamente riconducibile a un modello storico, quella detenuta da un individuo dotato di un'eccedenza del tutto straordinaria nell'ambito della virtù che lo autorizzerebbe a esercitare il potere senza ricorrere alla formulazione di leggi. Si tratta del *pambasileus*, su cui si è scritto e discusso molto²⁰. Un'attenta lettura dei

¹⁷ Su questo tema cfr. S. Gastaldi, *A chi deve appartenere l'autorità suprema nella città? Il problema del kyrion nella Politica di Aristotele*, in: "Teoria politica" N. S., Annali VIII, 2018, pp. 63-79.

¹⁸ Questa peculiarità è messa in luce da J. Bordes, *La place d'Aristote dans l'évolution de la notion de politeia*, in: "Ktema", n. 5, 1980, pp. 249-258, che sottolinea anzitutto come, prima di Aristotele, fossero stati condotti studi su una singola *politeia*, come nel caso della *Costituzione degli Ateniesi* dello Pseudo-Senofonte e della *Costituzione di Sparta* di Senofonte, gli unici esempi a noi pervenuti, in cui manca proprio l'attenzione all'evoluzione storica. Come si vedrà, tuttavia, l'adozione di questa prospettiva da parte di Aristotele non è costante.

¹⁹ Si tratta di una carica a tempo, istituita nelle città in cui è presente una forte contrapposizione interna, spesso tra fazioni aristocratiche che si contendono il potere, e che si ritiene risolvibile tramite la designazione di un arbitro, l'esimnete appunto. Il caso più noto è quello di Mitilene, nell'isola di Lesbo, dove, nel VI secolo a. C., viene designato come esimnete Pittaco, bersaglio dell'odio politico del poeta Alceo.

²⁰ Si è soprattutto discusso se Aristotele assumesse a modello un personaggio storico, ad esempio Alessandro Magno, o se intendesse delineare una sorta di 'tipo ideale' di sovranità, fino a quel momento estranea ai regimi politici greci. Sul tema, e su questi capitoli, cfr. S. Gastaldi, "Il re 'signore di tutto': il problema della *pambasileia* nella *Politica* di Aristotele", in: *Le philosophe, le roi, le tyran. Études sur les figures royale et tyrannique*

passi al riguardo – che sono strutturati in modo da riportare una vera e propria discussione dialettica, destinata a esaminare cioè i pro e i contro di questo tipo di potere assoluto – mostra una certa perplessità, da parte di Aristotele, nell’ammettere come positivo un potere tutto personale, non mitigato da nulla. Si trova qui la celebre definizione della legge come intelletto senza desiderio (*nous aneu orexeos*: 1287 a 32): il re, anche se virtuoso, è pur sempre un uomo, ed è pertanto sottoposto alle spinte passionali che possono trasformarlo in una bestia (*therion*).

Nel seguito del libro III ci si aspetterebbe, come del resto Aristotele prospetta nell’ultimo capitolo, l’analisi delle altre forme di governo corrette, ma il discorso si interrompe bruscamente e il libro IV esordisce introducendo, come si è detto, nuove modalità di approccio al tema della *politeia*.

Il primo capitolo del libro IV costituisce una vera e propria premessa metodologica alla trattazione che Aristotele sta per iniziare: è un’analisi che si protrae nei libri IV-VI, definiti «libri empirici», una dizione che si è diffusa, sulla scorta degli studi di Werner Jaeger, per dar conto della loro adesione alla fattualità delle situazioni e degli assetti politici²¹.

In questo capitolo proemiale Aristotele si interroga sugli oggetti di indagine che competono alla scienza politica: ciascuna forma di sapere – tanto tecnica quanto scientifica – verte su un ambito specifico, che deve essere padroneggiato esaustivamente, e non in modo solo parziale. Adottando l’analogia con la ginnastica, che prescrive esercizi differenti in rapporto ai diversi tipi di corpo, delle loro condizioni più o meno ottimali e delle finalità che si vogliono conseguire con l’attività fisica, Aristotele assegna alla scienza politica il compito di indagare tutti gli assetti politici secondo una pluralità di prospettive.

Si apre così una rassegna che pone al primo posto la ricerca sulla costituzione migliore, ma subito dopo sono indicati altri tipi di assetto che non corrispondono a questo modello ottimale: si tratta della costituzione che deve tener conto delle condizioni date, cioè quelle in cui una città si trova, e poi della costituzione costruita su un certo fondamento. La scienza politica deve dunque considerare la situazione esistente in una data comunità, e a questo riguardo si tratta di risalire all’origine di una certa organizzazione e di studiare le modalità con cui essa possa mantenersi. Emerge qui uno dei capisaldi della ricerca aristotelica sulle costituzioni, e cioè quell’esigenza della stabilità di ogni regime, anche se – come si dice esplicitamente in questo pas-

dans la pensée politique grecque et sa postérité, pub. par S. Gastaldi, J.F. Pradeau, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2009, pp. 33-52.

²¹ W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, Weidmann, 1923, trad. it. di G. Calogero, Firenze, La Nuova Italia, 1935, individua nella filosofia di Aristotele il progressivo passaggio da un’iniziale adesione al Platonismo all’adozione di un approccio empirico: per quanto riguarda la *Politica* i libri VII e VIII, dedicati alla costituzione migliore, rappresenterebbero una *Urpolitik*, cioè un nucleo iniziale, espressione di posizioni ancora platoniche, a cui si affiancano successivamente gli altri libri, di carattere appunto empirico.

so – è lontano, in quanto peggiore, non solo dalla costituzione migliore, ma anche da quella che sarebbe ottimale nelle circostanze date²².

Un aspetto non meno originale della riflessione di Aristotele è l'individuazione, tra i compiti della scienza politica, della costituzione più adatta a tutte le città: esisterebbe un modello generalizzabile, e anche attuabile. Come si chiarisce in seguito, in questo stesso libro IV, Aristotele si riferisce qui a due regimi che presentano caratteristiche comuni, e cioè la *politia*, intesa come democrazia moderata e collocata nello schema del libro III tra le costituzioni rette, e la cosiddetta 'costituzione dei *mesoi*', cioè i cittadini mediamente abbienti, che viene presentata come il modello più positivo, in grado di superare completamente le conflittualità sempre presenti nelle città storiche.

Assegnando alla scienza politica tutti questi ambiti di indagine²³, Aristotele rende esplicita la sua posizione critica nei confronti di coloro che finalizzano la loro ricerca alla delineazione della costituzione migliore in assoluto, per la cui realizzazione è necessario disporre di mezzi straordinari, oppure individuano, per elevarlo a paradigma, uno degli assetti esistenti, come quello di Sparta (IV, 1, 1288 b 39-1289 a 1). È chiaro il riferimento da una parte a Platone e ai suoi progetti politici, la *Repubblica* e le *Leggi*, che, teorizzando modelli di città perfettamente giuste, presuppongono una radicale presa di distanza dalla realtà storica, e dall'altra agli esponenti delle correnti filo-laconiche ateniesi, tra cui in primo luogo Senofonte, che esaltano la costituzione di Sparta, non solo sotto il profilo politico, ma anche dal punto di vista etico ed educativo, in opposizione alla democrazia ateniese²⁴.

Di fronte a riflessioni che si pongono come obiettivo il superamento dei regimi politici esistenti, Aristotele afferma la necessità che nelle città si mantengano le costituzioni in vigore, perché qualsiasi cambiamento, anche in senso migliorativo²⁵, è un'impresa difficile da realizzare e può incontrare l'opposizione dei cittadini.

²² Il riferimento dovrebbe essere a democrazia e oligarchia, che sono le più presenti nella realtà storica, anche se le più lontane dalla costituzione ideale. Cfr. F. Pezzoli, in: *Aristotele. La Politica*, libro IV, a cura di L. Bertelli, M. Moggi, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 2014, p. 165.

²³ Si tratta degli stessi compiti assegnati alla scienza politica in *Etica Nicomachea*, X, 9, 1181 b 12-23, cioè nelle ultime righe del trattato, che indicano gli argomenti destinati a essere affrontati nella *Politica*, al fine di completare quella che Aristotele definisce la «filosofia dell'uomo».

²⁴ Sulle correnti filo-laconiche ateniesi è ancora un punto di riferimento essenziale il volume di F. Ollier, *Le mirage spartiate. Étude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité grecque de l'origine jusqu'aux Cyniques*, Paris, De Boccard, 1933. Si veda anche E. N. Tigerstedt, *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, I-III, Lund-Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1965-1978.

²⁵ A 1289 a 1-5 Aristotele critica espressamente i tentativi di correggere (*to epanorthosai*) la costituzione: si può vedere qui il riferimento alle proposte avanzate dagli esponenti del moderatismo ateniese del IV secolo, in primo luogo Isocrate, che propongono, criticando l'assetto democratico attuale, appunto un'*epanorthosis*,

Questa rassegna che enumera i compiti della scienza politica si conclude con un'affermazione che è determinante ai fini del successivo sviluppo della trattazione e che rappresenta un'assoluta innovazione: di ciascuna *politeia* esistono più tipi. Di conseguenza non solo occorre che il legislatore e l'uomo politico, coloro cioè a cui sembra rivolgersi il trattato aristotelico²⁶, ne abbiano piena conoscenza, ma che siano anche in grado di stabilire leggi adeguate in rapporto a ciascun assetto. Se la costituzione stabilisce l'ordinamento delle cariche – e torna qui la definizione della *politeia* come ordinamento (*taxis*) delle magistrature che fissa i criteri per l'accesso al potere e le finalità generali cui mira la comunità – devono essere proposte anche norme che regolino i singoli aspetti della vita della città: sembra che Aristotele adombri qui la differenza tra leggi 'costituzionali', per così dire, e leggi ordinarie (IV, 1, 1289 a 13-25).

6. Un nuovo inizio dell'indagine: la pluralità delle costituzioni e le parti della città

Il cap. 2 del libro IV, che dovrebbe costituire l'inizio della nuova indagine in conformità ai compiti della scienza politica appena elencati, si apre in realtà con il riferimento allo schema di classificazione delle costituzioni presentato nel cap. 7 del libro III²⁷. Il rimando è funzionale a precisare che, di quello schema, sono già stati trattati due degli assetti politici retti, monarchia e aristocrazia, e che di conseguenza occorre concentrare l'indagine che sta per essere intrapresa da una parte sulla terza e ultima delle forme rette, e cioè la politia, e dall'altra su tutte le forme deviate. Aristotele asserisce che tra queste deve essere inserito un criterio assiologico, alla luce del quale porre le deviazioni in una scala dalla peggiore alla migliore. Adottando il principio secondo cui *corruptio optimi pessima*, al livello più basso è collocata la tirannide, essendo la degenerazione della monarchia, indicata come il regime migliore, alludendo alla regalità assoluta, retta dall'individuo del tutto

un 'raddrizzamento' della costituzione, che consiste nel recupero della cosiddetta 'costituzione degli antenati', l'assetto censitario fatto risalire a Solone.

²⁶ Nella *Politica* sono molto frequenti i riferimenti a questi personaggi, e in particolare al legislatore, che sembrano essere i destinatari del trattato aristotelico: cfr. tra gli altri, E. Schütrumpf, H. J. Gehrke (hrsg.), Aristoteles. *Politik, Buch IV-VI*, Berlin, Akademie Verlag, *Einleitung*, 1996, pp. 140-144; L. Bertelli, *La rappresentazione dell'uomo politico in Aristotele dal 'Protreptico' all'"Etica Nicomachea"*, in: "Etica & Politica", n. 2, 2000, <http://openstarts.units.it>.

²⁷ La prima parte del capitolo (1298 a 25-38) riprende gli argomenti già trattati nel capitolo precedente, ma da un punto di vista differente, e in particolare senza assumere come filo conduttore dell'analisi la rassegna dei compiti della scienza politica. Secondo alcuni autorevoli studiosi, tra cui cfr. W.L. Newman, *The Politics of Aristotle*, IV, Oxford, Clarendon Press, 1902, pp. 143-144, si sarebbe di fronte, con l'inizio del cap. 2, al vero e proprio inizio del libro, che recepisce i dati presenti nello schema di classificazione delle costituzioni presente nel cap. 7 del libro III.

superiore per virtù; seguono l'oligarchia, di cui si sottolinea la distanza dal suo corrispettivo corretto, l'aristocrazia, e infine la democrazia, definita *metriotate*, «la più moderata», naturalmente tra i regimi degenerati (1289 b 4).

Anche a questo riguardo Aristotele non manca di indirizzare una critica a Platone, definito qui «uno dei predecessori» (1289 b 5-6), riferendosi, come è accaduto già precedentemente, al *Politico*. In questo dialogo, Platone, assunto come criterio di classificazione delle costituzioni la presenza o meno della legge, stila una doppia graduatoria: nel caso esista un ordine legale, la monarchia è l'assetto migliore, seguita dall'aristocrazia e dalla democrazia, mentre in assenza di norme la classifica viene completamente ribaltata ed ecco al primo posto la democrazia, seguita dall'oligarchia e infine dalla tirannide, definita come il regime più gravoso da sopportare da parte dei cittadini (302 d-e). Anche in Platone l'assetto migliore, la monarchia, si tramuta in quello peggiore, perché tutto il potere si concentra nelle mani di un individuo in preda ai desideri e ignorante, e non vi sono leggi in grado di tenerlo a freno. In questo quadro la democrazia si presenta sotto una luce maggiormente positiva perché le funzioni di governo si ripartiscono tra molti. Platone dunque, secondo Aristotele, introduce una gerarchia tra le forme deviate mentre, secondo il suo punto di vista, non è possibile dire che una è migliore dell'altra, ma solo che è meno cattiva²⁸, essendo tutte negative.

A questo punto, Aristotele enumera gli argomenti che si propone di esaminare nel seguito della sua trattazione: quanti sono i tipi di costituzione, se esistono più forme di democrazia e di oligarchia, elevate qui ad assetti paradigmatici. Inoltre occorre esaminare quale sia il tipo di organizzazione politica più comune, cioè applicabile al maggior numero di città, e anche quella più degna di essere scelta dopo la costituzione migliore, che appare sempre ad Aristotele un modello perfetto quanto difficile da realizzare, l'oggetto di un'*euche*, cioè di un *wishful thinking*, alla maniera platonica. Non a caso, in questa sequenza di argomenti destinati a essere esaminati mancano proprio l'individuazione e la descrizione dell'*ariste politeia*.

La scienza politica, inoltre, non deve limitarsi a teorizzare paradigmi politici, anzi deve riflettere sulle situazioni già presenti in una data città²⁹. Anche in questo caso gli esempi che Aristotele fa sono la democrazia e l'oligarchia, di cui occorre valutare le differenti tipologie. Si tratta dunque, anzitutto, di spiegare come si origina la pluralità degli assetti politici. Anche a questo proposito occorre sottolineare che l'analisi intrapresa da Aristotele a partire dal cap. 3 del libro IV rappresenta

²⁸ Si tratta di una lettura non fedele del testo platonico, in cui la classificazione delle costituzioni è condotta, nel passo cui Aristotele si riferisce, solo alla luce della presenza o meno della legge: su questa si basa la loro maggiore o minore positività.

²⁹ Si analizzano così quelle che, nel cap. 1, sono state definite le *politeiai ex hypoteseos*, stabilite «su un certo fondamento», cioè sulla base delle condizioni presenti in una data città (1288 b 28).

un'innovazione assoluta nell'ambito della riflessione politica greca, perché per la prima volta fonda i vari assetti istituzionali su un'indagine socio-economica.

La presenza di differenti forme di *politeia* è ricondotta da Aristotele alla presenza, all'interno di ciascuna comunità, di una pluralità di parti (*mere*). Con questo termine si fa riferimento anzitutto alla famiglia (*oikia*), che nel libro I è analizzata quale componente costitutiva della città, ma subito dopo l'attenzione si concentra sulla *polis* intesa come una moltitudine (*plethos*) di cittadini, tra i quali sono presenti numerose differenze. La prima è di tipo economico e su questa base si distinguono i ricchi e i poveri³⁰, tra i quali Aristotele inserisce la categoria dei *mesoi*, cioè dei cittadini mediamente abbienti, che, pur essendo scarsamente presente nella città storica, ha una grande rilevanza nella teoria aristotelica, come si avrà modo di dire in seguito.

La seconda distinzione è di tipo sociale, anche se si sovrappone a quella economica, ed è tracciata tra il *demos*, cioè tra il popolo inteso qui come l'insieme dei meno abbienti³¹, e i *gnorimoi*, cioè i 'notabili', le persone in vista, in quanto appartenenti ai ceti elevati. I membri del *demos* sono classificati sulla base della loro occupazione, e cioè come agricoltori, commercianti, lavoratori manuali, mentre i *gnorimoi*, che non si dedicano ad alcuna attività lavorativa, si distinguono solo per l'entità della ricchezza e delle proprietà possedute. È significativo che Aristotele indichi come prova del possesso di un patrimonio elevato l'allevamento dei cavalli: da sempre l'*hippotrophia* è considerata uno dei segni distintivi dei ceti più agiati e, mentre in tempi passati questi animali erano utilizzati per la guerra, successivamente diventano uno *status symbol*. Non è tuttavia solo la ricchezza a connotare i *gnorimoi*. Aristotele aggiunge alle loro prerogative anche la nobiltà di nascita e l'*arete* intesa nel senso originario di valore, che si accompagna all'eccellenza della stirpe fin dai tempi di Omero.

Dalla pluralità di parti riconoscibili all'interno della città viene fatta dipendere la molteplicità delle costituzioni: posto che la *politeia* è, come Aristotele afferma ripetutamente, l'ordinamento delle magistrature, si possono dare più modalità di partecipazione al loro esercizio. In particolare, o la loro attribuzione è l'esito della superiorità, in termini di forza politica, di una parte sull'altra, ed è il caso

³⁰ Aristotele non precisa mai, né qui né altrove, quale sia l'entità delle risorse possedute per essere definiti, rispettivamente, poveri o ricchi. Essere poveri non implica presumibilmente l'essere privi di qualsiasi mezzo di sostentamento, ma essere costretti a esercitare un'attività lavorativa, nei settori che lo stesso Aristotele indica. I ricchi coincidono probabilmente con i membri delle prime tre classi censitarie soloniane. In questo passo Aristotele individua quale elemento di distinzione tra i due gruppi la possibilità o meno di fornirsi dell'armamento oplitico, cioè di armi pesanti. I poveri, non potendo equipaggiarsi in questo modo, erano impiegati, almeno in Atene, nella flotta.

³¹ Il termine *demos* – e il riferimento è anche in questo caso Atene – assume un duplice significato: all'interno del sistema democratico, designa l'insieme di tutti i cittadini, mentre per i critici di questo sistema politico lo stesso vocabolo indica tutti coloro che si dedicano alle attività produttive, essendo sprovvisti di proprietà, e perciò i poveri.

della contrapposizione tra poveri e ricchi che si risolve con l'instaurazione, rispettivamente, di democrazie e oligarchie, oppure si individua una qualche forma di uguaglianza tra tutte le componenti per la partecipazione al governo³².

Esistono dunque, per Aristotele, differenti modelli di distribuzione del potere e dunque di assetti politici: la sua posizione si pone in contrasto con quella, menzionata come un'opinione diffusa, secondo cui si danno solo due tipi di costituzione, la democrazia e l'oligarchia, di cui gli altri regimi sarebbero solo variazioni³³. Il suo punto di vista viene ribadito nella parte finale del cap. 3, dove sostiene che «se due o una sono quelle [= costituzioni] ben costituite», facendo riferimento rispettivamente a regno e aristocrazia da una parte e presumibilmente alla politica dall'altra, tutti gli altri assetti sono deviazioni: si è di fronte alla ripresa e alla riformulazione della classificazione presente nel cap. 7 del libro III.

Sempre allo scopo di dimostrare che esistono molteplici forme di costituzione, Aristotele, nel cap. 4, afferma di voler adottare un metodo mutuato dai suoi studi in campo biologico: come nella zoologia la classificazione degli animali deve partire dall'individuazione degli organi preposti allo svolgimento delle funzioni vitali, differenti secondo le varie specie, così rintracciare i diversi ruoli svolti dalle molteplici parti della città consentirà di spiegare la presenza di più forme di organizzazione politica³⁴. Inizia così un'ampia rassegna delle funzioni di ciascuna componente. Aristotele elenca anzitutto i ruoli economici svolti dai membri del *demos*, riprendendo la classificazione già presente nel capitolo precedente³⁵, annoverando nuovamente agricoltori, artigiani, commercianti, e vi aggiunge i teti³⁶ e i guerrieri.

Si inserisce a questo punto una presa di posizione polemica nei confronti del primo modello di città, la *prote polis*, delineata da Socrate nel libro II della *Repubblica* di Platone. Questa prima comunità è composta solo da un piccolo

³² Questa seconda eventualità si prospetta nella prima forma di democrazia che Aristotele descrive nel cap. 4, 1291 b 30-37, come si dirà più avanti.

³³ Una simile posizione trova il suo fondamento nella realtà storica: a partire dal V secolo, nel mondo greco si ha l'assoluta prevalenza di regimi democratici o oligarchici, in conseguenza della conflittualità tra Atene e Sparta e della tendenza delle città alleate all'una o all'altra ad assumerne la forma politica.

³⁴ G.E.R. Lloyd, *The Development of Aristotle's Theory of the Classification of Animals*, in: "Phronesis", n. 6, 1961, pp. 59-81, 69, rileva che un simile metodo non trova applicazione nelle opere biologiche, come sottolinea anche P. Accattino, *Il problema di un metodo biologico nella Politica di Aristotele*, in "Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino (Classe di Scienze morali, storiche e filologiche)", n. 112, 1978, pp. 169-195.

³⁵ Il passo *Pol.* 1290 b 22-1291 b 13, proprio perché riprende quanto si legge nel capitolo precedente, sembra essere un doppione e pertanto è stato considerato o un'interpolazione oppure un'aggiunta posteriore attuata o da Aristotele stesso o da un redattore. Sul problema cfr. W.L. Newman, *op. cit.*, pp. 162-163; I, *Appendix A*, pp. 565-569; E. Schürumpf, H.J. Gehrke (hrsg.), *op. cit.*, pp. 254-255 e 306-309.

³⁶ Sono così definiti i membri dell'ultima classe censitaria soloniana: si tratta dei cittadini privi di proprietà, che svolgono lavori salariati.

numero di individui che posseggono, ciascuno, una competenza tecnica³⁷, cui si aggiungono solo in un momento successivo i guerrieri preposti alla difesa della città. Secondo Aristotele, in questa città è assente la dimensione politica, e in particolare l'amministrazione della giustizia, conseguente alla determinazione di ciò che è giusto. Si tratta di una critica ingiustificata³⁸, ma dettata da uno scopo preciso, quello di sostenere che le parti della città a maggior titolo rispetto a quelle economiche menzionate finora sono quelle preposte allo svolgimento delle funzioni politiche³⁹. Utilizzando nuovamente l'esempio dell'animale, non più come composto di parti funzionali differenti, ma di anima e corpo, tra cui vige una precisa gerarchia di valore, Aristotele stabilisce un analogo ordine di importanza tra i ruoli svolti nella città. Annovera così le funzioni militari, quelle amministrative e quelle giudiziarie, svolte dai magistrati e vi aggiunge il contributo economico, ma dotato di un indubbio valore politico, dei ricchi, che finanziano, tramite le liturgie, le spese pubbliche, militari o civili⁴⁰.

Questa elencazione accurata delle parti della città, in cui sono presenti componenti economiche e politiche, appare senz'altro utile a definire quali siano le funzioni necessarie all'esistenza e al corretto ordinamento di una città, ma non a spiegare la molteplicità delle forme costituzionali⁴¹, lo scopo che Aristotele si era prefisso. È lui stesso, del resto, a chiarire il motivo: nella *polis*, e soprattutto in una città democratica, come Atene, che si delinea sullo sfondo di queste riflessioni, lo stesso individuo svolge più funzioni. Ogni cittadino, qualunque sia la sua attività lavorativa, è anche soldato e membro degli organi deliberativi e giudiziari, dell'Assemblea come dei tribunali⁴². Ne consegue che solo due prerogative non possono

³⁷ Platone menziona un contadino, un muratore, un tessitore e un calzolaio, preposti, con le loro competenze tecniche, al soddisfacimento dei bisogni primari (369 d).

³⁸ Secondo Platone, i membri di questa città, attraverso il principio della divisione del lavoro, realizzano spontaneamente la giustizia, che consiste nel «fare le cose proprie» (*ta heautou prattein*), cioè nello svolgere ciascuno uno specifico compito, senza prevaricare. La critica di Aristotele richiama quella che, nel dialogo platonico, Glaucone rivolge a Socrate: la città che è stata descritta è una «città di maiali» (372 d), in riferimento al fatto che i suoi abitanti vivono in modo frugale, adottando una dieta vegetariana, ma alludendo anche all'assenza – di cui Platone è ben consapevole, come mostra il seguito del dialogo – della dimensione politica.

³⁹ Si delinea qui quella distinzione tra parti e elementi necessari che è centrale nel progetto di costituzione migliore contenuto nei libri VII e VIII. Come si vedrà, Aristotele ritiene che si possano considerare parti della città solo coloro che svolgono funzioni militari, governative e sacerdotali, mentre sono elementi necessari (*ta anankaia*) quanti sono addetti alla produzione dei beni economici.

⁴⁰ Le liturgie sono le prestazioni economiche cui sono soggetti i cittadini più abbienti, non essendo presente, nella città antica, un sistema di tassazione sul reddito. Tra la bibliografia sull'argomento, cfr. l'autorevole studio di J. K. Davies, *Wealth and the Power of Wealth in Classical Athens*, New York, Arno Press, 1981, in particolare pp. 9-37.

⁴¹ Cfr. P. Accattino, *L'anatomia della città nella Politica di Aristotele*, Torino, Tirrenia Stampatori, 1986, pp. 78-84.

⁴² L'immagine del cittadino che si dedica ad attività sempre diverse, venendo meno al principio del fare le cose proprie in cui consiste la giustizia, è enfatizzata, criticamente, nella descrizione che Platone fa della democrazia nel libro VIII della *Repubblica* (561 c-d).

essere cumulate, e cioè ricchezza e povertà, e che pertanto le parti in senso pieno sono i ricchi e i poveri. Aristotele è in tal modo costretto a concludere che «sembra che esistano due forme di costituzione: democrazia e oligarchia» (1291 b 12-13).

Si tratta evidentemente di una conclusione che, basata su opinioni diffuse, a cui spesso in questi passi viene fatto riferimento, non è condivisa da Aristotele, ma che appare la conseguenza dell'adozione di uno schema di analisi delle componenti della città in sé stesso valido, ma non funzionale agli scopi da raggiungere. Proprio per questo tale approccio viene abbandonato e l'analisi ripresa subito dopo torna alle distinzioni già tracciate nel cap. 3.

7. La classificazione delle forme di democrazia e di oligarchia

Nello stesso capitolo 4 Aristotele affronta l'altro tema cui ha affermato di voler dedicare la sua indagine nel programma stilato nel cap. 2 (1289 b 13-14), se cioè esistano più forme di democrazia e di oligarchia e si rifà, come si è appena detto, alle analisi condotte nel cap. 3.

Aristotele prende in considerazione anzitutto la democrazia, di cui vengono elencate le specie (*eide*) sulla base delle occupazioni svolte dai membri del *demos*: alle attività più volte menzionate nei passi precedenti si aggiungono qui quelle marittime, sia nella marina da guerra sia in quella commerciale, nei trasporti e nella pesca. Aristotele menziona poi i lavoratori manuali e coloro che definisce privi di una sostanza sufficiente per potersi esimere dal lavorare; infine vengono annoverati coloro che non sono nati da genitori entrambi cittadini e che dunque, secondo la legislazione di molte città, a cominciare da Atene, non sono considerati cittadini a pieno titolo⁴³. Come si vede, Aristotele utilizza, in questa elencazione, criteri diversi, da quello professionale-funzionale a quello economico a quello giuridico-politico. Occorre rilevare, inoltre, che gli appartenenti alle ultime due categorie menzionate non formano gruppi autonomi, poiché il loro statuto giuridico imperfetto e la mancanza di risorse fanno sì che si impieghino in lavori salariati⁴⁴.

Alla distinzione delle specie del *demos* fa seguito quella dei 'notabili', le persone in vista, che si ripartiscono in base alle ricchezze, alla nobiltà di nascita, al valore, all'educazione: anche in questo caso Aristotele riprende la classificazione precedente, aggiungendo la *paideia*, quella formazione fisica e intellettuale che viene associata ai ceti più abbienti.

⁴³ Nel 451/50 una legge fatta emanare da Pericle stabilisce che si è cittadini ateniesi solo se si è nati da genitori entrambi ateniesi.

⁴⁴ Quest'analisi dei tipi di *demos* è troppo dettagliata e si rivela pertanto inutile ai fini della elencazione dei vari tipi di democrazia.

L'individuazione delle specie riconoscibili all'interno dei due gruppi contrapposti, del *demos* e dei *gnorimoi*, basata su prerogative, come si è visto, di ordine professionale ed economico-sociale, non ha alcuna rilevanza nella successiva descrizione delle varie forme di democrazia e di oligarchia, in cui i parametri di valutazione appaiono unicamente di tipo politico. Questa rassegna si fonda infatti sui requisiti richiesti per la partecipazione al governo: ne risultano cinque diverse forme, sia di democrazia sia di oligarchia, che sono disposte secondo un ordine discendente, e cioè da quella più moderata a quella più estrema.

I primi quattro tipi di democrazia non hanno alcun chiaro corrispettivo storico: Aristotele sembra adottare uno schema puramente teorico. La prima forma prevede la piena uguaglianza di poveri e ricchi e prende il nome di democrazia perché il *demos*, costituito da poveri, è sempre numericamente superiore; altre tre forme sono distinte in base al possesso di un certo censo, pur esiguo, oppure di requisiti di nascita. In tutte queste forme di democrazia Aristotele riconosce un dato positivo, e cioè la presenza di leggi che regolano i comportamenti dei cittadini. Chiaramente connotato storicamente è invece il quinto tipo, definito il peggiore, perché alla legge si sostituisce la decisione della massa. Si tratta della democrazia ateniese del V-IV secolo. Nella sua critica, Aristotele elenca tutti i luoghi comuni utilizzati dai sostenitori di posizioni antidemocratiche: in Atene le leggi sono sostituite dai decreti dell'Assemblea, dominata e adulata dai demagoghi. Questo assetto diventa in tutto e per tutto una tirannide, una tirannide popolare, in cui il potere assoluto è detenuto dal *demos*⁴⁵.

Alla trattazione dei tipi di democrazia fa seguito quella delle forme di oligarchia, elencate secondo criteri analoghi: anche in questo caso si procede da forme caratterizzate dal possesso di una ricchezza moderata alla modalità più estrema, denominata *dynasteia*, in cui chi governa prescinde dalla legge, e dunque anche tale assetto si assimila a una tirannide⁴⁶.

⁴⁵ Questo tipo di critica è già presente in Aristofane: nei *Cavalieri*, il *demos* ateniese è impersonato da un vecchio sordo e cieco, ingannato dai demagoghi, prima dal Paflagone, e cioè da Cleone, poi dal Salsicciao, ancora peggiore di lui. In Platone è presente un'aspra critica alla democrazia sia nel *Gorgia*, dove formula un giudizio totalmente negativo su tutta la storia politica ateniese del V secolo e sui suoi più celebri rappresentanti, sia nella *Repubblica*. In questo dialogo, nel libro VIII, Platone mostra come l'operato dei demagoghi apra la strada all'instaurazione della tirannide. Aristotele torna sulle varie forme di democrazia – la costituzione a cui nella *Politica* sembra dedicare lo spazio maggiore, – nel libro VI, dove procede a un'altra forma di classificazione basata sulla composizione sociale del *demos*, legata alle attività che questo svolge. Il tipo di occupazione condiziona lo stabilirsi di un determinato assetto politico e in questa nuova classificazione Aristotele mostra di apprezzare la cosiddetta 'democrazia dei contadini', in cui il potere è esercitato non dalla massa dei nullatenenti, ma dai piccoli proprietari terrieri. Sulla classificazione delle forme di democrazia presenti sia nel libro IV sia nel libro VI cfr. S. Gastaldi, "Le forme di democrazia nella *Politica* di Aristotele", in: *Nous, Polis, Nomos. Festschrift Francisco L. Lisi*, eds. A. Havlíček (†), Ch. Horn, J. Jinek, Sankt Augustin, Academia, 2016, pp. 273-281.

⁴⁶ Come si legge in *Pol.*, VI, 6, 1320 b 30-33, questa forma estrema di oligarchia, in quanto la più vicina a una tirannide, corrisponde alla forma estrema di democrazia descritta nel cap. 4 del libro IV, ed è la peggiore di tutte. L'individuazione della *dynasteia* come un'oligarchia esercitata da pochi uomini e che si assimila a una

8. Le costituzioni miste: la *politia* e la ‘costituzione dei *mesoi*’

Una volta esaminate la democrazia e l'oligarchia, Aristotele può procedere all'analisi della *politia*, che definisce come una mescolanza (*mixis*) tra questi due assetti (IV, 8, 1293 b 33-34). L'inserimento di questa forma politica, annoverata nello schema presentato nel cap. 7 del libro III come il corrispettivo positivo della democrazia, rappresenta una novità nel consueto sistema di classificazione delle costituzioni, come rileva lo stesso Aristotele. Questa omissione da parte dei predecessori può dipendere dallo statuto peculiare, e anche problematico, di tale regime: il termine *politia*, cioè *politeia*, è, come si legge in III, 7, 1279 a 38-39, il nome comune con cui sono designate tutte le costituzioni, e solo con Aristotele arriva a indicare una specifica forma di regime⁴⁷. Si tratta di una costituzione mista, la cui finalità è quella di consentire il superamento della polarità tra le due costituzioni tradizionalmente rivali: la *politia* nasce da una vera e propria operazione di ‘ingegneria costituzionale’ compiuta da Aristotele, scegliendo dagli assetti democratico e oligarchico gli elementi che appaiono in grado di assicurare alla costituzione equilibrio e stabilità. Così, l'accesso alle magistrature sarà legato al possesso di un reddito, ma di modesta entità e i magistrati saranno eletti, e non sorteggiati.

La correttezza della mescolanza tra democrazia e oligarchia dipende, come si può vedere, dall'applicazione di una regola della medietà, finalizzata a evitare gli eccessi di due assetti unilaterali e nemici tra loro quali sono la democrazia e l'oligarchia.

La centralità di questo principio di armonizzazione emerge con ancora maggiore chiarezza nella trattazione che Aristotele affronta subito dopo rispondendo a una delle questioni che, secondo quanto si legge nel cap. 2, sono di competenza della scienza politica: «Qual è la migliore costituzione (*ariste politeia*) e il miglior genere di vita (*aristos bios*) per il maggior numero delle città e per il maggior numero di uomini per chi voglia giudicare [...] in relazione a una vita che possa essere condivisa dalla maggior parte delle persone e a una costituzione che possa essere adottata dalla maggior parte delle città?» (IV, 11, 1295 a 25-31)⁴⁸.

Un simile assetto, che coniuga due criteri, quello del meglio e quello del possibile, viene identificato con una costituzione mista, anch'essa denominata *politia*, ma dotata di caratteristiche particolari, insieme politiche ed etiche: si tratta di un

tirannide si riscontra in Tucidide III.62.3. Per le altre occorrenze del termine *dynasteia* nei testi del IV secolo cfr. E. Schütrumpf, H.J. Gehrke (hrsg.), *op. cit.*, p. 313.

⁴⁷ A IV, 7, 1293 a 41-42 Aristotele giustifica questa omissione con il fatto che un simile assetto politico si instaura raramente, affermazione che sembra contrastare con quanto viene detto nel cap. 8, 1294 a 15-16, dove si legge che la maggior parte delle città sono rette da una *politia*: si può ritenere, a proposito di questo secondo passo, che Aristotele assegni a *politia* un significato molto generale, riferendosi con questo termine a ogni forma di costituzione in cui si dia la presenza, nelle funzioni di governo, sia dei ricchi sia dei poveri.

⁴⁸ Aristotele. *La Politica*, libro IV, tr. it. di B. Guagliumi, cit.

assetto in cui il governo è assegnato a cittadini mediamente abbienti, definiti da Aristotele *mesoi*. Costoro, proprio grazie al carattere moderato delle loro risorse, conseguono anche quella medietà in cui, secondo la teoria etica aristotelica, qui esplicitamente richiamata, consiste la virtù⁴⁹. Questa categoria di cittadini viene contrapposta a quella dei molto ricchi e dei molto poveri, che si contraddistinguono per caratteristiche giudicate da Aristotele totalmente negative. I primi, infatti, a causa non solo della ricchezza, ma anche dei doni di fortuna, della forza, degli amici potenti, si qualificano per i loro eccessi, attuando comportamenti violenti e addirittura criminali⁵⁰, mentre i secondi, per le loro misere condizioni economiche, sono troppo remissivi e sottomessi. Ne risulta una situazione di squilibrio interno alla città, dove è assente ogni forma di concordia e di collaborazione⁵¹, come fosse composta da padroni e da schiavi.

Rispetto a questi due estremi opposti, i cittadini mediamente abbienti non sono mossi dall'ambizione per il potere e neppure sono inclini a un meschino servilismo; inoltre, il loro comportamento è guidato dalla razionalità, che produce un agire virtuoso, a sua volta tramite per il conseguimento di una vita felice, per loro stessi e per la città.

A livello teorico, la costituzione dei *mesoi* presenta indubitabili caratteri di positività se messa a confronto con i continui contrasti, e anzi con le aperte violenze, che hanno caratterizzato le lotte tra democratici e oligarchi. Basti pensare alle conseguenze dell'abbattimento della democrazia in Atene nel 411 e nel 404 e soprattutto, come paradigma drammatico di lotta tra i due gruppi, la *stasis*, la guerra civile, di Corcira del 427-425, descritta da Tucidide nel libro III.70-72, in cui la sete di potere e il desiderio di affermazione, la *philonikia*, inducono alle azioni più efferate, come le uccisioni tra stretti consanguinei.

Il problema, rispetto al progetto della costituzione dei *mesoi*, è che in nessuna città esiste un gruppo sufficientemente numeroso che possieda le caratteristiche auspicate da Aristotele⁵². È lui stesso ad ammettere questa difficoltà, dichiarando apertamente che il conflitto tra ricchi e poveri, cioè tra democratici e oligarchi, è

⁴⁹ Per la teoria etica, che fa consistere la virtù nel conseguimento della medietà, come giusta misura, in rapporto alle passioni, cfr. *Etica Nicomachea* II. Il principio della medietà è qui richiamato attraverso la citazione, a 1296 b 4, della massima «la misura e la medietà sono il meglio» (*to metrion ariston kai to meson*), che costituisce, o comunque richiama, un detto sapienziale, come lo è quello, sullo stesso tema, citato a 1295 b 33-34, attribuito a Focilide, poeta gnomico del VI secolo a.C.

⁵⁰ I caratteri dei ricchi sono descritti in termini molto simili in *Retorica* II, 16: tendono a oltraggiare, sono arroganti, inclini ai piaceri, molli, grossolani.

⁵¹ La concordia, *homonoia*, cioè il pensare le stesse cose riguardo ai propri interessi al fine di assumere decisioni comuni, è la forma peculiare dell'amicizia politica, tra cittadini: cfr. *Etica Nicomachea* IX, 6.

⁵² A 1296 a 7-9 Aristotele osserva che i cittadini mediamente abbienti sono più numerosi nelle città più grandi e che la loro presenza evita che si produca la *stasis*, la lotta interna tra poveri e ricchi, più facile nelle comunità meno numerose.

una costante, e il potere è l'esito della vittoria riportata dagli uni sugli altri⁵³. La soluzione che viene proposta per una situazione di questo genere prevede che i *mesoi*, se non sono numerosi, si alleino con una delle due fazioni contrapposte, allo scopo di impedire che un solo gruppo ottenga il potere assoluto e far sì che la costituzione sia bilanciata (1295 b 37-39).

Che la realizzazione di tale costituzione sia più che altro un auspicio è attestato dall'affermazione che si legge a 1296 a 37-38: essa «o non è mai sorta, o è sorta in rari casi e presso pochi». Proprio a questo riguardo Aristotele indica, senza farne il nome, un solo personaggio, «tra quelli che un tempo detennero l'egemonia» che si sarebbe persuaso a «concedere questo ordinamento» (1296 a 38-40). Sull'identità storica di questa figura si sono fatte molte ipotesi, senza poter giungere a una soluzione definitiva. Potrebbe trattarsi di Teramene che in Atene, dopo il rovesciamento della democrazia nel 411, aveva promosso la Costituzione dei Cinquemila, così chiamata perché il possesso della cittadinanza, e di conseguenza l'accesso alle magistrature, era stato limitato a cinquemila cittadini dotati di un certo reddito. Anche Tucidide, rievocando gli avvenimenti di quell'anno, aveva ravvisato nel regime patrocinato da Teramene una «moderata mescolanza» di oligarchia e democrazia (VIII.97.2)⁵⁴.

Alla luce di tutte queste considerazioni, la costituzione dei *mesoi*, che Aristotele, all'inizio del cap. 11, indica come la migliore e la più adatta al maggior numero di città, sembra essere un regime pressoché irrealizzabile nelle condizioni storiche date, auspicabile ma non possibile. Si spiega così il ripiegamento sulla soluzione di compromesso proposta alla fine del cap. 11: la rinuncia da parte di democratici e oligarchi a parte delle loro pretese darebbe luogo a un regime modellato da vicino su quello della *politia*, adottando i provvedimenti previsti nel cap. 9, e cioè l'esclusione dalle cariche dei più poveri, privi anche di un censo minimo, e la fissazione di limiti alle pretese dei ricchi. Si realizzerebbe in tal modo una costituzione equilibrata, anche in assenza di un gruppo consistente di cittadini *mesoi*. La *politia*, del resto, è annoverata tra le costituzioni corrette nel cap. 7 del libro III proprio come corrispettivo positivo della democrazia.

⁵³ È significativo notare che Aristotele utilizza, a 1296 a 30, la stessa espressione presente in Tucidide: coloro che prevalgono nella *stasis* ottengono il premio (*athlon*) della vittoria.

⁵⁴ Che si possa trattare di Teramene è sostenuto da W. L. Newman, *op. cit.*, p. 220, n. 38. Altri interpreti propongono Licurgo, Solone, Pittaco e altri ancora, riferendosi a tempi più recenti, Filippo II o Alessandro Magno. Per un'ampia rassegna di tutte queste ipotesi cfr. E. Schütrumpf, H.J. Gehrke (hrsg.), *op. cit.*, p. 365, che sostengono l'impossibilità di risalire all'identità del personaggio cui Aristotele si riferisce.

9. La tirannide: una presenza necessaria

Nella rassegna delle *politeiai*, al fine di completare il quadro classificatorio tracciato nel cap. 7 del libro III, Aristotele dedica un breve capitolo, il cap. 10 del libro IV, anche alla tirannide, la forma deviata corrispondente al regno. La sua negatività è già stata sottolineata nel cap. 4, dove ne sono state messe in luce le affinità con la democrazia estrema: si tratta di regimi in cui è l'arbitrio degli uomini, e non la legge, a governare. Per questo Aristotele afferma che essa ha meno di tutte il carattere di una costituzione.

Nell'ambito di un'analisi scientifica dedicata alla rassegna di tutte le costituzioni, occorre in ogni caso trattare anche della tirannide, dal momento che – come osserva Aristotele senza assumere atteggiamenti moralistici – rappresenta un regime effettivamente esistito ed esistente. Non solo sono ben note le vicende delle tirannidi arcaiche, ma è un dato di fatto che forme di potere personale, vere e proprie tirannidi, si impongono da più parti nel mondo greco proprio nel IV secolo: basti pensare a Dionisio I di Siracusa e a Giasone di Fere in Tessaglia.

Anche della tirannide Aristotele esamina le differenti tipologie. Menziona anzitutto due forme che, nel cap. 14 del libro III, sono state descritte come modalità peculiari di esercizio della regalità, e cioè quella vigente presso alcuni popoli barbari e l'esimnetia quale tirannide elettiva, ma la sua analisi si concentra sulla terza forma: si tratta della tirannide intesa nel suo senso più comune, 'per eccellenza', e cioè il potere dispotico esercitato da un solo individuo su tutti i cittadini, indipendentemente dalla loro condizione e contro la loro volontà. Il tiranno possiede questo potere assoluto perché non è vincolato da nessuna legge, e come tale è *anypeuthynos*, cioè non costretto a render conto del proprio operato ai cittadini-sudditi. Il rendiconto – *euthyna* – è invece obbligatorio nella città, in particolare in quella democratica, per chiunque abbia gestito una carica e, nel caso si siano rilevate malversazioni, il cittadino è sottoposto a un processo pubblico. È da notare che *ouk hypeuthynos polei* è definito Serse dalla madre Atossa nei *Persiani* di Eschilo (v. 213): il re, anche se causerà – come di fatto accadrà – la completa distruzione del suo enorme esercito nella seconda guerra persiana, non dovrà giustificarsi davanti a nessuno. Nella tragedia di Eschilo, come è evidente, il re persiano è equiparato in tutto a un tiranno.

10. La costituzione migliore: la città-modello

Non presente nello schema di classificazione del libro III, ma menzionata nel capitolo iniziale del libro IV come uno degli oggetti su cui verte la scienza politica, la costituzione migliore in assoluto – la *ariste politeia* – è l'oggetto dei due libri

finali del trattato aristotelico, i libri VII e VIII. La successione dei libri della *Politica* è stata costantemente oggetto di dibattito, ma la questione più controversa ha riguardato proprio la collocazione dei libri dedicati all'indagine sull'*ariste politeia*, considerati da autorevoli studiosi i più antichi, scritti sotto l'influsso platonico⁵⁵.

Non è questa la sede per affrontare un problema che non presenta soluzioni definitive. Importa, piuttosto, analizzare il progetto aristotelico, mettendone in luce le componenti di maggiore rilevanza politica.

Il libro VII si apre con un proemio, costituito dai primi tre capitoli, in cui viene sottolineata la stretta correlazione tra un corretto modello di organizzazione politica e la realizzazione, da parte dei cittadini, del miglior modo di vita, il *bios* che è maggiormente degno di essere scelto e perseguito (*bios hairetotatos*). Da sempre, nel pensiero greco, esiste un legame profondo tra politica ed etica. Le istituzioni e le leggi di una città possiedono un valore formativo: prodotte e rese operanti da tutti i cittadini, sono il tramite per il costituirsi della solidarietà tra i membri della comunità e per la comunicazione dei valori collettivi. Del resto, nel cap. 2 del libro I, Aristotele afferma esplicitamente che il possesso comune delle nozioni etiche fondamentali, come il buono e il cattivo, il giusto e l'ingiusto, rappresenta l'elemento costitutivo della città (1253 a 14-18). Questo è tanto più vero in quanto non esistono nella *polis* organismi statali, intesi come corpi separati, e neppure una scuola pubblica o una chiesa.

Il *bios* che la costituzione ottima intende realizzare sia per il singolo cittadino sia per la città nel suo complesso è tra tutti il preferibile perché assicura tutti i tipi di beni. Rifacendosi al sistema di classificazione reso canonico già da Platone, Aristotele li distingue in beni esterni, cioè le ricchezze, beni del corpo, cioè la salute e la prestanta fisica, e beni dell'anima, cioè le virtù etiche.

Dal punto di vista assiologico, sono le virtù – il coraggio, la moderazione, la giustizia, la saggezza – i beni più importanti, senza i quali, come Aristotele sottolinea del resto nei suoi trattati etici, non è possibile conseguire la felicità, l'*eudaimonia*, che per i Greci è il fine da conseguire nel corso della vita. Ciò non significa che siano svalutati gli altri tipi di beni, menzionati anche nell'*Etica Nicomachea* (I, 8, 1099 b 31 ss.) quali strumenti senza i quali le azioni virtuose non

⁵⁵ Per questo W. L. Newman, *The Politics of Aristotle*, 4 voll., Oxford, Clarendon Press, 1887-1902, autore di un commento ancora oggi imprescindibile alla *Politica*, nella sua edizione colloca i libri VII e VIII dopo il libro III, numerandoli come libri IV e V. Si è già detto della posizione assunta da W. Jaeger in merito a una *Urpolitik* (vedi n. 21). Tra gli interpreti recenti, la successione dei libri adottata da Newman è ripresa da P.L.P. Simpson, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press, 1998, pp. XVI-XX. Per uno *status quaestionis* cfr. P. Accattino, in: Aristotele, *La Politica*, libro III, a cura di L. Bertelli, M. Moggi, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 2013, pp. 17-24. Una posizione molto equilibrata su questo argomento è espressa da R. Kraut, *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 187-191.

possono essere compiute. La presenza, nei cittadini, delle disposizioni virtuose fa sì che anche la città «stia bene», si trovi cioè in condizioni prospere.

Il modo di vita più desiderabile per il cittadino sembra essere così saldamente delineato: si tratta della vita politica, un *bios politikos* corredato in giusta misura da tutti i tipi di beni. Nel cap. 2, tuttavia, Aristotele introduce un tema che sembra mettere in discussione questa affermazione, in quanto si interroga se sia preferibile il modello di vita politica che ha presentato o piuttosto un altro tipo di vita, prima definito genericamente come «sciolto da tutti gli elementi esterni» e poi, più determinatamente, come «una qualche forma di vita teoretica», cioè filosofica (1324 a 25-29). Si assiste così a una vera e propria discussione dialettica nella quale, pur in mancanza di riferimenti a personaggi precisi, si intravedono i termini di un dibattito che, proprio sull'auspicabilità o meno della partecipazione alla vita politica, ha avuto inizio già all'epoca della guerra del Peloponneso, come reazione alla *polypragmosyne*, a quel 'darsi da fare' tipico dell'Atene democratica e imperialistica, tutta proiettata alla conservazione dell'egemonia sulle altre città.

Dalle argomentazioni non certo lineari presenti nei capitoli iniziali del libro VII della *Politica* sembra possibile inferire che, nell'ambito della costituzione ottimale, si debbano armonizzare le diverse esigenze di coloro che intendono dedicarsi alla vita pratico-politica e di coloro che scelgono il *bios* filosofico. Come nell'*Etica Nicomachea*, tuttavia, Aristotele rimane molto evasivo circa l'identità di quanti si dedicano alla *theoria*, e non ne fa più menzione nel corso della sua trattazione: evidentemente, il ruolo del filosofo nella città è l'oggetto di un nodo irrisolto.

Dopo i tre capitoli proemiali, il libro VII contiene anzitutto una serie di indicazioni circa il numero dei cittadini che la città migliore deve possedere e l'estensione del territorio. In entrambi gli ambiti, occorre rispettare il criterio della giusta misura: la *polis* dovrà essere autosufficiente, in grado di garantire ai cittadini la «buona vita», lontana dalle ristrettezze ma anche dal lusso, essendo questo il suo fine, in conformità ai principi fissati nel libro I⁵⁶. Tra le attività economiche che garantiscono questo sistema di vita, Aristotele pone al primo posto l'agricoltura, assegnando a ciascun cittadino la proprietà di due lotti di terra ma presuppone anche l'esistenza di attività commerciali: la città avrà un porto, dove sarà di stanza anche una marina da guerra, con funzioni difensive. L'*ariste politeia* aristotelica si mantiene lontana sia dal collettivismo della *Repubblica*, ribadendo il principio

⁵⁶ In *Pol.* I, 2, 1252 b 27-30, Aristotele afferma che la *polis* è più perfetta di tutte le altre comunità, come la famiglia e il villaggio, non solo perché assicura ai suoi membri l'autosufficienza economica, ma soprattutto perché consente il vivere bene (*eu zen*).

della proprietà privata, sia dalle restrizioni riguardanti le attività commerciali e soprattutto la presenza della flotta che caratterizzano il modello delle *Leggi*⁵⁷.

Particolarmente significativa è la descrizione dell'organizzazione politica. Aristotele ritiene che la cittadinanza debba essere riservata solo a un gruppo di soggetti, i cittadini a pieno titolo, che sono proprietari e che vivono della rendita della terra loro assegnata. Sono esclusi dalla cittadinanza, e cioè dalle attività politiche e militari, i lavoratori manuali: la loro equiparazione agli schiavi è del resto già auspicata nel cap. 5 del libro III.

Aristotele opera dunque una netta distinzione tra i cittadini, che definisce parti (*mere*) della città, cioè le sue effettive componenti, e gli «elementi necessari» (*ta anankaia*), termine con cui sono designati tutti coloro che svolgono mansioni produttive e che hanno uno statuto sostanzialmente servile. Si tratta di elementi necessari perché forniscono tutti i beni e i servizi di cui la città ha bisogno, ma la sfera economica è tenuta distinta da quella politica. In Aristotele è netta l'incompatibilità, affermata anche nei trattati etici, tra le attività manuali e il possesso della virtù, in quanto il lavoratore manuale non dispone della *scholè*, il tempo libero da dedicare a quella che Foucault chiama la 'cura di sé', e che consiste per Aristotele nell'acquisizione e nella pratica delle virtù etiche, che sono virtù di relazione.

Il gruppo dei cittadini svolgerà, secondo una scansione generazionale, i compiti politicamente qualificanti e cioè i giovani si dedicheranno alla guerra, gli uomini maturi alla gestione delle cariche pubbliche e gli anziani allo svolgimento dei sacerdozi che in questa città, come nella *polis* storica, sono equiparati alle magistrature.

Così come sono i soli a svolgere le attività politiche, i cittadini sono gli unici destinatari di un *iter* educativo descritto da Aristotele con grande ampiezza. Si tratta di un progetto globale, modellato per molti aspetti su quello delle *Leggi* platoniche, che prende avvio da prescrizioni eugenetiche per occuparsi poi dell'allevamento dei bambini. Un ruolo centrale è assegnato all'educazione dei giovani, che li indirizza ai futuri ruoli militari e politici: da una parte la ginnastica e dall'altra la preparazione culturale, in cui dominano soprattutto l'esecuzione e l'ascolto della musica. Lo scopo di Aristotele sembra essere quello di formare cittadini colti, che sappiano utilizzare al meglio lo spazio della *scholè*, del tempo libero di cui dispongono: si assiste così a una revisione dei canoni educativi tradizionali, che risente forse del mutamento in atto a livello storico, con il progressivo depotenziamento dell'autonomia della *polis* e delle sue istituzioni⁵⁸.

⁵⁷ Benché molti aspetti, dal punto di vista della costruzione della città, siano mutuati dalle *Leggi* platoniche, viene meno in Aristotele la totale diffidenza rispetto ai contatti con l'esterno, ritenuti fattori di corruzione per la comunità, che caratterizza quel progetto.

⁵⁸ Questo aspetto è ampiamente trattato da C. Lord, *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1982.

11. Conclusioni

All'analisi delle costituzioni che si protrae lungo tutto l'arco della *Politica* si accompagna costantemente una considerazione: ogni tipo di assetto politico, anche se negativo, va salvaguardato e a questo tema è dedicato l'intero libro V. Per Aristotele, infatti, il mutamento è quasi sempre accompagnato dalla *stasis*, la guerra interna tra i gruppi contrapposti, che, come scrive il grande storico del mondo antico Moses Finley, fu «un elemento endemico del loro [= dei Greci] mondo per tutto il tempo in cui le città-stato rimasero l'unità politica tipica»⁵⁹. Questo evento traumatico, secondo Aristotele, distrugge la comunità politica, che può essere ricostituita solo in un lungo periodo di tempo: occorrerà infatti che i cittadini acquisiscano un nuovo modello educativo e un nuovo stile di vita. È questa la ragione per la quale Aristotele ritiene che vadano mantenute anche le costituzioni deviate, e tra queste non manca la tirannide. La strategia che viene suggerita a chi governa è quella di evitare gli scontri più drammatici adottando il più possibile il principio della moderazione⁶⁰.

Come si vede, le analisi condotte da Aristotele nella *Politica* non tralasciano nessun aspetto relativo all'origine, alla natura e alla struttura della città, esaminandone compiutamente gli aspetti socio-economici e istituzionali. Da una parte, Aristotele è il punto di arrivo di tutta la riflessione teorica precedente, ma dall'altra a tutti i problemi emersi nel corso del tempo fornisce risposte nuove, che emergono dal suo approccio tipicamente scientifico ai temi politici. Si tratta di un approccio che non è né moralistico, né tantomeno utopistico. Anche se elabora un proprio modello di *politeia* ottimale, Aristotele dedica la maggior parte della sua trattazione alla concretezza dei fatti e delle situazioni, che presuppongono da parte sua una ricerca si potrebbe dire 'sul campo'. Proprio per questo le sue analisi, attente alle componenti sociali e alle loro dinamiche, che stanno sempre alla base degli assetti politici, hanno costituito un punto di riferimento per tutto il pensiero politico successivo e in particolare ha avuto una grandissima fortuna proprio il sistema di classificazione delle costituzioni.

⁵⁹ M. I. Finley, *Gli antichi Greci e la loro nazione*, in Id., *Uso e abuso della storia*, trad. it. di B. MacLeod, Torino, Einaudi, 1981, p. 189.

⁶⁰ È quanto emerge da tutta la trattazione del libro V e che si mostra in modo particolarmente significativo nell'analisi dedicata alla conservazione della tirannide, che tra tutti è il regime più instabile: il tiranno deve cercare di apparire il più possibile simile a un buon re, adottando perciò una finzione, che non intacca la natura oppressiva del suo potere. Cfr. su questo S. Gastaldi, *La tirannide nella Politica di Aristotele*, cit., pp. 139-155.

L'articolazione delle costituzioni in Aristotele, *Politica* III e nelle *Divisiones Aristoteleae*

SILVIA GULLINO

Nell'ambito della storia della filosofia antica, il problema del male divenne oggetto di interesse precipuo solo a partire dal neoplatonismo; nondimeno, gli scritti platonici e aristotelici contenevano già numerose occorrenze dei termini che ne costituivano il vocabolario (κακόν, κακία, *et caetera*), e tale tematica, pur non conoscendo un'elaborazione, per così dire, monografica, conobbe quantunque una prima trattazione in ambito accademico, soprattutto per quanto concerne la sua opposizione al bene¹.

Nel caso di Aristotele e del *Corpus aristotelicum*, a delinearsi fu una complessa struttura di somiglianze e opposizioni, che presentava rinvii a trattazioni più specifiche all'interno dei trattati di Etica, della *Retorica* e della *Politica* – poiché, fra i mali, vi erano anzitutto quelli dell'anima, che coincidevano con i vizi (cfr. *Div.* 3 M), esaminati nelle Etiche, poi quelli del corpo, fra cui l'inimicizia, e, infine, i mali esterni fra cui quelli che influiscono sulla “sorte” delle città, tema caro alla *Politica* –.

Del resto, uno dei temi più celebri dell'indagine politica aristotelica è rappresentato proprio dal suo studio delle πολιτείας, che vennero analizzate in base ad un principio dicotomico che le divideva in due tipologie: quelle che costituivano

¹ Conosciamo, infatti, numerose trattazioni riguardanti il suo termine/significato contrario, vale a dire il bene. Per il Platone della *Repubblica* esso costituisce l'Idea suprema dell'Iperuranio, identificandosi, poi, nelle cosiddette “dottrine non scritte”, con l'Uno e la misura; invece, in Aristotele, oltre ad essere esaminato nel celebre trattato *Sul bene* (allo scopo di criticare la relativa teoria platonica), viene considerato come il fine ultimo di ogni ente e dunque viene posto dallo Stagirita al centro della riflessione ontologica e morale. Nelle *Divisiones Aristoteleae* l'argomento dei mali (τὰ κακά) è esaminato, in modo precipuo, in due divisioni – la numero 6 M e la numero 57 M – in cui l'Autore mostra come tale problema rinvii a quello dei vizi (κακία) – in quanto mali dell'anima – e, in generale, alla loro opposizione ai beni (τὰ ἀγαθά), e si colleghi a quello dei contrari.

dei beni per la πόλις e quelle che, invece, costituivano dei mali, bipartizione che risultò paradigmatica anche nelle esposizioni dei filosofi successivi.

La presente ricerca si propone di analizzare la classificazione proposta da Aristotele, all'interno della *Politica*, dei “mali” per la πόλις, che coincidono con le cattive costituzioni, rinviando a quanto viene affermato nelle *Divisioni*, che integrano il discorso aristotelico, rendendolo più comprensibile.

Si tratta di un problema che richiede un'analisi di tipo “complesso”, indagando le singole forme costituzionali “deviate”, come pure il rapporto che esse intrattengono con quelle “rette”, poiché è proprio la comprensione di questa fitta rete di rapporti che consente di meglio precisare cosa fosse per Aristotele il bene per la πόλις e, specularmente, il suo male, facendo luce anche sul tema del male *tout court*².

1. Aristotele *Politica* III 6-9

Il libro III della *Politica* costituisce, senz'altro, una delle sezioni più celebri dell'opera; quivi, muovendo dalla definizione di Stato (πόλις) e di cittadino (πολίτης), Aristotele giunge a definire l'essenza della virtù del cittadino stesso e della costituzione (πολιτεία), che viene definita «la struttura che dà ordine alla πόλις, stabilendo il funzionamento di tutte le magistrature e soprattutto dell'autorità sovrana (ἔστι δὲ πολιτεία πόλεως τάξις τῶν τε ἄλλων ἀρχῶν καὶ μάλιστα τῆς κυρίας πάντων)»³.

Successivamente, a partire dal capitolo sesto, dopo aver ribadito la natura “politica” dell'uomo⁴, lo Stagiritico propone la propria classificazione delle costituzioni, basata sulle forme in cui l'autorità sovrana (ἀρχή) può essere esercitata, vale a dire: 1) da un uomo solo; 2) da pochi; 3) dalla maggioranza; e, quindi, sul fatto che tale autorità possa essere esercitata: a) in modo retto, se nell'interesse dei governati; b) in modo iniquo e deviato, se nell'esclusivo interesse del governante⁵:

² Cfr. I. Jordović, *Aristotle on extreme tyranny and extreme democracy*, in: “Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte”, n. 60, 1, 2011, pp. 36-64.

³ Cfr. Aristot. *Pol.* III 6, 1278 b 8-10. Si tratta di un concetto su cui Aristotele ritorna in altri passi della *Politica*. Cfr., ad esempio, *ivi*, 1289a 15-18, 1290 a 7-10. All'inizio del libro III della *Politica*, Aristotele aveva definito la πολιτεία semplicemente come l'ordinamento (τάξις) di coloro che abitano la città (*ivi*, III 1, 1274 b 38). Cfr., per un approfondimento della questione, J. Day, M. Chambers, *Aristotle's History of Athenian Democracy*, Amsterdam, Hakkert, 1967. Cfr. anche Aristotele, *La Politica*, libro III, a cura di P. Accattino, M. Curnis, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 2014, p. 165.

⁴ Cfr. Aristot. *Pol.* III 6, 1278 b 15-30.

⁵ *Ivi*, III 6, 1279 a 15-20. Cfr. C.A. Bates, Jr., *The centrality of politeia for Aristotle's Politics: Aristotle's continuing significance for social and political science*, in: “Social Science Information”, n. 53, 2017, pp. 139-159; D. Cammack, *Aristotle on the Virtue of the Multitude*, in: “Political Theory”, n. 41, 2013, pp. 175-202; E. Bouchard, *Analogies du pouvoir partagé: remarques sur Aristote, 'Politique' III. 11*, in: “Phronesis”, n. 56, 2011, pp. 162-179.

«Quando uno solo, i pochi o la maggioranza esercitano il potere mirando all'interesse comune (ἀνάγκη δ' εἶναι κύριον ἢ ἓνα ἢ ὀλίγους ἢ τοὺς πολλούς, ὅταν μὲν ὁ εἷς ἢ οἱ ὀλίγοι ἢ οἱ πολλοὶ πρὸς τὸ κοινὸν συμφέρον ἄρχωσι) si hanno di necessità le costituzioni rette (ταύτας μὲν ὀρθὰς ἀναγκαῖον εἶναι τὰς πολιτείας); mentre quando uno, i pochi o la maggioranza esercitano il potere in funzione del proprio interesse privato (τὰς δὲ πρὸς τὸ ἴδιον ἢ τοῦ ἑνὸς ἢ τῶν ὀλίγων ἢ τοῦ πλείθους), si hanno le deviazioni (παρεκβάσεις)»⁶.

Per Aristotele vi sono, pertanto, tre costituzioni rette: 1a) il regno, definito come «quel governo monarchico che si propone l'utile pubblico (καλεῖν δ' εἰώθαμεν τῶν μὲν μοναρχιῶν τὴν πρὸς τὸ κοινὸν ἀποβλέπουσαν συμφέρον βασιλείαν)»⁷; 2a) l'aristocrazia, ovvero «il governo di pochi [...], sia che il governo sia in mano dei migliori, sia che si interessi di ottenere il maggior bene possibile per la città e i cittadini (τὴν δὲ τῶν ὀλίγων μὲν πλείονων δ' ἑνὸς ἀριστοκρατίαν (ἢ διὰ τὸ τοὺς ἀρίστους ἄρχειν, ἢ διὰ τὸ πρὸς τὸ ἄριστον τῇ πόλει καὶ τοῖς κοινωνοῦσιν αὐτῆς)»⁸; 3a) la *politia*, «quando la massa regge il governo in vista dell'utile pubblico, a questa forma di governo si dà il nome di πολιτεία, con cui si designano in comune tutte le costituzioni (ὅταν δὲ τὸ πλῆθος πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύηται συμφέρον, καλεῖται τὸ κοινὸν ὄνομα πασῶν τῶν πολιτειῶν, πολιτεία)»⁹.

A queste costituzioni Aristotele fa corrispondere altrettante costituzioni deviate, «che non mirano all'utilità comune (πρὸς δὲ τὸ τῷ κοινῷ λυσιτελοῦν οὐδεμία αὐτῶν)»¹⁰, e sono: 1b) la tirannide, vale a dire «il governo monarchico esercitato in favore del monarca (ἢ μὲν γὰρ τυραννίς ἐστὶ μοναρχία πρὸς τὸ συμφέρον τὸ τοῦ μοναρχοῦντος)»¹¹; 2b) l'oligarchia, che invece «mira all'interesse dei ricchi (δ' ὀλιγαρχία πρὸς τὸ τῶν εὐπόρων)»¹²; 3b) la democrazia, che «[mira all'interesse] dei poveri (ἢ δὲ δημοκρατία πρὸς τὸ συμφέρον τὸ τῶν ἀπόρων)»¹³.

Proponendo la propria classificazione delle costituzioni, Aristotele sviluppò un *topos* assai diffuso in Grecia – che aveva già trovato in Erodoto, Senofonte e Platone codifiche assai celebri¹⁴ – offrendo ad esso una sorta di “sistemazione

⁶ Aristot. *Pol.* III 7, 1279 a 28-31.

⁷ *Ivi*, III 7, 1279 a 33-34.

⁸ *Ivi*, III 7, 1279 a 34-36.

⁹ *Ibidem*, 1279 a 37-39. Cfr. L. Bertelli, *Aristotele democratico? Was Aristotle a Democrat?*, in: “Teoria politica”, n. 7, 2018, pp. 81-103.

¹⁰ Aristot. *Pol.* III 7, 1279 b 9-10.

¹¹ *Ivi*, III 7, 1279 b 6-7.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ivi*, III 7, 1279 b 8.

¹⁴ Cfr. Erod. *Hist.* III, 80-82, Xen. *Mem.* IV 6, 12; Plat. *Resp.* 544 C-545 C; *Polit.* 297 A-303 B. Del resto, nel IV secolo Isocrate affermava che il discorso sulle costituzioni costituiva un genere allora molto frequentato (cfr. Isocr. *Panath.* 111). Una classificazione pressoché identica a quella di Aristot. *Pol.* III 7 è presente in Id. *Eth. Nic.* VIII 10, 1160 a 31- b 21. La discussione su quale sia l'assetto di governo della città qualitativamente migliore, contenente una prima classificazione delle costituzioni, inizia con Erodoto, che nel

definitiva” e di formulazione “classica”, tale da costituire la base dell’indubbia fortuna che, a partire da Polibio, riscosse nei secoli seguenti¹⁵. Tale suddivisione, da un lato, presentava elementi di continuità con quella proposta da Platone nel *Politico*¹⁶, dall’altro mostrava peculiarità derivanti dalla propria filosofia, avendo come principio organizzatore la nozione aristotelica di *πολιτεύματα*¹⁷.

La sua fortuna fu però dovuta al fatto che la classificazione di Aristotele costituì da sempre un efficace strumento per consentire al legislatore di comprendere ogni singola costituzione, ricavandone quattro informazioni chiave, vale a dire: 1) chi possiede l’*ἀρχή*, 2) a favore di chi tale *ἀρχή* viene esercitata, 3) qual è la

celebre *Logos Tripolitikos*, contenuto nel Libro III, 80-82, delle *Storie* descrive le tre costituzioni “classiche”; il frammento, in forma dialogica, vede protagonisti i nobili persiani Dario, Megabizio e Otane, che, dopo aver posto fine al regime dei due Magi, si trovano a discutere su quale sia il giusto governo da dare alla Persia, peyorando rispettivamente la causa della monarchia, dell’oligarchia, e di ciò che noi chiameremmo democrazia, ma che nel lessico erodoteo viene definita isonomia. Muovendo dalla lezione erodotea, Platone allarga il campo d’indagine offrendo nuove tassonomie delle costituzioni stesse. Nella *Repubblica*, opera di carattere maggiormente idealistico, il filosofo vagheggia una sorta di *sofocrazia*, il governo del filosofo-Re, come migliore assetto di potere. Accanto a questa forma di monarchia ideale, Platone descrive, con accezione negativa, anche le forme tradizionali di costituzione possibili, vale a dire timocrazia, oligarchia, democrazia e tirannide. Questi assetti di potere, a ciascuno dei quali corrisponde un tipo d’uomo, sono forme degeneri che producono, con moto entropico, i rivolgimenti sociali, secondo il principio platonico in forza del quale il mutamento fenomenico altro non è che decadimento, ossia progressivo allontanamento dalla primigenia perfezione dell’Idea (cfr. Plat. *Resp.* VIII, 525A, 543A-544D, 519-521, VIII, 546A). Cfr. anche C. Carini, *Teoria e storia delle forme di governo da Erodoto a Polibio*, Napoli, Guida, 2017.

¹⁵ Cfr. Polyb. *Hist.* VI 3, 10 – 4, 13. Cfr. M. H. Hansen, *Reflections on Aristotle’s ‘Politics’*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 2013; T.C. Lockwood, *In Praise of Solon: Aristotle on Classical Greek Democracy*, on line: <https://philarchive.org/archive/LOCIPO>; A. Lintott, *Aristotle and Democracy*, in: “Classical Quarterly”, n. 42, 1992, pp. 126-127.

¹⁶ Cfr. Plat. *Pol.* 293D-294B; 302C-302E. Nel *Politico* le forme di governo divengono, dalle cinque della *Repubblica*, sei, e sono distinte secondo il duplice criterio del numero di persone che detengono il potere e del carattere positivo o negativo di tali regimi. Così troviamo il governo d’un solo uomo in positivo (il regno) o in negativo (la tirannide); il governo di pochi uomini in versione positiva (aristocrazia) e negativa (oligarchia); e infine il governo dei più, della moltitudine, chiamata in ogni caso democrazia. A questi sei tipi se ne aggiunge un settimo, di carattere ideale, con il quale Platone sembra recuperare una piccola parte del carattere utopico della *Repubblica*. Delle sei forme realisticamente possibili Platone elabora anche una scala di preferenza: osservando le leggi il governo migliore è quello di un solo uomo, per l’evidente efficienza decisionale di cui tale regime è foriero; tuttavia, qualora nel governo di un solo uomo le leggi non vengano da questi rispettate, ecco che tale regime si tramuta nel peggiore di tutti, la tirannia. E se le due versioni – retta e degenerata – del governo dei pochi non portano né grandi vantaggi né ingenti danni, situandosi in una posizione mediana, la democrazia è collocata da Platone in posizione opposta rispetto al Regno: le qualità democratiche sono scarse anche nella forma migliore; dunque, la sua corruzione costituisce solo un trascurabile peggioramento e comporta il male minore.

¹⁷ Cfr. A. Maffi, *Politeia, politeuma e legislazione nella Politica di Aristotele*, in: “Teoria politica”, n. 8, 2018, pp. 35-62, secondo il quale il punto di vista della *Politica* emerge dalla definizione del compito del legislatore che Aristotele propone in *Aristot. Pol.* 1278 b 8 ss. «La costituzione è l’ordinamento della città, delle varie cariche e in primo luogo dell’autorità sovrana su ogni cosa. Ovunque è infatti sovrano della città il corpo politico e la costituzione coincide con il corpo politico (ἔστι δὲ πολιτεία πόλεως τάξις τῶν τεῶν ἀρχῶν καὶ μάλιστα τῆς κυρίας πάντων. Κύριον μὲν γὰρ πανταχοῦ τὸ πολίτευμα τῆς πόλεως, πολίτευμα δ’ ἔστιν ἡ πολιτεία. Λέγω δ’ οἷον ἐν μὲν ταῖς δημοκρατίαις κύριος ὁ δῆμος, οἱ δ’ ὀλίγοι τοῦναντίον ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις, φαιμέν δὲ καὶ πολιτείαν ἑτέραν εἶναι τούτων)». Cfr. anche L. Bertelli, *Forme di argomentazione nella Politica*, in: *The Harmony of Conflict. The Aristotelian Foundation of Politics*, ed. by F. Lisi, M. Curnis, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2017, pp. 41-55.

forma di πολιτεία con cui si ha a che fare, e 4) se essa sia da considerarsi retta o deviata. Nondimeno, tale classificazione rappresentò per lo Stagirita unicamente una sorta di schematico *pro memoria* delle forme costituzionali possibili, un'agile mappa di immediata comprensione e memorizzazione, che rinviava ad altre trattazioni più esaustive o dettagliate¹⁸. Ciò emerge, con particolare chiarezza, dalle affermazioni di *Politica* III 6, in cui il filosofo rimanda esplicitamente a quanto aveva già affermato nei propri “discorsi essoterici”:

«È facile anche distinguere i diversi modi in cui diciamo che si può esercitare l'autorità (ἀρχή), e del resto su questi argomenti facciamo spesso distinzioni nei discorsi essoterici»¹⁹.

Se è vero che non possediamo informazioni sufficienti a proposito delle opere a cui, verisimilmente, qui Aristotele sta rinviano, è altrettanto vero che possediamo il testo del piccolo trattato trasmesso, da almeno tre manoscritti, col titolo di *Divisioni*, che Diogene Laerzio attribuì ad Aristotele. Esso consiste verisimilmente in un'opera di ispirazione accademica e aristotelica, redatta inizialmente da un giovane Aristotele con l'intento di riferire dottrine platoniche, ma che, trovando talvolta il disaccordo del proprio autore, finì per contenere tesi di chiara matrice aristotelica²⁰.

¹⁸ Cfr. J. Barnes, *Articles on Aristotle, II: Ethics and Politics*, ed. by M. Schofield, R. Sorabji, London, Duckworth, 1977; P. Pellegrin, *L'excellence menacée. Sur la philosophie politique d'Aristote*, Paris, Classiques Garnier, 2017.

¹⁹ Aristot. *Pol.* III 6, 1278 b 30-33. Su questo rinvio si è molto discusso; secondo alcuni studiosi Aristotele alluderebbe a considerazioni proposte in opere perdute, come il *Politico*, *La giustizia o Il regno*; secondo altri a un modo “non tecnico” di fare distinzioni. Cfr. *ivi*, III 6, 1278 b 15-18.

²⁰ Diog. Laert. III 80-109. Si tratta di un *corpus* di 32 divisioni, che Diogene Laerzio riporta alla fine della *Vita* di Platone e che viene annunciato come una testimonianza aristotelica sulle divisioni che Platone avrebbe compiuto riguardo alle “cose”. L'edizione delle *Divisioni* curata da Hermann Mutschmann – comprendente sia il testo di Diogene Laerzio che il secondo a noi pervenuto, quello del Codice Marciano, nonché un continuo confronto fra questi e le opere di Platone e Aristotele – mostrò come molte divisioni siano derivate dagli insegnamenti di Platone (che dovette avere rielaborato dottrine contenute nei dialoghi, probabilmente nel corso dei propri insegnamenti orali), di cui probabilmente furono la trascrizione operata dai discepoli, fra cui lo stesso Aristotele, che vi aggiunse dottrine proprie. Nondimeno, Mutschmann non si pronunciò circa il momento in cui Aristotele avrebbe effettuato tale trascrizione, poiché alcune divisioni sembrano platonizzanti, mentre altre sembrano più mature (cfr. *Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae* praefatus edidit testimoniisque instruxit H. Mutschmann, Lipsiae 1906, pp. XXV-XXXIII). La rivalutazione piena dei frammenti delle opere attribuite ad Aristotele come risalenti al periodo accademico si ebbe soprattutto con l'*Aristoteles* di Jaeger, mentre la paternità pienamente aristotelica delle *Divisioni* fu sostenuta da W.W. Fortenbaugh, che non solo confermò la presenza di alcune divisioni nella maggior parte dei passi in cui Aristotele rinviava agli ἐξωτερικοί λόγοι, ma sottolineò anche l'uso dello Stagirita, in contesti analoghi, del verbo «dividere» (cfr. W.W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion*, London, Duckworth, 1975, p. 29). Infine, l'edizione del 1987 di Gigon, riportava la tesi dell'Autore secondo la quale le due versioni del testo avrebbero costituito *excerpta* da più dialoghi di Aristotele, di carattere prevalentemente etico e politico, confezionati a scopo esortativo. Cfr., infine, la *Presentazione* di E. Berti e l'*Introduzione* di C. Rossitto in *Aristotele e altri autori. Divisioni*, a cura di C. Rossitto, Milano, Bompiani, 2005, pp. 8 e 59.

2. Le *Divisioni* a tema politico

Tale è il caso delle divisioni a tema politico, un gruppo di testi che ha per oggetto nozioni che tradizionalmente rientrano nell'ambito della politica, e che, pur ispirandosi a quanto affermato da Platone nel *Politico*, nella *Repubblica* e nel *Gorgia*, fanno emergere dottrine di stampo aristotelico²¹.

A risultare particolarmente interessanti per l'indagine che qui ha luogo sono le divisioni numero 7 M (la costituzione, πολιτεία), 51 M e 63 M (dedicate entrambe al comando, ἀρχή)²².

Per poter definire l'apporto dirimente che esse possono offrire alla riflessione sulla classificazione delle costituzioni, sembra utile riportarne il testo nella traduzione di Cristina Rossitto.

Div. 7 M: La costituzione (πολιτεία)

«Della costituzione vi sono cinque specie, una specie di essa, infatti, è la democratica (δημοκρατικόν), l'altra aristocratica (ἀριστοκρατικόν), la terza oligarchica (ὀλιγαρχόν), la quarta regia (βασιλικόν), la quinta tirannica (τυραννικόν). La specie democratica è in quelle città in cui la moltitudine domina e sceglie da sé i magistrati e le leggi. Aristocrazia è quella in cui né i ricchi né i poveri né coloro che godono di alta reputazione comandano, ma i migliori reggono la città. Vi è oligarchia quando i magistrati sono scelti in base al censo: infatti i ricchi sono meno numerosi dei poveri. Del regno uno è per legge, l'altro per stirpe. In effetti a Cartagine esso è per legge: infatti è in vendita. Invece a Sparta e in Macedonia è per stirpe: infatti [i cittadini] istituiscono il regno in base alla stirpe. Tirannide è quella in cui [i cittadini], ingannati o sopraffatti con la forza, sono comandati da qualcuno. Della costituzione, dunque, una è democrazia, l'altra aristocrazia, l'altra oligarchia, l'altra ancora regno, l'altra infine tirannide»²³.

²¹ Cfr. Aristotelis *Opera*, vol. III, *Librorum deperditorum fragmenta collegit et adnotationibus instruxit* O. Gigon, Berolunini 1987, nonché T. Dorandi, E. Berti, C. Rossitto, *La nuova edizione dei frammenti di Aristotele*, in "Elenchos", n. 10, 1989, pp. 193-215, 206-215. Su Platone, cfr. spec. *Politico* 291 D ss.

²² La numerazione delle divisioni qui accettata obbedisce alla sequenza in cui risultano collocate nel codice Marciano (M), che ne riporta 69, vale a dire il maggior numero fra i codici in nostro possesso. I titoli, invece, sono quelli decisi da H. Mutschmann, *Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae*, cit. Intorno a queste due divisioni, che in parte si sovrappongono, ruotano alcuni problemi: nell'edizione critica delle *Divisioni*, Mutschmann riporta la *Div.* 51 come continuazione della *Div.* 63, ponendole entrambe a fronte della *Div.* 14 DL, che considera la parallela di entrambe. In altri codici, invece, compare una sola o sono assenti entrambe, senza contare le sovrapposizioni che esse presentano. Secondo Rossitto, cfr. *Aristotele e altri autori. Divisioni*, cit., p. 413, «poiché la *div.* 14 DL è parallela quasi alla lettera della *div.* 63 di M [...] si è ritenuto più conveniente porre la sua traduzione di fronte a quest'ultima».

²³ *Div.* 7 M = 3 DL (Diog. Laert. III 82-83). Si riporta anche la testimonianza del codice Marciano (pp. 4, 2 – 5, 12 Mutschmann): «La costituzione si divide in cinque [specie]. Di essa, infatti, una [specie] è democrazia (δημοκρατία), un'altra è aristocrazia (ἀριστοκρατία), un'altra è oligarchia (ὀλιγαρχία), un'altra ancora è tirannide (τυραννίς), un'altra, infine, è regno (βασιλεία). La democrazia è quella in cui la moltitudine governa la città; aristocrazia è quella in cui governano coloro che sono superiori non per stirpe né per ricchezza, ma per virtù; l'oligarchia, poi, è quella in cui alcuni, avendo messo insieme grandi proprietà tassabili, in virtù di queste reggono il governo, o, avendo sopraffatto con la forza la moltitudine per mezzo di una consorte [politica], amministrano la città; tirannide, ancora, è quella in cui qualcuno, avendo ingannato o sopraffatto con la forza la moltitudine, amministra la città; vi è, infine, regno ogni volta che o per legge o per stirpe un re amministra gli

Div. 51 M: Il comando (ἀρχή)

«Il comando si divide in tre [specie]. Di esso, infatti, una [specie] è secondo natura (κατὰ φύσιν), un'altra secondo violenza (κατὰ βίαν), un'altra ancora secondo ordine e posizione (κατὰ τάξιν καὶ θέσιν). Secondo natura, dunque, comandano il maschio sulla femmina e il più forte sul più debole, per esempio fra i bovini il toro, fra gli ovini il montone, e tutti [coloro che stanno in] rapporti di tal genere. Secondo violenza, poi, è per esempio quello dei padroni sugli schiavi, dei tiranni sulle città e tutti comandi di tal genere. Secondo ordine e posizione, infine, è per esempio il primo nell'ordine: perciò è principio della tragedia "o antica Argo", delle lettere l'*alpha* e del numero l'uno»²⁴.

Div. 63 M: Il comando (ἀρχή)

«Il comando si divide in cinque parti: in un caso [si divide] in ciò che è secondo legge (κατὰ νόμον), in un altro in ciò che è secondo natura (κατὰ φύσιν), in un altro ancora in ciò che è secondo costume (κατὰ ἔθος), in un quarto poi, in ciò che è secondo stirpe (κατὰ γένος), in un quinto [caso], infine, in ciò che è secondo violenza (κατὰ βίαν). Coloro, dunque, che comandano nelle città, qualora siano eletti dai cittadini, comandano secondo legge. Quelli che comandano secondo natura [sono] i maschi, non solo negli uomini, ma anche negli altri animali: per lo più, infatti, dovunque i maschi comandano sulle femmine. Il comando in ciò che è secondo costume è di questo tipo, per esempio qualora i pedagoghi comandino sui fanciulli e i maestri sui discepoli. Qualcuno dice che comando secondo stirpe è tale quale quello che esercitano i re lacedemoni: il regno, infatti, deriva da una qualche stirpe. Anche in Macedonia comandano nello stesso modo: anche là, infatti, il regno è stabilito da una stirpe. Vi sono infine coloro che comandano sui cittadini che non vogliono, dopo averli costretti con la violenza o con l'inganno: tale comando si dice che è secondo violenza. Del comando, dunque, una parte è in ciò che è secondo legge, un'altra in ciò che è secondo natura, un'altra ancora in ciò che è secondo costume, un'altra, poi, in ciò che è secondo stirpe, un'altra, infine, in ciò che è secondo violenza»²⁵.

Tali testimonianze offrono alla nostra indagine temi e spunti che vanno ad integrare le affermazioni della *Politica*, consentendoci di comprendere meglio quali caratteristiche dovevano fondare, agli occhi di Aristotele, i diversi tipi di costituzione, e supportando la tesi della bontà delle une e della degenerazione delle altre, conformemente a quanto Aristotele afferma essere fondamentale nella *Retorica*:

affari della città. Della costituzione, dunque, una [specie] è democrazia, un'altra aristocrazia, un'altra oligarchia, un'altra ancora tirannide, un'altra, infine, è regno» (trad. di C. Rossitto).

²⁴ Div. 51 M = pp. 18, 28 – 19, 17 Mutschmann (trad. di C. Rossitto).

²⁵ Div. 63 M = 14 DL (Diog. Laert. III 91-92) = pp. 18, 28 – 19, 17 Mutschmann, di cui si riporta la traduzione di C. Rossitto: «Il comando si divide in cinque parti: in un caso [si divide] in ciò che è secondo legge, in un altro in ciò che è secondo natura, in un altro ancora in ciò che è secondo costume, in un altro, poi, in ciò che è secondo stirpe, in un quinto [caso], infine, in ciò che è secondo violenza. Coloro, dunque, che comandano nelle città, qualora vengano eletti dai cittadini, costoro comandano secondo legge. Il comando secondo natura si trova non solo negli uomini, ma anche negli altri animali: per lo più, infatti, dovunque i maschi degli animali comandano sulle femmine. Il comando in ciò che è secondo costume è di questo tipo, per esempio i pedagoghi comandano sui fanciulli e i maestri sui discepoli. Qualcuno dice che un comando secondo stirpe è tale, qualora al re padre, che è morto, succeda il figlio, e a sua volta a questo succeda suo figlio, e di seguito allo stesso modo. [Nel caso], infine, [di] quanti comandano sui cittadini che non vogliono, dopo averli costretti con la violenza, tale comando si dice che è secondo violenza».

«La cosa più importante e più efficace per poter persuadere e consigliare bene è il conoscere tutte le costituzioni e distinguere i costumi, le istituzioni e gli interessi di ciascuna»²⁶.

Punto di partenza sia della *Politica* che delle *Divisioni* è, probabilmente, la classificazione delle costituzioni che Platone propone nel *Politico* (291 D – 294 C). Tuttavia, se per il Platone del *Politico* la differenza fra le costituzioni rette e quelle deviate risiede nel fatto che nelle prime si ha governo “secondo legge”, mentre nelle altre “senza legge”, e nella *Politica* aristotelica si pone al centro l’interesse dei governati o del governante, nelle *Divisioni*, come afferma la stessa Cristina Rossitto, Aristotele si colloca «a metà strada [fra il Platone del *Politico* e della *Repubblica* e l’Aristotele della *Politica* e della *Retorica*]»²⁷.

Se, dunque, le *Divisioni* possono costituire un’integrazione alle affermazioni della *Politica*, sembra utile incrociare le informazioni delle due opere per definire il quadro nella sua complessità, mettendo anzitutto in rilievo le caratteristiche che vengono attribuite alle varie forme di governo, e facendo poi notare come, nella *Div.* 7 M, le specie di costituzioni possibili siano cinque e non sei, poiché la democrazia non si configura ancora nelle due forme di “democrazia buona o *politía*” e “democrazia corrotta”²⁸.

Inoltre, si evince come le due *Divisioni* del comando offrano partizioni diverse delle specie di quest’ultimo: tre la prima (κατὰ φύσιν, κατὰ βίαν e κατὰ τάξιν καὶ θεσίῃν), e cinque la seconda (κατὰ νόμον, κατὰ φύσιν, κατὰ ἔθος, κατὰ γένος e κατὰ βίαν).

Dal punto di vista strettamente politico, la *Div.* 51 M teorizza due forme di comando: uno buono, secondo natura (κατὰ φύσιν), perché fondato sull’interesse dei governati e uno cattivo, contro natura, cioè secondo violenza (κατὰ βίαν), perché caratterizzato dalla ricerca del mero interesse dei governanti. La *Div.* 63 M, invece, ne propone cinque, suddivisibili in tre tipologie: tre buone, (κατὰ νόμον, κατὰ φύσιν, κατὰ ἔθος), che forse rientrano tutte nella dicitura “κατὰ φύσιν” della prima, perché caratterizzate dall’interesse dei cittadini e dalla risposta ad una sorta di esigenza naturale, una neutra, “κατὰ γένος”, e una cattiva, “κατὰ βίαν”, che avviene a seguito di una violenza, dal momento che «i governanti comandano sui cittadini che non vogliono, dopo averli costretti con la violenza o con l’inganno»²⁹.

Sembra dunque che, quando Aristotele afferma, nella *Politica*, che le costituzioni si suddividono in due tipi, a seconda che i governanti esercitino il potere nel

²⁶ Aristot. *Rhet.* I 8.

²⁷ *Commento a Div.* 7, in *Aristotele e altri autori. Divisioni*, cit., p. 271.

²⁸ Distinzione che troviamo, invece, sia in Platone che in Aristotele, benché nessuno dei due le differenzi per nome, attribuendo a ciascuna di esse un nome specifico. Cfr. Plat. *Pol.* 291 E-292 A.

²⁹ *Div.* 63 M = 14 DL (Diog. Laert. III 91-92) = pp. 18, 28 – 19, 17 Mutschmann.

proprio interesse o in quello dei concittadini, stia semplificando le considerazioni già sviluppate in quest'opera.

Del resto, come è noto, il presupposto fondamentale che guida la bipartizione delle forme costituzionali nella *Politica* consiste nella convinzione secondo la quale il fine della πόλις non sia semplicemente il vivere, ma il vivere bene, vale a dire una vita autarchica e perfetta, che richiede non solo ricchezza e libertà, ma anche virtù³⁰:

«Le città non si costituiscono semplicemente perché i propri membri possano vivere, ma perché possano vivere bene. [...] È pertanto evidente che la comunità cittadina non è costituita soltanto dall'identità del luogo, dall'astinenza dal danno reciproco e dalle garanzie dei rapporti commerciali, perché, sebbene queste cose siano imprescindibili per l'esistenza della città, tuttavia, anche se si realizzano tutte, non c'è ancora una città, ma questa è la comunità che garantisce la vita buona e alle famiglie e alle stirpi, e ha come fine una vita autarchica e perfetta. [...] Fine della città è dunque la vita buona e per raggiungere questo fine si impiegano tutti quei mezzi. La città è una comunità di villaggi e di stirpi in una vita perfetta e autarchica, cioè, come diciamo, di una vita vissuta in modo bello e felice. Perciò bisogna ammettere che la comunità politica abbia per fine le belle azioni e non semplicemente la convivenza. Quanti contribuiscono nella misura più alta alla vita di questa comunità partecipano alla città in grado più alto di quelli che, uguali ad essi per la libertà in cui sono nati o per la stirpe da cui provengono, o addirittura superiori, sono inferiori in virtù politica o, superando gli altri per ricchezza, ne sono superati in virtù. Da ciò che ci è detto risulta chiaramente che coloro che discutono sulle costituzioni colgono solo una parte di ciò che è veramente giusto»³¹.

Tale presupposto appare sotteso anche all'elaborazione delle divisioni politiche di cui si è dato conto, cosa che cercherò di dimostrare ora, muovendo dagli esempi che i testi aristotelici ci presentano.

3. Gli *exempla* delle Divisioni politiche

a) Il comando del maschio sulla femmina

Quando Aristotele, nelle *Div.* 51 M e 63 M, illustra in che cosa consiste il comando "per natura" (κατὰ φύσιν), offre alcuni esempi, rinviando, rispettivamente, a come «comandano il maschio sulla femmina» e a come «comandano i

³⁰ Cfr. Aristot. *Pol.* III 9. Cfr. E. Berti, *Aristotele e la democrazia*, in: *Aristotele e la storia*, a cura di C. Rossitto, A. Coppola, F. Biasutti, Padova, Cleup, 2013, pp. 31- 52; S. Gullino, *Aristotele e i sensi dell'autarchia*, Padova, Cleup, 2013.

³¹ Aristot. *Pol.* III 9. Questo brano, lungo, ma fondamentale per comprendere il principio in base al quale lo Stagirita realizza la propria classificazione delle costituzioni, ribadisce, nella frase finale, come le buone costituzioni siano tali solo se il potere che in esse viene esercitato si fonda sulla virtù, cosa che, come si è visto nella classificazione dei comandi, avviene naturalmente in natura (κατὰ φύσιν) e si inverte nel caso dell'aristocrazia e del regno. Ma, soprattutto, quivi lo Stagirita spiega per quale ragione solo la virtù possa essere alla base di una buona costituzione, dicendo che la ricchezza (come pure il luogo) non possano essere né il fine né il fondamento della città, dal momento che esso può essere esclusivamente la vita buona di tutti i suoi cittadini, possibile solo nel caso in cui i governanti governino nel loro interesse, e dunque dal fatto che essi stessi siano virtuosi.

maschi, non solo negli uomini, ma anche negli altri animali: per lo più, infatti, dovunque i maschi comandano sulle femmine».

Si tratta di affermazioni che sembrano comprensibili utilizzando quelle contenute nel libro I della *Politica*, in cui si esamina il tema dell'origine della città, di cui la famiglia costituisce la cellula costitutiva³²; quivi, come è noto, lo Stagirita esamina il tema dell'esordio della πόλις in prospettiva teleologica, ovvero in base ad un processo che mira a farne la comunità più perfetta (πασῶν κυριωτάτη), avente di mira il bene collettivo³³: l'analisi aristotelica parte delle κοινῶναι più "elementari", per mostrare come esse precedano cronologicamente la città e come, al contempo, siano comprese e superate da quest'ultima dal punto di vista del fine (τέλος)³⁴.

La prima κοινῶναι esaminata è proprio quella della femmina e del maschio, che si costituisce per un'inderogabile necessità naturale, espressa dal termine ἀνάγκη, e finalizzata alla procreazione; inoltre, come mostra l'utilizzo dei termini "biologici" maschio e femmina, ἄρρεν e θῆλυ, che compaiono anche nelle divisioni esaminate, la riproduzione umana è collocata da Aristotele sullo stesso piano di quella degli altri viventi³⁵. E del resto, nella *Div.* 51 M, si precisa come il comando del «maschio sulla femmina» equivalga a quello del «più forte sul più debole, per esempio fra i bovini il toro, fra gli ovini il montone».

In *Politica* I – come ha mostrato Silvia Gastaldi nel proprio saggio su *Rapporti familiari e forme di autorità nel libro primo della Politica di Aristotele* –, centrando la propria indagine sull'analisi del rapporto matrimoniale (γαμικὴ), Aristotele opera un esame dei rapporti di potere che vigono nell'οἰκία, e mostra la distanza e la vicinanza che separa lo spazio domestico da quello politico³⁶. In particolare, in *Politica* I 12, attraverso un'analogia fra la famiglia, le forme di organizzazione politica e le modalità di attribuzione dell'ἀρχή operanti al loro interno, lo Stagirita sostiene che il capofamiglia comanda sulla moglie πολιτικῶς, in modo politico, vale a dire come avviene nelle città in cui i cittadini partecipano alle magistrature a turno, secondo

³² Del resto, lo stesso Mario Vegetti, *Il coltello e lo stilo*, Milano, Il Saggiatore, 1996, p. 151, ha definito parte del primo libro della *Politica* come una vera e propria «sinfonia dell'ἀρχή», nel senso di spiegazione totalizzante dei rapporti di potere.

³³ Cfr. Aristot. *Pol.* I 1, 1252 a 5-6. Per un'analisi più approfondita del modello teleologico di Aristotele, cfr. S. Gastaldi, *L'origine della città nella Politica di Aristotele*, in: *Immagini alle origini. La nascita delle civiltà e della cultura nel pensiero antico*, a cura di F. Calabi, S. Gastaldi, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2012, pp. 121-137.

³⁴ Cfr. M. Vegetti, "La polis tra natura e storia", in: Id., F. Ademollo, *Incontro con Aristotele. Quindici lezioni*, Torino, Einaudi, 2016, pp. 203-218.

³⁵ In Aristot. *Pol.* I 3, i termini "maschio" e "femmina" sono sostituiti da quelli propriamente umani di ἀνὴρ, marito, e γυνή, moglie, a cui si uniscono i figli.

³⁶ Cfr. S. Gastaldi, *Rapporti familiari e forme di autorità nel libro primo della Politica di Aristotele*, in *Aristotele e la storia*, cit., pp. 99-114. Come nota Silvia Gastaldi, punto di partenza di Aristotele è la polemica con Platone che, nel *Politico*, aveva posto sullo stesso piano le figure dell'uomo politico, del re, del padrone, del capofamiglia, in virtù del possesso della scienza del comando. Cfr. Plat. *Pol.* 258 e-259 c.

una temporalità stabilita dalla costituzione, cosa che sembrerebbe assimilarlo a un tipo di regime democratico. Nondimeno, subito dopo, egli specifica che:

«il maschio (τὸ ἄρρεν) è per natura più adatto a comandare (ἡγεμονικώτερον) della femmina (τοῦ θήλεος), fatta salva qualche eccezione contro natura»³⁷,

riprendendo quanto già affermato nel capitolo quinto sulla natura migliore del maschio³⁸, e ribadendo la naturalità di questa condizione di comando e obbedienza³⁹, che sembra trovare riscontro in quanto si afferma nelle *Divisioni* a proposito dell'ἄρχη κατὰ φύσιν. Del resto, le eccezioni al comando del maschio sono definite anche nella *Politica* «contro natura» (παρὰ φύσιν)⁴⁰.

Aristotele torna solo alla fine del capitolo dodicesimo sulla spiegazione del termine πολιτικῶς, su cui aveva basato l'analogia fra rapporti di potere nella πόλις e rapporto γαμική, sottolineando la distanza che separa tale rapporto dal regime “democratico” in virtù del fatto che, mentre nella πόλις i cittadini – che si considerano uguali per natura – si alternano nell'esercizio dell'ἄρχη e nel ruolo di governati e governanti⁴¹, invece nella casa la moglie non accede mai al potere⁴².

Nella *Politica*, pertanto, si ribadisce la necessità naturale del dominio del maschio sulla femmina in virtù della superiorità del primo e per il bene della seconda, mostrando come tale *status* di subalternità non sia da considerarsi transitorio, ma stabile.

Ad integrare queste informazioni vi sono quelle contenute nel libro VIII dell'*Etica Nicomachea*, che pure mette in relazione i rapporti familiari con quelli politici, ma in base al presupposto per cui, entrambi, costituiscono legami di φιλία⁴³:

«Somiglianze con le costituzioni (ὁμοιώματα), che anzi fungono quasi da modelli (παραδείγματα) si potranno trovare anche nelle comunità familiari»⁴⁴.

³⁷ Aristot. *Pol.* I 12, 1259 b 1-3.

³⁸ Cfr. *ivi*, I 5, 1254 b 13-15: «Il maschio rispetto alla femmina è tale che per natura l'uno è migliore, l'altra peggiore, e l'uno comanda, l'altra è comandata».

³⁹ Anche per mezzo dell'utilizzo di una terminologia strettamente “biologica”.

⁴⁰ *Ivi*, I 12, 1259 b 3. Secondo Silvia Gastaldi, *Rapporti familiari*, cit., p. 106-107, le eccezioni a cui starebbe facendo riferimento Aristotele potrebbero essere le donne spartane, descritte nel capitolo nono, i casi in cui la moglie si trova a possedere una ricca dote, o quelli descritti dai miti, come le Amazzoni. Nel capitolo dodicesimo della *Politica*, fra le ragioni della superiorità del maschio sulla femmina, Aristotele annovera anche l'età superiore del maschio, trasformando un semplice fatto “culturale” in un dato “naturale”.

⁴¹ Cfr. Aristot. *Pol.* III 16, 1287 a 16 ss.

⁴² Aristotele specifica come, mentre a livello politico le disparità sono transitorie, quelle tra marito e moglie sono irreversibili, perché il primo sarà sempre superiore.

⁴³ Cfr. Aristot. *Eth. Nic.* VIII 10, 1160 b 22-24. Sugli aspetti socio-culturali della φιλία nel mondo greco e sullo *status quaestionis* del problema, cfr. S. Gullino, *Philia*, Milano, Unicopli, 2017.

⁴⁴ Aristot. *Eth. Nic.* VIII 10, 1160 b 22-24.

Tuttavia, nell'esaminare il rapporto coniugale, l'*Etica Nicomachea* presenta una significativa differenza con la *Politica*, perché in essa tale rapporto viene definito "aristocratico" e non "politico", forse per evitare le ambiguità connesse all'espressione πολιτικῶς, cui si è già fatto cenno. Aristotele ribadisce infatti come l'autorità del maschio si fonda sul merito, vale a dire sull'ἀρετή, che è il titolo abilitante l'esercizio del governo nelle aristocrazie.

Inoltre, in *Eth. Nic.* VIII 11, lo Stagirita ricorda come nei rapporti familiari si realizzi la φιλία e la giustizia, consistente nel rispetto delle gerarchie fra i membri della κοινωνία e ribadisce, trattando il rapporto marito-moglie, come il marito debba essere onorato in virtù della propria superiorità sulla moglie per virtù, nell'ottica della realizzazione della giustizia.

A collegare le due trattazioni aristoteliche del rapporto matrimoniale è il fatto che, in entrambi i casi, la superiorità del maschio, e dunque il suo privilegiamento sul piano della φύσις, si fonda sulla sua superiorità psichica, e dunque sulla sua ἀρετή⁴⁵; in particolare, l'*Etica Nicomachea* integra la *Politica* giustificando queste considerazioni, ovvero illustrando come Aristotele ritenga che la donna, benché dotata di razionalità, sia in possesso di una facoltà deliberativa (βουλευτικόν) imperfetta, senza autorità (ἄκυρον) e pertanto sia incapace di prendere decisioni. Da qui la necessità che qualcuno la guidi e la comandi, come «il maschio sulla femmina e il più forte sul più debole, per esempio fra i bovini il toro, fra gli ovini il montone»⁴⁶.

Allo stesso modo, nel caso delle πόλεις in cui il comando viene attribuito "per natura" (κατὰ φύσιν), chi comanda deve comandare chi non ha capacità di sopperire ad un'inferiorità naturale e decisionale.

b) Il comando dei pedagoghi sui fanciulli e dei maestri sui discepoli

Nella *Div.* 63 M lo Stagirita illustra in che cosa consista il comando "secondo costume" (κατὰ ἔθος), assimilandolo a quello in cui «i pedagoghi comandano sui fanciulli e i maestri sui discepoli». In questo caso, ad essere chiamato in causa, non è il rapporto familiare marito-moglie, ma il tema dell'educazione ed il rapporto pedagogico che si viene a instaurare fra il pedagogo/maestro e il fanciullo/discepolo⁴⁷. Per comprenderne il significato è possibile esaminare le occorrenze

⁴⁵ Cfr. Aristot. *Pol.* I 13. Aristotele rinvia alla struttura dell'anima ed al fatto che, da questo punto di vista, solo al maschio capofamiglia viene attribuita la compiutezza etica e una configurazione psichica perfetta. Le altre figure, secondo lo Stagirita, non possiedono il βουλευτικόν se non in modo imperfetto, e dunque mancano dal punto di vista della deliberazione: la donna la possiede, ma senza autorità.

⁴⁶ *Div.* 51 M.

⁴⁷ Su tale tema, cfr. A. Fermani, *L'educazione come cura e come piena fioritura dell'essere umano. Riflessioni sulla Paideia in Aristotele*, in "Educação e Filosofia", n. 31, 61, pp. 187-232: on line: <http://educa.fcc.org.br/pdf/educfil/v31n61/1982-596X-educfil-31-61-187.pdf>.

di alcuni lemmi all'interno del *corpus* del filosofo, che sono particolarmente significativi rispetto al tema della educazione, come ad esempio παιδεία, τροφή, παῖς, μαθήσις; facendolo, emerge come la riflessione aristotelica sull'educazione (παιδεία), si muova all'interno di un importante scenario educativo, in cui l'educazione precede l'etica ed in cui la politica ha un ruolo centrale⁴⁸. Infatti – come Arianna Fermani ha mostrato nel proprio studio su *L'educazione come cura e come piena fioritura dell'essere umano. Riflessioni sulla Paideia in Aristotele* –, nonostante il termine παιδεία sia scarsamente presente nei trattati di Etica, in realtà il tema generale dell'educazione, ovvero della formazione intesa in senso ampio, è assolutamente centrale in questo contesto.

Del resto, nella prospettiva aristotelica, etica ed educazione interagiscono l'una con l'altra e il problema della παιδεία trova la propria declinazione principale proprio nelle *Etiche*, in cui i temi dell'educazione e della formazione del singolo si intrecciano costantemente, in primo luogo, con la questione della trasmissione delle virtù e del loro radicamento e, in secondo luogo, col tema della realizzazione e della fioritura della vita umana⁴⁹.

Nel capitolo nono del libro X dell'*Etica Nicomachea*, ad esempio, lo Stagirita ricorda che:

«colui che si prepara ad essere virtuoso deve essere educato (τροφήναι καλῶς) e fornito di buone abitudini»⁵⁰.

Ci troviamo, insomma, di fronte all'affermazione secondo la quale l'acquisizione di virtù necessita di una preparazione, e in cui si presuppone che l'educando abbia bisogno di essere allevato ed educato (τροφήναι) per poter crescere bene (καλῶς), vale a dire per essere virtuoso⁵¹.

Secondo Aristotele, infatti, la virtù non “capita”, nel senso che non si nasce virtuosi (così come non si nasce viziosi), ma “si consegue”, consistendo in uno “stato abituale”, una ἕξις, ovvero un elemento stabile del nostro carattere, che non possediamo sin dalla nascita, ma che deve essere costruito, elaborato, “formato”, “educato”, come Aristotele sottolinea alla fine dell'*Etica Nicomachea*, quando

⁴⁸ Secondo A. Fermani, *op. cit.*, addirittura, si potrebbe ipotizzare l'esistenza di un secondo scenario educativo, nel quale *sic et simpliciter* l'educazione consiste nell'etica. Inoltre, come nota la studiosa, la maggior parte delle occorrenze del termine *paideia* si riscontrano nella *Politica*.

⁴⁹ Cfr. anche G. Mari, *Pedagogia in prospettiva aristotelica*, Brescia, La Scuola, 2007.

⁵⁰ Aristot. *Eth. Nic. X* 9, 1180 a 14-16.

⁵¹ Come nota A. Fermani (*op. cit.*), qui compare il verbo τρέφω, che significa proprio allevare, nutrire, far crescere.

afferma che la crescita corretta dell'educando non può prescindere dalla presenza di una «buona guida alla virtù»⁵², ribadendo considerazioni proposte nel libro III:

«come il bambino deve vivere secondo le prescrizioni del pedagogo, così deve fare il desiderio rispetto alla ragione»⁵³.

Ancora una volta, dunque, come era avvenuto nel caso dell'analisi della precedente similitudine – ossia quella del comando *κατὰ φύσιν*, costituito dall'imperio del marito sulla moglie –, alla base della valutazione positiva del comando “secondo costume” (*κατὰ ἔθος*) – esemplificato nell'autorità che i pedagoghi hanno sui fanciulli – vi è la necessità di migliorare i “comandati”, insegnando loro la virtù e, dunque, operando nel loro bene, carattere dirimente nella valutazione delle costituzioni “rette”.

Del resto, ancora prima dei maestri, un modello atto alla formazione degli educandi si trova nei genitori, dato che, per Aristotele, la famiglia costituisce il primo, imprescindibile, nucleo educativo⁵⁴.

Un ulteriore elemento di vicinanza con l'analisi compiuta in precedenza è rappresentato dalle considerazioni etico-biologiche che Aristotele sviluppa a proposito dei fanciulli: essi, similmente alle donne, non possiedono la capacità di ben deliberare, dal momento che il loro *βουλευτικόν* non è ancora sviluppato del tutto, perché tale sarà solo nel maschio adulto libero⁵⁵.

Al contempo, il valore politico dell'educazione è ribadito da Aristotele nell'VIII libro della *Politica*, in cui si legge esplicitamente come «debbono essere promulgate leggi sull'educazione» e come «quest'ultima debba essere impartita a cura della comunità è evidente»⁵⁶.

Ora, poiché il maschio adulto libero, sia esso marito o educatore, ha la medesima funzione nei confronti di donne e fanciulli, siamo portati a sostenere l'ipotesi avanzata dopo la lettura delle *Divv.* 51 M e 63 M, secondo la quale, in definitiva, si può considerare il comando *κατὰ ἔθος* come una forma di comando *κατὰ φύσιν*.

c) Il comando dei padroni sugli schiavi

Quando Aristotele, nella *Div.* 51 M, illustra in che cosa consista l'ἀρχή “secondo violenza” (*κατὰ βίαν*), propone l'esempio del «padroni sugli schiavi», pa-

⁵² *Ivi*, X 9, 1179 b 31-32.

⁵³ *Ivi*, III 12, 1119 b 13-15.

⁵⁴ Questo viene chiaramente affermato, ad esempio, nel libro ottavo dell'*Etica Nicomachea* (cfr. *ivi*, VIII 12, 1162 a 6-7: «i genitori sono causa dell'esistenza e del nutrimento dei figli, nonché, una volta che questi siano cresciuti, della loro educazione» e *ivi*, VIII 11, 1161 a 15-17: «anche l'affetto paterno ha queste caratteristiche [...] infatti egli è causa dell'esistenza del figlio, il che è ritenuto il bene più grande, come pure del nutrimento e dell'educazione»).

⁵⁵ *Ivi*, VIII 11, 1260 a 12-14.

⁵⁶ Aristot. *Pol.* VIII 2, 1137 a 33-34.

ragonando tale tipo di comando a quello dei «tiranni sulle città». Nella *Div*, 63 M, poi, egli aggiunge che questo tipo di autorità si verifica quando i governanti impongono il proprio potere «sui cittadini che non vogliono, dopo averli costretti con la violenza o con l'inganno».

Per approfondire il significato a cui Aristotele poteva pensare descrivendo così di questa forma di ἀρχή, sembra utile servirsi nuovamente del primo libro della *Politica*, di cui si è dato conto per analizzare il comando del maschio sulla femmina, dato che, in esso, Aristotele prende in considerazione anche il rapporto padrone-schiavo, ovvero il rapporto padronale (δεσποτική), intendendolo come l'altra forma elementare di κοινωνία.

In questo caso, è interessante notare come lo Stagirita separi nettamente il potere che il capofamiglia esercita sui liberi – moglie e figli –, da quello che egli esercita sugli schiavi e ciò trova riscontro e giustificazione nell'affermazione aristotelica secondo cui, in questo tipo di κοινωνία, il fine è esclusivamente le reciproca sopravvivenza (σωτηρία)⁵⁷.

Tralasciando l'esame dei capitoli dello stesso libro compresi fra il 4 ed il 7⁵⁸, sembra sia utile uno sguardo d'insieme per comprendere il senso del paragone aristotelico. Infatti, in questo caso il problema non sembra essere la virtù (ἀρετή), dato che, in ottica aristotelica, solo il maschio libero (capofamiglia) possiede la piena virtù e la facoltà di deliberare al meglio; e quindi, in tale senso, non si capirebbe l'assimilazione di questo rapporto a una "presa di potere" violenta e contro l'interesse del governato.

Ad essere centrale credo, invece, sia la questione della σωτηρία, intesa come il fine per cui tale σωτηρία si genera, che non ha nulla a che vedere con l'ἀρετή e con la felicità: padrone e schiavo danno luogo a una κοινωνία che reca giovamento ad entrambi solo nella misura in cui colma le mancanze di entrambi, ma, come dice Aristotele:

«Le città non si costituiscono semplicemente perché i propri membri possano vivere, ma perché possano vivere bene»⁵⁹.

Allo stesso modo, una comunità perfetta non può avere come unico fine la mera sopravvivenza. L'essenza dell'analogia fra la presa di potere κατὰ βίαν e l'ἀρχή δεσποτική non risiede dunque nella valutazione delle due cose – le costituzioni in cui si verifica la prima sono considerate deviate, e dunque dei mali, mentre il rapporto padronale non è valutato negativamente dal filosofo – ma nel fatto che

⁵⁷ Cfr. *ivi*, I 1. La giustificazione fornita al riguardo dallo Stagirita consiste nel fatto che il padrone possiede quella razionalità (διάνοια) che manca allo schiavo, che, pertanto, richiede di essere comandato.

⁵⁸ Nei quali Aristotele affronta tutti i problemi connessi alla figura dello schiavo, dalla sua funzione economica al tema della naturalità della schiavitù.

⁵⁹ *Ivi*, III 9.

non è possibile considerare positivamente una κοινωμία basata sulla semplice σωτερία, e soprattutto la πόλις, la cui vocazione è del tutto diversa.

d) Il comando derivante dalla ricchezza

Come è noto, nei capitoli centrali del libro III della *Politica*, Aristotele sostituisce al criterio tradizionale che distingue il tipo di costituzione in base al numero dei governanti, un criterio nuovo e più concreto, che distingue l'oligarchia e la democrazia – vale a dire le forme costituzionali più diffuse all'interno delle città greche – in base al fatto che la prima costituisce il governo dei ricchi, rivolto all'interesse dei soli ricchi, mentre la democrazia è il governo dei poveri, rivolto al mero interesse di costoro⁶⁰. Tali considerazioni richiamano la *Div.* 7 M, relativa alla costituzione (πολιτεία), in cui, a proposito dell'aristocrazia e dell'oligarchia, si afferma proprio che: «aristocrazia è quella in cui né i ricchi né i poveri né coloro che godono di alta reputazione comandano, ma i migliori reggono la città. Vi è oligarchia quando i magistrati sono scelti in base al censo: infatti i ricchi sono meno numerosi dei poveri».

L'oligarchia, considerata una costituzione deviata, è dunque tale per avere il proprio carattere identificativo nella ricchezza dei governati, mentre l'aristocrazia, che è il suo *pendant* positivo, si fonda sulla virtù di questi ultimi. Anche in questo caso, dunque, per Aristotele è la virtù (ἀρετή) a costituire la base per la valutazione della bontà di una forma politica retta, e la sua assenza come la base per la valutazione di una costituzione deviata.

4. Conclusioni

A questo punto è possibile sviluppare alcune considerazioni di carattere generale, alla luce dell'analisi che è stata condotta sulla *Politica* e sugli esempi proposti da Aristotele nelle *Divisioni*.

Sembra che, con la propria raffigurazione dei rapporti familiari, cui corrispondono altrettante forme di autorità (ἀρχή) politica, Aristotele abbia conferito una integrazione alla propria teoria politica e al proprio giudizio sui diversi tipi di costituzione.

Se la subalternità di tutti al maschio libero trova la propria giustificazione biologica, ontologica e naturale nella diversa conformazione psichica di ognuno, e dunque nella superiore virtù del maschio stesso, così le costituzioni appaiono degeneri quanto pervertono questo ordine naturale, finendo per fondare la convivenza civile non sulla virtù (ἀρετή), ma su qualcosa di diverso, come la violenza (βία).

⁶⁰ *Ivi*, III 8, 1279 b 38-1280 a 4.

La virtù, e non in mero interesse dei governati, dunque, pare essere, per Aristotele, il criterio fondamentale per valutare, in positivo, una costituzione:

«in generale, la questione relativamente a chi per natura è comandato e a chi comanda, deve essere esaminata chiedendosi se la virtù (ἀρετή) sia la stessa o sia diversa»⁶¹.

Infatti, secondo Aristotele, l'ἀρετή e la capacità di ben deliberare – qualità eminentemente politica (βουλευτικόν) –, non sono egualmente ripartite in tutti gli esseri umani, comportando la naturale esigenza di una subalternità fra di loro e la preminenza, in natura e nell'οἰκία, del maschio libero (capofamiglia) sugli altri.

Così, nella πόλις, chi possiede l'ἀρετή e la capacità di ben deliberare ha per natura un ruolo direttivo. Al contempo, in ambito familiare, il maschio adulto libero (sia esso marito o pedagogo), deve esercitare un ruolo dominante nella misura in cui tale è la sua funzione educativa, dato che, forte della pienezza della propria virtù, deve condurre tutti coloro che dipendono da lui ad acquisire le qualità etiche che contribuiscono alla corretta gestione dell'οἰκία⁶². Tale valutazione dipende, ancora una volta, dal fine, ovvero dalla realizzazione della virtù/felicità dei comandati.

Ma se, in campo etico, ciò è sufficiente, perché la virtù è ciò che garantisce all'uomo l'acquisizione del sommo bene pratico, ovvero l'εὐδαιμονία, in campo politico, non basta, perché il bene della πόλις coincide con il suo fine, e dunque la felicità dei cittadini, la perfezione e l'autarchia, che non hanno nulla a che vedere con la mera sicurezza della città stessa.

Proprio per questo, quando Aristotele utilizza nelle *Divisioni* il paragone del padrone e dello schiavo per illustrare l'essenza della presa di potere violenta, non sta rivolgendo la propria attenzione al valore del governante, ma al fatto che, tale atto, non garantirà la piena felicità dei cittadini e, così facendo, giustifica la valutazione negativa che, in *Politica* III, egli darà di tali forme costituzionali.

Riassumendo i dati raccolti dalle *Divisioni* e da *Politica* III 7, è ora possibile riassumere l'impostazione che Aristotele ha dato fin da principio alla propria teoria costituzionale per mezzo del seguente schema che certifica come il problema del conseguimento della virtù e della felicità sia sotteso a tutta la sua elaborazione politica.

La democrazia (δημοκρατία) e la *politia* costituiscono costituzioni in cui governa la moltitudine, scegliendosi da sé i magistrati e le leggi. Secondo Aristotele, in questi casi, coloro che comandano, se sono eletti dai cittadini, comandano κατὰ νόμον.

Poiché nelle *Divisioni* lo Stagirita cita solo la δημοκρατία (governo del δῆμος), usando termine tratto dalla terminologia politica del proprio tempo, senza distin-

⁶¹ *Ivi* I 13, 1259 b 32-34.

⁶² Cfr. S. Gastaldi, *Rapporti familiari*, cit., p. 114.

guerre una forma retta e una deviata⁶³, è possibile confermare l'antichità del trattato (e la sua precedenza alla redazione di *Politica* III), ipotizzando altresì che Aristotele, forse in seguito alla valutazione negativa che della democrazia avevano dato quasi tutti i filosofi greci che lo avevano preceduto, non se la sia sentito di utilizzare il termine *politià* per indicare una costituzione buona.⁶⁴ In seguito, nella *Politica*, egli utilizzerà il termine *πολιτεία*, ovvero il nome comune a tutte le costituzioni, confessando di non avere un nome da dare a questo tipo di costituzione⁶⁵.

Del resto, in *Politica* III 7, Aristotele chiarisce l'impossibilità di attribuire la virtù al governo democratico, ricordando che:

«mentre è possibile che una sola persona o un numero ristretto di persone si distinguano per la virtù, è difficile che un gruppo più ampio posseda perfettamente tutte le virtù, eccetto quella guerresca, che è caratteristica delle masse. Per questa ragione in questa costituzione è dominante l'elemento militare e in essa hanno i diritti politici quelli che possono acquistarsi le armi»⁶⁶.

Questa affermazione giustifica l'assenza, nelle *Divisioni*, della bipartizione fra democrazia retta e democrazia deviata, che non ci consente di indagare ulteriormente il significato della condanna della seconda.

Quanto all'aristocrazia (*ἀριστοκρατία*), essa è la costituzione in cui non governano i ricchi, né i poveri, né coloro che godono di alta reputazione, ma i migliori (7 M specifica che per "migliori" si deve intendere i più virtuosi, *δι'ἀρετήν*)⁶⁷. Stando alla *Div.* 51 M, sembra possa rientrare nella forma di comando secondo natura (*κατὰ φύσιν*), mentre rispetto alla *Div.* 63 M può rientrare nelle forme di comando secondo natura (*κατὰ φύσιν*) o secondo costume (*κατὰ ἔθος*): in entrambi i casi si tratta di comandi naturali, perché realizzati anche nell'interesse di governati, ma, soprattutto, come si è visto, consentono ai cittadini, essendo virtuosi, di realizzare la propria *εὐδαιμονία*⁶⁸.

⁶³ Cfr. Id., "La *Politica* di Aristotele: una costituzione possibile?", in: *Legittimazione del potere, autorità della legge: un dibattito antico*, "Atti del Seminario 30 settembre-1 ottobre 2015", a cura di F. de Luise, Trento, Pubblicazioni dell'Università degli studi di Trento, 2016, pp. 153-174.

⁶⁴ Con la sola eccezione di Protagora. Sul giudizio negativo che i filosofi precedenti avevano dato della democrazia, vale citare senz'altro Platone, a causa del fatto che un regime democratico, con metodi democratici, aveva condannato a morte Socrate.

⁶⁵ Aristot. *Pol.* III 7, 1279 a 37-39. Secondo Aristotele, di fatto, i ricchi sono in genere pochi, mentre i poveri sono in genere molti, ma ciò che li caratterizza non è il fatto di essere pochi o molti, bensì il fatto di essere ricchi o poveri. Il carattere degenerare dell'oligarchia e della democrazia consiste nel fatto che ciascuna di esse si fonda su di un'idea parziale di giustizia: uguaglianza nella ricchezza la prima, uguaglianza nella libertà la seconda.

⁶⁶ *Ivi*, III 7, 1279 a 40-b 4.

⁶⁷ Anche nella *Repubblica* di Platone l'aristocrazia viene presentata come una costituzione basata sulla virtù e, proprio per questo, viene considerata la costituzione migliore.

⁶⁸ Cfr. B. Strauss, "On Aristotle's Critique of Athenian Democracy", in: *Essays on the Foundation of Aristotelian Political Science*, ed. by C. Lord, D.K. O'Connor, Berkeley, Los Angeles, Oxford, University of California Press, 1991, pp. 229-231; M. Schofield, "Aristotle and the Democratization of Politics", in: *Epis-*

L'oligarchia (ὀλιγαρχία) costituisce, invece, la costituzione in cui i magistrati sono scelti in base al censo (ἀπὸ τιμημάτων), ovvero che (7 M) possedendo grandi proprietà tassabili, reggono il governo grazie a queste, ma anche (solo 7 M) avendo sopraffatto con la forza (βιασάμενοι) la moltitudine; essa viene, dunque, considerata come un tipo di costituzione basata sulla ricchezza, rappresentata dalle proprietà tassabili (τιμήματα)⁶⁹. Aristotele sembra fondare questo tipo di costituzione su di un'ἀρχή basata sulla violenza (quindi sul secondo tipo di ἀρχή citato nella *Div.* 63) e basare la propria condanna sul fatto che, una πόλις siffatta, non consente la felicità dei singoli – cioè, di tutti i cittadini – perché viene meno alla propria vocazione fondamentale, che è la “piena” felicità, proprio come in un rapporto padronale non si cerca il bene sommo, ma la mera sopravvivenza.

Il regno (βασιλεία) costituisce una forma costituzionale che può essere “per legge” (κατὰ νόμον, come a Cartagine, ove è in vendita) o “per stirpe” (κατὰ γένος, come a Sparta e in Macedonia)⁷⁰. In questo caso Aristotele porta esempi concreti e non offre paragoni con rapporti di potere teorizzati altrove nelle proprie opere.

Quanto alla tirannide (τυραννίς), essa rappresenta una forma costituzionale in cui il tiranno ha ingannato (παρακρουσάμενος) o sopraffatto con la forza (βιασάμενος) la moltitudine per giungere al potere. Anche in questo caso, la condanna deriva dal fatto che, nei regimi tirannici, il popolo può giungere, al più, a conseguire la sopravvivenza, ma non la felicità.

Alla luce delle considerazioni che sono state sviluppate nel corso della presente indagine, sembra delinearci un rapporto ben preciso fra le affermazioni di *Politica* III 7 e quanto contenuto nelle *Divisioni* politiche, che portano a pensare che Aristotele abbia elaborato la propria classificazione delle costituzioni, con intento ordinatore, in una fase giovanile e con una forte influenza accademica, in cui forte era ancora l'opposizione bene-male⁷¹. Più complessa è la questione degli altri capitoli del medesimo libro e dei due libri successivi, in cui il filosofo considera la dinamica delle rivoluzioni (μεταβολαί), suggerendo i mezzi per prevenirle⁷². Ci

teme, etc. Essays in honour of Jonathan Barnes, ed. by B. Morison, K. Ierodiakonou, Oxford-New York, Oxford University Press, 2011, pp. 285-301; P. Aubenque, “Aristote et la démocratie”, in: *Aristote politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, pub. par Id., A. Tordesillas, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, pp. 255-264.

⁶⁹ Essa va distinta dalla cosiddetta timocrazia (τιμοκρατία), una forma di governo in cui vale il criterio dell'onore. È noto, infatti, che per Platone questa costituisce il momento di passaggio, nella progressiva degenerazione delle costituzioni, verso la tirannide dalla *kallipolis*, tra l'aristocrazia, basata sulla virtù e l'oligarchia, basata sulla ricchezza. Cfr. Plat. *Resp.* VIII 544 d ss.

⁷⁰ I riferimenti storici alle varie costituzioni ci sono offerti dalla testimonianza di Diogene Laerzio. Del resto, lo stesso Platone, nella *Repubblica*, offre alcuni esempi storici di costituzione, sui quali esprime anche il proprio giudizio (cfr. Plat. *Resp.* VIII, 544 c-d).

⁷¹ Cfr. R. Laurenti, *Genesi e formazione della Politica di Aristotele*, Padova, Cedam, 1965.

⁷² Aristot. *Pol.* VI 2-8. Cfr. anche L. Bertelli, *Metabole Politeion*, in: “Filosofia Politica”, n. 3, 1989, pp. 275-326.

aspetteremmo, infatti, di ritrovare quanto abbiamo appena riscontrato in questa sezione, perché, se una μεταβολή prevede il passaggio da una costituzione ad un'altra, allora, agli occhi di Aristotele, questa seconda costituzione dovrebbe insediarsi in virtù di una delle caratteristiche che la contrassegnavano dal punto di vista delle origini e delle caratteristiche del comando (ἀρχή).

Eppure, non è così. Infatti, lo Stagirita, dapprima osserva come le μεταβολαί possano assumere la forma di un mutamento costituzionale o il mantenimento di esso con la modifica dei detentori dell'ἀρχή, accentuando o mitigandone il carattere; in seguito, analizzando in modo precipuo le cause di tali μεταβολαί, sia nel caso delle democrazie (cap. 5), che delle oligarchie (cap. 6) e delle aristocrazie e della *politia* (cap. 7), introduce una serie di elementi che hanno ben poco a che fare con la rigida schematizzazione di cui abbiamo parlato fino ad ora.

Possiamo, dunque, supporre che la schematizzazione delle tipologie costituzionali di *Politica* III 7 che risentiva di numerosi spunti accademici, sia stata sostituita da una prospettiva che teneva maggiormente conto della complessità del reale: l'insieme di tali μεταβολαί mostra come l'evoluzione costituzionale di Atene, agli occhi di Aristotele, non abbia seguito un percorso semplice e lineare, quanto piuttosto sia stata parte di un processo frammentato e comunque caratterizzato da dinamiche diversificate, segnate da avanzamenti e indietreggiamenti, e da una variegatura e complessità interna che non sono riconducibili ad alcuna schematizzazione, prospettiva che manterrà nei trattati più tardi e che fungerà da presupposto per la redazione dell'*Athenaion Politeia*⁷³.

⁷³ L. Bertelli, "Democrazia e *metabolé*. Rapporti tra l'*Athenaion Politeia* e la teoria politica di Aristotele", in: *L'Athenaion Politeia di Aristotele 1891-1991. Per un bilancio di cento anni di studi*, G. Maddoli (a cura di), Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1994, pp. 71-99. E in effetti l'*Athenaion Politeia*, si concentra sulla storia e sul funzionamento della costituzione ateniese in formale coerenza con la definizione che di essa era stata fornita *Pol.* III 6, 1278 b 8-10. Proprio la ricerca storico-politica dei primi 41 capitoli dell'*Athenaion Politeia* è "prettamente aristotelica" *stricto sensu*, perché esamina il concetto di μεταβολή πολιτειών come elemento in grado di costituire il cambiamento di una costituzione; infatti, come ha affermato in proposito L. Bertelli «I find it extremely hard to think that Aristotle could find in his sources (Athenian, attidographic or otherwise) an arrangement of Athenian constitutional facts based on his category, even though this was not unknown to historians such as Herodotus and Thucydides» (L. Bertelli, "The *Athenaion Politeia* and Aristotle's Political Theory", in: *Athenaion Politeiai tra storia politica e sociologia: Aristotele e Pseudo-Senofonte*, a cura di C. Bearzot, M. Canevaro, T. Gargiulo, E. Poddighe, Milano, LED, 2018, pp. 71-86, 74). Sul giudizio relativo al rapporto tra Aristotele e la storia va senz'altro segnalata la posizione di M. Moggi, il quale ha proposto di recente alcune riflessioni in risposta a quegli studiosi, da U. von Wilamowitz-Moellendorf a M.I. Finley e fino ai giorni nostri H. van Wees, che hanno criticato severamente l'attività di storico dello Stagirita. In riferimento alle posizioni espresse da quest'ultimo studioso in particolare, Moggi sottolinea il valore del lavoro storico aristotelico, seppure "minore" rispetto al resto della sua attività intellettuale, soprattutto in relazione alla raccolta di una grande quantità di materiale documentario, come le 158 costituzioni di città greche antiche, che contribuiscono in modo decisivo alla migliore conoscenza della storia costituzionale di gran parte delle città della Grecia antica. Cfr. M. Moggi, "Aristotele e la storia: un punto di vista", in: *La polis e dintorni. Saggi raccolti in occasione del 75° compleanno*, a cura di S. Ferrucci, Pisa, ETS, 2017, pp. 189-208; P. J. Rhodes, *Aristotele. Costituzione degli Ateniesi*, trad. it. di A. Zambrini, T. Gargiulo, Id., Milano, Mondadori, 2016; A. Lintott, *Aristotle's Political Philosophy in its Historical Context. A New Translation and Commentary on Politics Books 5 and 6*, New York, Routledge, 2018.

Justice, Virtue and Reason: the Task of Practical Philosophy

GABRIELE DE ANNA

1. Introduction

The twentieth century was an extremely fruitful time for philosophy. Many new approaches and schools emerged and it is very difficult for us to evaluate this historical period now and to identify its key moments. We are still too close in time to see everything with sharp owl eyes. However, there is one event that visibly marks a turning point: the rebirth of practical philosophy in the 1950s. It takes place almost simultaneously in different places and within different traditions. It is no coincidence that after the Second World War and the experience of totalitarian, deeply inhumane ideologies, the question of what is right, what is good and what is bad, becomes central again. For example, let us think about Hanna Arendt, about Leo Strauss, about Eric Voegelin, about the conservative school of Joseph Ritter, and about Hans Georg Gadamer. The fruits of this reorientation can be found above all in the two volumes on practical philosophy published by Manfred Riedel at the beginning of the 1970s, a collection in which this trend became conscious of itself¹.

In Great Britain, too, we find a similar turn to practical philosophy after a period in which theoretical philosophy had been at the centre of attention, when logical empiricism and the philosophy of language dominated. Mention should be made of philosophers such as Peter Geach, but above all female philosophers

¹ M. Riedel (a cura di), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, I, *Geschichte, Probleme, Aufgabe*, Freiburg, Verlag Rombach, 1972; II, *Rezeption, Argumentation, Diskussion*, Freiburg, Verlag Rombach, 1974.

such as Elizabeth Anscombe, Philippa Foot and Iris Murdoch, who re-established virtue ethics with recourse to Plato and Aristotle. This became one of the most important trends in contemporary ethics.

In what follows, when I write about virtue ethics, I intend to refer to this particular mainstream and I do not use the term in a general sense to refer to any ethical theory that gives virtues an important role, as, for example, the views of Aristotle, Hume, Nietzsche or Kant. Indeed, I intend to discuss the mainstream of 20th century philosophy, which we could name «neo-Aristotelian virtue ethics».

The aim of this essay is to show that neo-Aristotelian virtue ethics is actually a promising ethical and political perspective and that it can avoid the frequently raised accusation that it cannot provide a strong conception of justice. Why is this issue important? Because justice is a universal requirement and one might presume that it ignores the individual and his or her personal motives, which are the basis of ethical appraisal according to virtue ethics. In other words: the demand for justice requires a strong notion of practical reason, which virtue ethics lacks, according to its critics. I hope to show that the position of virtue ethics on justice is much stronger than this criticism assumes.

2. The Roots of neo-Aristotelian Virtue Ethics

The key event for the emergence of virtue ethics is the article *Modern Moral Philosophy* published by Elizabeth Anscombe in 1958². Here Anscombe laments the state of ethics at her time. She distinguished two mainstreams in ethics: a deontological approach and a consequentialist approach. According to Anscombe, the deontological and consequentialist views understand ethics as a rational study of the concept of duty in general. But, in her view, these theories do not explain how a real actor is committed to a specific action. For, expunged God and any legislative authority, contemporary ethics cannot explain why one is morally obligated to do anything. Current ethical theories have lost the ground under their feet. To counter this impasse, Anscombe argues that we should abandon our fixation on the concept of duty. Instead, she calls for a moral-psychological study of moral action, as Aristotle in particular did in his works on practical philosophy. Anscombe's theses on modern moral philosophy would call for careful scrutiny and discussions. Indeed, one must notice that the philosophers of the Enlightenment, Kant, for example, tried to ground the concept of ethical duty on reason, not on God. However, whether Kant or the subsequent transcendental

² E. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, in: "Philosophy", n. 18, 1958, ora in Id., *Ethics Religion and Politics. Volume 3: Collected Philosophical Papers*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, pp. 26-42.

philosophers succeeded and, more in general, Anscombe's *pars destruens* is not something I want to discuss further here. Instead, I want to look at Anscombe's *pars construens*, that is, the neo-Aristotelian virtue ethics that has unfolded out of her famous essay. She proposes that ethics should turn to moral psychology and focus on the human being as an agent, rather than focusing on the concept of duty. One develops one's talents in a good way through one's virtues, so ethics is based on human nature. Thus, for virtue ethicists, the «virtuous person» becomes the measure of good action and good things. Virtue ethicists see themselves in the footsteps of Aristotle, who writes in the *Nicomachean Ethics* that «virtue and the good man as such are the measure of everything»³.

However, the neo-Aristotelian virtue-ethicist attempt to look for the standard of good and bad in people is open to the objection of relativism. If the virtuous man is to be the measure of moral righteousness, one would have to recognize a virtuous person before one can justify a moral judgement. But who is virtuous? How can we recognize a virtuous person if we do not have criteria for righteousness yet? An endless circle becomes a threaten at this point: I need an understanding of virtuosity in order to recognize a virtuous person. But how can I gain that understanding if the virtuous person is the criterion of what is virtuous? Answering such foundational questions is the greatest challenge facing neo-Aristotelian virtue ethicists. If virtue ethicists don't find an answer, then virtue ethics would be no better off than deontologism, which was accused by logical empiricists and others of failing to offer a rational justification. What we call ethics would be just an illusion, a gold dust that we sprinkle on ourselves, as Nietzsche said, to cover up our brutal nature.

In what follows I will try to meet this objection by thinking about justice. Justice is a universal demand and it is not relativistic in nature: it claims a universal validity and disregards the individual, since it demands restraint for the sake of others. As a consequence, deontological and consequentialist ethics rightly connect justice directly to universal practical reason. In fact, it seems to me plausible that ethics can only be convincing – as a *rational* attempt to understand human action and the normative demands on it – if it contains a strong account of justice. For this reason, neo-Aristotelian virtue ethics can only be convincing if it succeeds in doing so – i.e., insofar as it combines the moral-psychological view of the actor with the universal demands of practical reason. If it succeeds, it can escape relativism.

In order to defend virtue ethics, I want to briefly clarify the concept of virtue, in next section. I outline the position of justice as a virtue within neo-Aristotelian virtue ethics in section four. In section five, I will present some objections that

³ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, x, 1176a, 16-19.

are often raised against the proposed conception of justice. In section six, I show how one can counter those objections, if one wants to carry on a neo-Aristotelian type of virtue ethics. For this, it will be helpful to look again at Aristotle and the way in which he understood justice. My interpretation is strongly influenced by Wittgenstein's later thinking. As I say in the conclusion, virtue ethics must further develop the very concept of virtue, in order to be able to convince sceptics and to be able to escape the objections of relativism.

3. What are Virtues?

As we can learn from any good Greek dictionary, in antiquity, "virtue", Greek *aretè*, was a widely used term for the evaluation of actions. *Aretè* denoted a merit, a quality, an ability, a value, but also courage, majesty and excellence in general. The term was also used to denote brave deeds, possessions, good luck, distinction and fame. Similarly, the Latin equivalent *virtus* stood for all human physical and moral qualities: character, ability, skill, excellence, worth, also in the sense of military aptitude and strength in general. The term was widely used in Greek and Roman literature and philosophy. Very diverse ancient ethical theories speak about virtue as the excellence of action, even if they do not take it as an *explanation* of what is good: for example, the word is widely used by Plato, who still understands the good as the highest idea that the intellect can grasp, or by the Stoics, for whom moral norms are part of nature⁴.

For Aristotle, virtue is not only a widely used ethical term, it becomes the fundamental concept of his practical (i.e., moral and political) philosophy. Indeed, that word plays a special role as the criterion for the evaluation of human actions⁵. It is this central role of the virtues that was taken up by contemporary neo-Aristotelian virtue ethics⁶.

Let's take a closer look at the explanatory role of virtue. For Aristotle, «virtue» is an ability that has to be developed through a process of habituation. This is usually done by repeating certain types of actions. In this respect, the virtues differ from natural powers, such as sight or hearing, which develop automatically, through the typical growth process of living beings. However, just like the virtues, those natural powers can be dispositions to act or character traits: sexual desires, for example, are automatically arising powers that characterize ways of

⁴ C.J. Classe, *Aretai Und Virtutes: Untersuchungen Zu Den Wertvorstellungen Der Griechen Und Römer*, Berlin, De Gruyter, 2010, pp. 67-86 and pp. 230-260.

⁵ *Ivi.*, pp. 87-106.

⁶ A. Campodonico, M. Croce, M.S. Vaccarezza, *L'etica delle virtù. Un'introduzione*, Roma, Carocci, 2018, Ch. 3.

acting and reacting depending on the situation⁷. Each person has individual, personal traits, due to the particular ways in which those powers are actualised in her. Virtues and natural faculties together determine a person's character⁸.

Since virtues are the result of repeated actions, they are cultivated through upbringing from an early age⁹. They can be trained, if only to a certain extent, through self-education¹⁰. The older one gets, the more difficult self-education becomes: it is hardly possible in old age to give up a long-standing habit and acquire a new, incompatible one.

It is important to stress that, according to Plato and Aristotle, virtues enable their bearer to live a happy life¹¹. For they are, as Aristotle emphasizes, tendencies to act moderately, i.e., to avoid exaggeration in excess or in deficiency¹². Excess and deficiency are therefore vices, for Aristotle. To put it concretely, the virtue of generosity is the tendency to share one's possessions and not to keep everything for oneself, as the vice of avarice would have it. At the same time, the generous don't give away more than can reasonably be given, otherwise the vice of squandering threatens. Real happiness can only be found in measured generosity.

Aristotle calls happiness in life *eudaimonia*: the term can be translated as meaningful, successful life. *Eudaimonia* cannot be precisely defined, for example as the attainment of a certain list of achievements. Different people can find their *eudaimonia* through different life forms¹³. And, it is important to add, it is usually the virtuous people who understand what a happy life is. That certainly sounds circular. Doesn't that mean: a virtuous person is one who is happy – and what happiness is, is defined by a virtuous person¹⁴?

However, the circle is not necessarily vicious. A benevolent reading would be: happiness and virtues cannot be seen from an absolute point of view, but are gradually discovered in individual and social history, through a process of comparing different life experiences. In order to recognize what real *eudaimonia* is, i.e., a successful life, one needs to experience how one's life succeeds on the basis on one's character traits and to compare one's life with that of others having different character traits.

⁷ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1103a, 14-31.

⁸ *Ivi*, 1103, 5-11.

⁹ *Ivi*, 1104 a, 4-14.

¹⁰ *Ivi*, 1114 b, 8-11.

¹¹ *Ivi*, 1095 b, 18-21.

¹² *Ivi*, 1121 a, 1-4.

¹³ *Ivi*, 1095 a, 20-4.

¹⁴ *Ivi*, 1106 b, 36-1107 a 4.

4. Justice as a Virtue in Aristotle

Plato carefully analyses the concept of *justice*, especially in the *Republic*. According to him, justice is a faculty of the soul, a function of the soul, comparable to eyes and ears as faculties of the body. It consists in doing what is suitable, that is, what one should properly do in the given circumstances. To each their own. So being just means using one's own possibilities and using them well in the given circumstances – and acting unfairly means exceeding these limits.

When Aristotle took up the concept of justice from his teacher Plato, he read it from the perspective of his theory of the virtues. He distinguishes a general justice from a special one¹⁵, both of which are variants of «to each their own» (*sum cuique tribuere*, as the Latin legal tradition called it).

The general form of justice is a virtue, which consists in giving each force of the soul its due: it is a balance of character, for example, which allows reason to dominate the passions. As a result of this balance there is a tendency to act well in all areas, i.e., to possess all other virtues. Since, like Plato, Aristotle compares the soul to a state, we can add: this virtue is most closely connected with the law, since a law is just when it makes the citizens just in this sense of «virtuous»¹⁶. The special form of justice refers to the question of a just distribution of goods. Here Aristotle adds even more distinctions, such as justice in a fair exchange, or the compensation for damage incurred (commutative justice). This also includes distributive justice, for example in the case of political goods.

Both justices, the general in the sense of a soul property and the particular in the sense of a fair distribution of goods, belong closely together: only those who have the soul property can also practice special justice and distribute goods fairly, says Aristotle. That is a perfectly plausible assumption: we too speak of a «sense of justice», which is necessary in order to establish a fair balance of goods.

5. The Concept of Justice in neo-Aristotelian Virtue Ethics

In order to understand how the concept of justice is taken up in neo-Aristotelian virtue ethics, a preliminary remark is needed.

I said at the beginning that Anscombe wants to focus ethics on the agent. Thus, not on the action (like deontological ethics that investigates which actions are obligatory) and not on the consequences of the action (like consequentialist ethics).

¹⁵ *Ivi*, 1130a 14-1131a 9.

¹⁶ *Ivi*, 1130b 23-4.

However, in her famous 1957 book *Intention*¹⁷, Anscombe shows that a precise understanding of the agent is only possible if we take up an important insight by Aristotle: people act for the sake of ends that seem good to them¹⁸. When we act in the full sense, a sense according to which we are responsible for our actions, we can answer the question «why do you do that?» and the answer can explain why it is good to achieve a certain end. It is precisely with this view of action ends that Anscombe avoids focusing on the concept of moral duties, which she considers a dead end.

But what does it mean to have an end in view when we act? According to Anscombe, having an end is not a specific psychological state, such as a wish or a desire, but a complex relationship between the agent and the agential situation. A certain agential situation disposes the agent to see something, e.g., a fact, as a reason for action and to be motivated by it. And this happens when the person judges that a possible end of action is worth striving for. This judgment is subject to rational criteria, but is not independent of the point of view and of the emotional state of the agent. This point is very important, since it makes the first-person perspective necessary for all normative phenomena related to actions.

Since this aspect is crucial to virtue ethics, let us recapitulate: a proper human action necessarily happens for the sake of an end, otherwise it is not an action proper; an end is a possible state of things that the agent considers good enough to act towards it; action ends are identified and chosen by means of judgments of practical reason; judgments of practical reason can only be formulated from the first-person perspective.

When we take this account of action as a starting point for an explanation of justice, a tension with the concept of justice might seem to arise. The first-person perspective of virtue ethics demands, it seems, that all judgments, including those about justice, depend on the special conditions of the agents and the situations. This stands in sharp contrast to the universality of the demands of justice. Let us consider John Rawls as an example. In his book *A Theory of Justice*, Rawls argued for the need to go completely rid of individuality.¹⁹ Only under a «veil of ignorance» about one's own situation can one gain clear rational insights into what is just, and the ensuing requirements will be necessarily general. Rawls's veil of ignorance demands that we disregard the individual.

By contrast, any attempt to base an ethical theory or a conception of justice on the first-person perspective, like virtue ethics does, seems to lead to a radical form of subjectivism or relativism. Such an approach seems to deny universal

¹⁷ E. Anscombe, *Intention*, Oxford, Basil Blackwell, 1957.

¹⁸ Aristotle, *Politics*, 1252 a, 1-3.

¹⁹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1971.

rights and ultimately to question the rationality of ethical justifications. Thus, how does virtue ethics take up Aristotle's concept of justice? In fact, there have been two approaches to solve this problem, both of which I find inconclusive. The first approach was inaugurated by Bernard Williams, perhaps the first virtue ethicist to discuss justice in 1980²⁰. He proposed a correction of Aristotle's concept of justice. His work focuses on distributive justice, a variant of Aristotle's special form of justice mentioned above, which is not about the order of the soul, but about the distribution of goods.

Williams points out that the virtue of justice, in the special sense, is peculiar in comparison to other virtues, in Aristotle's theory. While there are specific motives for all virtues and for the corresponding vices, according to Williams, justice is independent of the motives of the agent. For this reason, there is no fear of subjectivism or relativism here either – in a way, justice goes beyond the first-person perspective.

Now it can be granted that this perspective seems to offer a solution to our problem, since it breaks the apparently threatening connection between the first-person perspective and relativism. However, actually, the solution is more like cutting the Gordian knot than like solving the problem. Basically, Williams seems to give justice an arbitrary special role – he simply takes it out of the logic of the first-person perspective. This is an act of a philosophical *deus ex machina*, an intervention from outside that solves the problem, but unfortunately seems unfounded. Indeed, the mere indication that Aristotle does not name any special motives for justice is just a new statement of the problem (i.e., the fact that justice transcends the individual), which does not really reconcile justice with the concept of virtue.

Another solution is presented by Alasdair MacIntyre in his 1988 book *Whose Justice? Which Rationality?*²¹. However, his suggestion, reminiscent of Nietzsche, seems to me quite unsatisfying. MacIntyre is ready to accept the relativism objection. In his view, an agent's practical rationality is indeed shaped by the situation or tradition to which the agent belongs. He cannot claim to go beyond that tradition, not even through the concept of justice. Judgments about justice, then, only reflect the rationality of the judges – and there is no universal rationality independent of traditions. MacIntyre tries to avoid irrationalism or relativism by claiming a central role to the practical reason of an individual agent, but he then accepts the view that even practical reason is controlled by tradition. Hence, his

²⁰ B. Williams, "Justice as a Virtue", in: *Essays on Aristotle's Ethics*, A. Oksenberg Rorty (a cura di), Berkeley, University of California Press, 1980, pp. 189.200.

²¹ A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1988.

perspective doesn't solve the problem, since it only shifts the relativism issues from individuals to traditions.

6. Objections to the Concept of Justice in Virtue Ethics

A universal ethics like Kant's formulates general principles, but has difficulties in connecting them with concrete situations and human possibilities. Virtue ethics, on the other hand, takes humans seriously in their situated first-person perspective, i.e., as individual living beings with all their particular circumstances, but it struggles to combine this perspective with a universal demand for justice.

The tension between virtue ethics and the universal demands of justice is reflected in the dispute between communitarianism – a political declination of virtue ethics – and liberalism, that characterised English speaking philosophy in the Eighties and Nineties of the 20th Century. Alasdair MacIntyre is considered a leading communitarian (although he has repeatedly rejected that designation) and John Rawls the main representative of liberalism. This dispute can illustrate some problems of the concept of agency, which are relevant for an account of justice and which we should consider before we go on.

According to Rawls, justice means to grant everyone the same space of freedom. This means that the State should not interfere with the decisions of individual citizens, as far as they do not violate an equal space of freedom for all, and should redistribute resources to give everyone equal chances. On this basis, Rawls' theory establishes human rights and reconciles justice with them. But there is a price to pay for this apparent strength of liberalism. Liberalism focuses on the negative facets of freedom (absence of obstacles) and overlooks the fact that our freedom is conditional, deeply dependent on the society in which we live. More specifically, we can only exercise our choices when we are in a social environment where the options that we might want are available and supported by appropriate shared practices. Therefore, the mere creation of spaces of freedom by the State, even by means of the sharpest forms of redistribution, is not enough to protect a real exercise of freedom.

For example, I couldn't choose to play guitar with others if I couldn't find strings for my instrument, scores, or people to play with. I need to live in a musical society to be free to play music. Furthermore, had I not grown up in a society with a musical culture, I would have not probably even developed the desire to make music together with others. This point is precisely the core of communitarianism and, *mutatis mutandis*, of virtue ethics: we must start from the individual and the individual's social embeddedness.

The confrontation between communitarians and liberals has quieted down without really being over. Officially, liberals have won, but perhaps that is true

only on paper: in the last decades, many liberals have adopted theses and arguments that were traditionally supported by communitarians. For example, Will Kymlicka acknowledges that culture must be promoted in order to support freedom, which is socially shaped²².

«Objections to the concept of justice in virtue ethics» is the title of this section, but, so far, I have written just about the concessions that liberalism has to make to virtue ethics. However, the great achievement of liberalism should not be forgotten. It is precisely by abstracting from the situation of the individual that it can formulate general principles. Ethical theories that lack akin principles seem to become relativistic because they get lost in the different first-person points of view. Communitarianism and liberalism have discussed over the point whether the self is encumbered or unencumbered, whether our choices are determined by culture or by reason. Perhaps, a point that could have been further stressed is that a self is never completely unencumbered, since it is a human self: the fact of being human shapes practical rationality. At the same time, the property of being human is universal and transcends all cultures. Maybe, reflection on this point can suggest possible ways out for virtue ethics.

Doesn't our physicality, our biological nature, belong to our concrete situation? And isn't our physicality a *general* feature, precisely the nature of *homo sapiens*? In this sense, some virtue ethicists such as Mark LeBar try to connect Aristotle with the universality of practical reason. They interpret human nature along the lines of contemporary evolutionary theory. LeBar develops an account of this kind by building on Tommasello's views on the evolutionary origin of cooperation and Hayek's theory of the cultural evolution of social norms.²³ Cooperation with others would then, as Tommasello argues, be ingrained in our human nature or wired into our brains; and the concrete rules would be those that have stood the test of time in cultural evolution. Perhaps, in this way, universalism could be reconciled with the focus on the individual agent: our biological constitution is such that, from the first-person perspective, necessarily all people judge that everyone must be treated justly. Our genes force us to universalise as we make judgements about justice. Then, LeBar borrows from Hayek the thesis that evolutionary competitions take place between traditions and that only those traditions that are suitable for human life survive social selection.

However, this attempt to introduce a universal concept of justice into virtue ethics cannot succeed. Indeed, two well-known problems present themselves at this point.

²² W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

²³ M. LeBar, *Equality of Authority as the Aristotelian Common Good*, in: "The Journal of Value Inquiry", n. 55, 2021, pp. 399–416.

First, biology may explain moral phenomena such as innate value judgments, but does not justify them. Even if the brain should tell us how to behave morally, this makes no argument against someone whose brain tells them otherwise. Genes are not reasons.

Second, Von Hayek's theory of cultural evolution and selection of sets of norms also gives no real justification. Indeed, different and normatively incompatible sets of rules could be selected, hence cultural relativism is not bypassed. This is not just a mere possibility: brutal (from our point of view) normative systems have often existed and sometimes they have lasted for a long time. In addition, evolutionary theory allows that an evolutionary unit that is fit at one time might be selected away in the future, when the environment changes; this makes us wonder why we should stick to current normative systems at any one time. On the basis of what reasoning can we reject or accept it?

In conclusion, the reference to our biological nature and the appeal to evolution as a proof test for sets of norms cannot justify universal principles. This is not to say that biological science cannot provide data that is ethically relevant. For example, quite trivially, how many calories a person needs to survive is ethically significant. However, attempts to *justify* universal principles of justice by appealing to the biological nature of humans fails, as E.O. Moore argued long ago.

7. With Wittgenstein and Aristotle towards a New Concept of Justice

In the last section, I suggested that maybe virtue ethics can reconcile itself with the demands of justice by focusing on the fact that a self is always a *human* self. Then, I claimed that biological or evolutionary attempts to explain what a human self is fail to offer the required justification. Now, I would like to argue that the attempts to rescue virtue ethics by interpreting human nature in evolutionary terms do not do justice to Aristotle and that it's worth looking at his texts again. Indeed, by no means had Aristotle a biological concept of human nature. When Aristotle writes about nature, about *physis*, he is mostly concerned with what something is, with the essence or the essential characteristics of a thing. Hence, Anscombe was rightly prudent in avoiding the word «nature», the complex meaning of which is today quite far from Aristotle's usage. Anscombe prefers to write about the necessities of human life²⁴, which she takes to be a criterion for what a human being can achieve. Indeed, she approaches these problems with the

²⁴ See, for example, E.G. Anscombe, *On the Sources of the Authority of the State*, in: "Ratio", n. 20, 1978, pp. 1-28; now in: Id., *The Collected Philosophical paper of G.M.E. Anscombe, Volume Three: Ethics, Religion and Politics*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, pp. 130-55, cf. 145.

grammatical method of Wittgenstein, rather than with a metaphysics remnant of Aristotle²⁵.

I would like to follow her on this point and to take forward some of her arguments. Wittgenstein does not engage in metaphysical reflections on the nature of the human being, but he encourages us to ask how we actually speak about human beings. In this sense, then, we can understand Aristotle's talk of «man's nature» as referring not only to our biological nature, but to all that is typical of the human form of life. As Michael Thompson noticed, following in the footsteps of Wittgenstein and Anscombe, a form of life can be described through universal statements, like «all dogs have four legs» and «all humans have friends». These statements are logically peculiar, since they are universal statements (Thomson calls them «Aristotelian universal statements»), but they are true even if they have counterexamples, e.g., the former is true even if the legs of some dogs have been amputated. They can be true even if all instances fail to meet them: imagine that we amputate a leg to all living dogs. The point is that they express the typical way of living of a species, i.e., a specie-specific standard. In this sense, they are normative, even if the normativity they express is not ethical by itself: hair should grow, but this is not by itself a reason to despise a bold man, nor a reason for a bold man to buy a wig²⁶. As we shall see in short, these truths can be ethically relevant when we entertain them in the process of making choices and, thus, they meet our interests and our intentions.

Being more specific about what is typical of the human form of life, we can notice two different usages of the word «natural». We call «natural» human characteristics that develop automatically, i.e., independently of human decisions and actions, like sight or having two legs. But we also call «natural» the abilities that can only be attained by practicing and repeatedly performing certain actions, e.g., virtues. An example of this distinction is linguistic skills: linguistic skills require the presence of certain neurological and anatomical traits that are natural in the first sense, i.e., they develop automatically in young children; however, activating those traits in order to acquire the skills that depend on them and thereby learning a language requires immersion in a human culture and the active engagement in certain social practices. We can say that it is natural (in the second sense) for humans to develop linguistic skills.

By considering the human form of life and the abilities that we humans can acquire through practice, we can distinguish two types of virtues, again following

²⁵ On the deployment of Wittgenstein's grammatical method by Anscombe and by other philosophers of her circle, see J. Hacker-Wright, *Philippa Foot's Metaethics*, Cambridge University Press, Cambridge, New York and Melbourne, 2021, p. 13.

²⁶ M. Thompson, *Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2012, Part 1.

Aristotle. On the one hand, ethical virtues (e.g., courage) elicit actions, on the other hand, intellectual virtues empower the acquisition of knowledge: indeed, thinking and judging are typical abilities of the human form of life and we acquire the relevant skills through practice. The capacity to use our knowledge for the sake of deciding how to act, i.e., practical reason, is among the intellectual virtues. Aristotle called it *phronesis*, and his Medieval interpreters prudence. Another example of an intellectual virtue is the intellect (*nous*), the ability to discern ultimate principles and truths.

With the interpretation of Aristotelian human nature as the human form of life and with the two types of virtue, we have the building blocks for a reconciliation of the universal demands of justice with the first-person perspective of virtue ethics. Indeed, it should already be clear that the intellectual virtues are the meeting point between the two views. A virtuous (i.e., proper and functional) development of the natural abilities of reason involves also the development of the capacity to understand universal principles (*nous*) from the first-person perspective. To put it bluntly: the first-person perspective includes also the ability to gain universal insights that transcend any individual perspective and to use them to make practical decisions. This feature ties the virtues to justice in the general sense (as the order of the soul) and, ultimately, to justice in the special sense, as fairness in the relationships with others.

Let us start from justice in the general sense. As we have seen, general justice is the right ordering of human faculties, that is a complete actualisation of ethical and intellectual virtues. That is possible when all ethical virtues follow the rule of reason, i.e., the lead of intellectual virtues. One acts as practical reason suggests and practical reason both follows its own principles and chooses on the basis of a correct understanding of the agential landscape. However, any practical decision is possible only through the *specification* of universal truths, both truths about the things which occupy the agential landscape and truths about the human form of life. Let us first consider the former set of truths. Specification requires considering the particular features of a situation. For example, in order to understand that a barking dog needs food, I need to grasp the universal form of life of dogs and to see that the barking of this particular instance of dog – given all the circumstance I know – as signalling a desire for food. Let us turn to the latter set of truths, truths about the human form of life. To see the fact that the dog needs food as a reason to feed it, I need to see feeding the barking dog as the proper way of responding to this situation, i.e., as a properly human way of answering the needs of a suffering, sentient being. That means that I have to grasp some features of the human form of life, including ways of responding to types of situations which are proper for it. Those features are expressed through Thompson's Aristotelian universal statements.

In specifying universal truths, practical reason universalizes individual circumstances by abstracting some of their features, which it sees as relevant on the basis of relevant contents of the understanding. Hence, even if virtue ethics is right in stressing the importance of the first-person perspective in the operations of phronesis, it is true that phronesis is subject to higher rational criteria, since it abstracts features of the agential landscape in accordance with the contents of the understanding. Hence, even if, as MacIntyre contended, a search for the good is only possible within a tradition, it would be wrong to conclude that traditions are the ultimate criteria of practical reasons: the ultimate criteria of practical reason are general truths about the human form of life. In conclusion, practical reason does depend on the first-person perspective, but that perspective presupposes the grasp of universal truths by the intellect and, in that respect, it depends on reason.

We have just seen that, in a way, the first-person perspective depends on reason. We now must consider that, in another way, also reason depends on the first-person perspective: this is a form of epistemological dependence and concerns our access to truths about forms of life of different species, i.e., our grasp of the Aristotelian universals which express what a living being typically does as a member of its species. One cannot grasp such truths by direct intuition, nor by merely abstracting from what individual humans do in most cases. (As we have seen above, those universal statements can be true even if all their instantiations are false). In order to grasp such general truths, one needs to consider and compare different ways of actualising the form of life of a species that one encounters in experience and to judge which one best express the potentialities of the relevant form of life. Judgements of that kind depend on the ways in which the agent responds, both intellectually and emotionally, to the features of the encountered situations. Rawls was then right in contending that we are all bound to some general truths that are available to us as rational beings, but he was wrong in holding that those truths can be known independently from the particular conditions of an agential situation.

At this point, the relation between the political community and the individual is needed to clarify the concept of justice. According to Aristotle, the aim of the laws of the polis is to make its citizens virtuous, i.e., happy in the sense of eudaimonia.²⁷ Just laws are those that succeed in doing that, since they set condition in which all citizens can develop their natural talents. Justice, understood in this way, promotes in each citizen a tendency to do well in all areas where one has most talents, i.e., to develop all virtues. Accordingly, we can now speak of an individual who recognizes justice as one who has a criterion and a standard to improve oneself as agent. However, in so far as justice invites the virtuous person

²⁷ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1130 b 24.

to develop her virtues, it invites her to do so in a harmonious balance with other citizens. Indeed, the virtuous person appreciates and fosters virtues in everyone.

In this way, social orientation is part of the human form of life: the intellect embraces universal principles, precisely those of justice, which in turn demand the general opportunity for all to develop the virtues. In other words, from the first-person perspective, practical reason urges the insight and acknowledgment of a universal justice that relates to the very faculty with which it was grasped, and calls for it to unfold, but also to allow it to unfold equally in all others.

In conclusion, the first-person perspective is essential to *phronesis* as suggested by many virtue ethicists. But, unlike what is often claim about virtue ethics, *phronesis* is subject to predetermined rational criteria that are inevitable and binding for it.

8. Conclusion

Practical philosophy is not just the exercise of practical reason (*phronesis*), as sometimes virtue ethicists seem to assume. Practical reason is entirely first personal, whereas practical philosophy is also a reflection on the principles of practical reason, i.e. the understating and the general truths about human nature. It is after all a branch of philosophy, a science, in the Aristotelian sense²⁸. Hence, it may be correct to say that virtue ethics focuses mainly only on the character of the agent, but only in the sense that there is no absolute stand-point for which an ethicist can list normative principles of conduct outside from the situatedness of agents. That does not mean that there are no universal rational criteria that must guide the choices of agents. As a science, practical philosophy must also consider those criteria. On the other hand, practical philosophy is not even an investigation about universal truths or norms, which can be discovered and then simply applied. Indeed, practical philosophy considers what truths about human nature emerge from the experience of what is human from the first personal point of view. As I said in the opening, I believe that the investigation of the mixed nature of practical philosophy is one of the most significant philosophical achievements of the last decades.

We can draw three conclusions from the above considerations. First, a biological conception of humans is not sufficient for ethics. Second, virtue ethics can overcome relativism and be reconciled with a universal concept of justice if, like Aristotle, it does not understand human nature in biological terms. Third, uni-

²⁸ Enrico Berti, *La razionalità pratica tra scienza e filosofia*, in "La nottola", Vol. 1 (1982), pp. 5-22; now in Berti, *Le vie della ragione*, Il Mulino, Bologna, 1987, pp. 55-76; cf. pp. 66-68.

versal statements about human nature cannot base normative reasoning if they are not specified by taking into account particular identities, cultures, traditions and individual characteristics.

These conclusions make it possible to finally gain an insight into the nature of practical philosophy and its tasks. Following Aristotle, by practical philosophy I mean a general discipline including ethics and political philosophy. Let us start from the distinction between practical reason and practical philosophy. As virtue ethics rightly points out, practical reason is an intellectual virtue (i.e., an acquired power to perform mental activities), and it necessarily involves the first-person perspective. It is an individual, personal accomplishment and it allows us to judge what is good. By contrast, practical philosophy is the philosophical investigation of the principles of practical reason, i.e., a search for knowledge and general truths about the aspects of human form of life that have to do with human (individual and social) action.

What then are the tasks of practical philosophy? The first-person perspective of our practical use of reason, which virtue ethics rightly emphasizes, constrains what practical philosophy can achieve. It cannot take an absolute standpoint from which ethicists could list normative principles of behaviour independently from the situatedness of agents. This does not mean, however, that there are no universal rational criteria that should constrain agents. It is definitely the task of practical philosophy to identify and take these criteria into account, but it cannot just discover them as universal truths or norms that can be simply applied.

If we follow the path of virtue ethics, then, practical philosophy has the special task of gaining general insights about human nature from the experience of mankind – that is, from his an experience that is accessible to us only from the first-person point of view.

Practical philosophy, thus, has the task of carrying out a fundamental mediation, namely that between a concrete, situational first-person perspective and a general third-person perspective. To have formulated this task more clearly is one of the most important philosophical achievements of the last decades.

Aristotelian Notions of Justice and the Just by Nature. The Difference Between *Nicomachean Ethics* and *Magna Moralia*

PÉTER LAUTNER

Justice is a central notion of Aristotelian ethics and politics. As one of the basic virtues of character, it is directed towards our relation to other people. In a general sense – to be specified later on – it is obedience to the laws. The primary manifestation of justice is, then, in the sphere of politics broadly speaking. For this reason, as a study of the highest form of human associations, the polis, politics relies on the inquiry into the ethical notion of justice. Moreover, as a primary, architectonic science of human affairs, politics has to take account of the optimal quality of social interactions between people. Insofar as they meet the criteria of such standards actions can be termed just. This is why any change in the notion of justice involves a change both in ethical and in political theory. The aim of the paper is to shed light on the difference between two Aristotelian notions of the just by nature, one is to be found in the *Nicomachean Ethics* (*NE*), the other in the *Magna Moralia* (*MM*). I shall concentrate on the definitions because they seem to be the core of their divergence. It is important because it signals a striking shift in the development of the notion of natural justice and, consequently, in the development of the notion of just by nature¹. The difference is twofold; it lies in the definition of justice in general and in the characterization of natural justice.

¹ This said, I am not ready to make any commitment regarding the authenticity of *MM* even if I have sympathies for the view, exposed most recently by F. Lisi, “La notion de justice dans la Grande Morale et chez Aristote. Une étude comparative”, in *Vérité et apparence. Mélanges en l'honneur de Carlos Lévy offerts par ses amis et ses disciples*, P. Galand, E. Malaspina (eds.), Turnhout, Brepols, 2016, pp. 59-88, which insists on the early Peripatetic origin of the treatise. I do not think I could support his suggestion with any other decisive evidence. Instead, then, I shall be concentrating on the theoretical upshot of the difference without arguing for either the

1.

Aristotle's notion of justice is admittedly ambiguous. The only common element of the various senses is that justice is a state (ἔξις) of the soul from which just acts arise². Otherwise, we encounter a variety of approaches to the notion. First of all, we can use the term in two senses, a broader and a narrower. These senses are not univocal. The first equates justice with lawfulness, the other with equality or fairness (ἰσότης)³. Throughout Book V the main emphasis is on the second sense, while the first comes to the fore after the discussion of justice as equality (manifested in distribution, correction and reciprocal exchange). In ch. 7 natural justice is distinguished from legal or conventional (νομικός)⁴ justice and subsumed under political justice. We read that natural justice has the same force (δύναμις) everywhere and does not depend on whether we approve it or not. This is how it differs from conventional justice which changes from place to place and depends on our approval. Here we might raise the question if the difference between two kinds of justice is occasional in the sense that in an optimal society it disappears, or it is structural which involves that it persists in an optimal society as well. To answer the question we have to get some clue about the notions of political and conventional justice as well⁵.

Political justice characterizes a person 'who is in conformity with the law and favouring equality or fairness (ἴσος)' (*NE* V 2, 1122a33) which implies that the notion of justice is somehow connected to the notions of lawfulness and equality (or fairness) alike. Political justice is justice without qualification, which means that it is considered as the general type of justice. As a polis-maker animal by nature, man can only flourish in the context of polis, the highest form of human association, and therefore human virtues can prevail in such environment only.

Aristotelian or the early Peripatetic authorship. The presence of important correspondences between the two texts may not suffice to justify the claim that they are by the same author, *pace* P. Simpson, *Aristotle on natural justice*, in "Studia Gilsoniana", 3, 2014, pp. 367-376.

² One could even argue that general justice characterizes actions in the first place, not a certain state. It implies that justice may be manifestation of virtuous states, see H. Fossheim, "Justice in the *Nicomachean Ethics* Book V", in: *Aristotle's Nicomachean Ethics. A Critical Guide*, ed. by J. Miller, Cambridge, CUP, 2011, pp. 254-275.

³ For a detailed analysis of these senses, R. Kraut, *Aristotle. Political Philosophy*. Oxford, OUP, 2002, pp. 102-104. He argues that the notion of justice as lawfulness comprises the notion of it as equality.

⁴ For νομικός I shall prefer conventional to legal throughout because the term refers to ordinary conventions as well and therefore it seems to be useful to keep the broader meaning of the term even if sometimes the usage suggests otherwise.

⁵ It is useful to have in mind the variety the meaning of the term 'natural' and the distinction between natural law and natural justice, see G. Striker, "Origins of the concept of natural law", in: Id., *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, CUP, 1996, 209-220. Even if, in the wake of Plato, Aristotle agreed that there is a natural standard of justice, he thought that it cannot be determined by anything to be called natural law. They do not seem to use the notion of morality as natural law.

For law intends to determine interpersonal relationships, justice must be related to the laws; in an ideal state such as Aristotle's *politeia* they coincide. Another important consequence of the classification is that natural justice is *not* prior to political justice. It is a part of it and therefore there is no natural justice that could be conceived of as a pre-political phenomenon.⁶ As a matter of fact, if we take a look at ch. 11 in *Metaphysics* V, which deals with the different senses of priority, we might get the impression that their relation is just the opposite. On the basis of what Aristotle says there, genera are thought to be prior to species because a certain species implies a certain genus but not conversely. "Human" implies "animal" necessarily but "animal" does not imply "human". If the relation between political justice and natural justice is a genus-species relation, natural justice is the posterior element.

As for the relation between natural and conventional justice, I shall argue for two theses, /1/ conventional justice depends on natural justice and /2/ natural justice is variable because the laws in nature are also variable in a sense.

In order to explain the difference between natural and conventional justice one may assume that natural justice involves laws that reflect natural arrangement and is in contrast with laws that are made by agreement. It is a matter of agreement whether a sacrifice would be of a goat and not two sheep (*NE* V 7, 1134b22). If we want to determine it seems that we are faced with two options; either we think that natural and conventional justice constitute two kinds of political justice that are independent from one another or that natural justice has a priority over conventional justice, which implies that conventional justice draws on natural justice. At first sight, the division might give us the impression that natural and conventional justice are independent subspecies of political justice, but a closer look at the exposition reveals the reason why it cannot be the case.

Conventional justice is described as 'what in the beginning makes no difference whether enacted or not, but once enacted it does make a difference' (1134b21). It shows, I suspect, that conventional justice has two phases or levels, separated by the moment of enactment. Moreover, we also read that (b23-4) that it encapsulates conventions that are laid down to meet particular cases such as the sacrifice to be made to Brasidas. The Spartan king received sacrifices in the city of Amphipolis in Northern Greece as a liberator. His cult was introduced as a strictly local observance and therefore it was not even a law, but rather a decree (*ψήφισμα*). The reference to the king suggests that conventional justice here is a justice made for a particular case and possibly derived from some general principle. On the other hand, the former description is based on the distinction between the state of justice

⁶ As has also been emphasized by M. Zingano, "Natural, ethical and political justice", in; *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, ed. by M. Deslauriers, P. Destrée, Cambridge, CUP, 2013, pp. 199-222, 212.

before enactment and the state of being enacted. This is the distinction between the first and the second level of convention. The second level is characterized quite clearly; it contains the particular manifestations of conventional justice. Why does Aristotle say, however, that there is no difference in the beginning, only in the state of being enacted? One possible answer is that there is a generality in conventional justice which can be executed in different ways. To take the two examples listed in Aristotle's text, sacrifice must be made by all means, but it can be either of a goat or two sheep, or ransom has to be paid for a captive at all events, but the exact amount may vary from place to place. The general law may be the framework within which particular laws or particular kinds of conventional justice are to be formulated. However, we are not committed to admit that the first level of conventional justice is to be identified as a kind of written law; it may be constituted by well entrenched habits or practices as well. It remains to examine how the first level of conventional justice relates to natural justice.

We can start with the statement that natural justice has the same force (*δύναμις*) everywhere. The Greek term may refer to the scope or validity of what is just by nature, implying the possibility of enforcement. It is a general justice which entails a certain indeterminacy. As I have argued, the first level of conventional justice also has a kind of generality. Ransom must be paid for prisoners of war, although the exact amount varies depending on the circumstances. From this point of view, natural justice and the first level of conventional justice are similar in form; both are general. It does not mean, however, that they are the same with respect of content as well. There is nothing strange in the assumption that the first level of conventional justice and natural justice comprise different kinds of general content. Unfortunately, Aristotle does not give us any hint of a choice between the possibilities. If one is willing to take side, he could argue that Aristotle does make a clear distinction between natural and conventional justice in *Rhetoric* I 13. He gives three examples, Sophocles' Antigone insisting on burying her brother, Empedocles' disapproval of killing animals and Alcidas' rejection of slavery. The examples are puzzling for different reasons. First of all, it is hard to see how the divine and unchangeable law referred to by Antigone fits in with the account of the flexible character of natural justice in the *NE*. Furthermore, he rejected the theories of both Empedocles and Alcidas alike⁷.

How does natural justice works? If it is natural, its way of working must resemble the way natural laws in general work. One may claim that as natural justice differs from the justice based on sheer convention, respect for social laws can be expected only if they are neither arbitrary nor expressing the interest of a

⁷ See also M. Zingano, *op. cit.*, p. 215. Moreover, in the *Rhetoric* passage (1373a1-18) we are told only that *some* laws are natural insofar as they prescribe what is just by nature, see G. Striker, *op. cit.*, p. 214.

particular social group only⁸. The question is whether we can find a law that is for the benefit of the whole community and related to nature as well. To establish the possibility Aristotle has to argue that there is natural justice. If there is a kind of social law which is rooted in nature then it has to resemble natural laws. If this is the case, then, due to the assumption that natural laws are eternal, social laws of this kind also must be eternal. In Aristotle's times, some people, possibly Sophists, thought that all kinds of justice belong to conventional justice. In their views, there is no such thing that natural justice since justice is liable to change. Just as fire burns upwards in Greece and in Persia (1134b25) all the time, so too natural justice is supposed to be always the same for every region. Whereas what is by nature is immutable and has the same force everywhere, they see things related to justice in change. As a consequence, these Sophists separate justice from nature and by denying the possibility of natural justice they confine justice to the realm of sheer convention. Their views represent a fairly strong version of the contrast between convention and nature (νόμος – φύσις). Aristotle opposes it by saying that, although there are things in our world that are things that exist by nature, everything is capable of being changed⁹. He rejects the conventionalist premise that natural processes are governed by invariable necessities. It does not mean, however, that his rejection of conventionalism involves that the distinction between natural and conventional (i.e. legal) justice would lose its meaning. We have to bear in mind only that it is not invariability that forms the dividing line between the two kinds.

How, then, do the two kinds of justice differ? Unfortunately, Aristotle is much clearer in dissociating himself from the conventionalists than in spelling out the difference between natural and conventional justice so conceived. He says it is plain which justice is natural and which is conventional (1134b30-33). Some commentators excuse this shorthand explanation by pointing out that Aristotle, just like Plato, has no patience with conventionalism, both of them thinking it is blatantly wrong.¹⁰ At any rate, he elucidates the difference with analogies;

⁸ It is an extension of Aristotle «claim that good or bad governmental forms (πολιτεία) differ from one another insofar as the former pursues common interest, whereas the latter seek the interest of the rulers only» (*Pol.* III 6, 1279 a 17-21). For justifying the translation «governmental form», see the definition of it as «an arrangement of magistracies in a state, especially the supreme over all» (III 6, 1278 b 8-9).

⁹ «κινήτων μέντοι πᾶν» (1134 b 29-30). The transmission of the text is not unambiguous, see P. Desrèe, *Aristote et la question du droit naturel (Eth. Nic. V 10, 1134b18-1135a5)*, in: «Phronesis», 45, 2000, pp. 220-239. One manuscript puts an οὐ before μέντοι and this reading was adopted by the Byzantine commentator, Heliodorus (in *EN* 102.3 Heylbut, *CAG* XIX/1) as well. The reading was rejected by I. Bywater, the editor of the *OCT* text, and by modern commentators such as Gauthier–Jolif, Dirlmeier and Frede.

¹⁰ See, e.g., Plato's *Republic* I, especially the dispute with Cephalus and Polemarchus, and the critique of Protagoras' *homo mensura* doctrine in the *Theaetetus*. Aristotle discusses it not only in *NE* V 7, but also in I 3 as well. As R. Kraut (*Aristotle. cit.*, pp. 129-130) notes, although the conventionalists are right in saying that no rule is naturally just in the way fire burns by nature, they err in their claim that nature necessitates invariability.

the right hand is superior by nature and yet it is possible that everyone should become such that they use both hands equally well. He also adds that just arrangements based on agreement and advantage are like units of measurement: «they are not everywhere of equal size but larger where people buy and smaller where they sell» (1135a1-2). The analogies suggest slightly different approaches. The first, with the hand, proposes that there is a superior element that can be supplemented on occasions. There is a possibility that we can use both hands with equal success, although the right hand is the more natural for use. The second is a general expectation – there must be some measure – which can be met in different ways depending on the situation. Despite the difference, however, we have to see that in both cases natural justice is in close relation to conventional justice. In the first case, natural justice (superiority of the right hand) is an ingredient of a new compound (using the right hand and using both hands), whereas in the second, it (measurement in general) is a genus. In the second case, natural justice contains conventional justice, whereas in the first one it is supplemented by it. The ambiguity may be deliberate; it reflects a double purpose. On the one hand, in a good governmental system, natural justice has to be in line with the justice as prescribed by the laws of that city, which does not mean, however, that the laws must be the same everywhere. Even if there must be a measurement it can vary depending on the function, or, even if a sacrifice must be made it can vary depending on local circumstances. On the other hand, we can also see the need for keeping them apart since justice as a reference point exists in bad governmental systems as well. Aristotle seems to suggest it when saying that «everywhere there is only one *politeia* which is best according to nature» (1135a5)¹¹.

Let us now turn to the character of natural justice¹². First of all, we have to have in mind that it is natural not because we have it by nature. Justice is a virtue of character and as such it is a disposition that we can acquire through habitu-

On Aristotle's critique of conventionalism, see more recently L. Brown, *Aristotle (with the help of Plato) against the claim that morality is 'only by convention'*, in "Ancient Philosophy Today: *DIALOGOS*", 1, 2019, pp. 18-37.

¹¹ For present purposes, it does not really matter whether we take 'everywhere' (*πανταχοῦ*) in partitive ('everywhere on each occasion') or collective sense. On the partitive reading we allow that the type of the best governmental system varies, depending on the circumstances, whereas the collective reading insists that there is only one best type but allows for individual differences within the type. For a partitive reading, see P. Aubenque, *La loi selon Aristote*, in: "Archives de philosophie du droit", 23, 1980, pp. 147-157; Id., "The twofold natural foundation of justice", in: *Aristotle and Moral Realism*, ed by R. Heinaman, London, UCL Press, 1995, pp. 35-47. For a critique on this point, see e.g., M. Zingano, *op. cit.*, pp. 222.

¹² I am not going to take a position in the dispute whether Aristotle endorses the concept of natural rights. For a rejection, see the classical paper by J. Ritter, "Naturrecht bei Aristoteles. Zum Problem einer Erneuerung des Naturrechts", in id., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt, Suhrkamp, 1977, pp. 133-181; claiming that Aristotle does not have the notion of natural rights that can be set up normatively against the established laws. By contrast, F. D. Miller, *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford, Clarendon Press, 1995, insists that even if he did not have the concept, Aristotle was aware of the notion itself.

ation (*NE* II 5, 1105b19-1106a12). We have the capacity to become virtuous but it does not mean that all of us can fulfil that opportunity. If so, how shall we explain natural justice? The reason why it is natural is not that we have it by birth. Consequently, it is a certain kind of generality that provides its essential character. It has the same force everywhere and does not depend on whether we endorse it or not. Generality, however, links it to the laws of nature. If we want to understand what natural justice is, we have to start with an explanation of the character of nature and natural laws in general.

Aristotle seems to say that natural justice is changeable because nature itself is subject to change. The claim turns up in *MM* ch. 33 as well, although with an emphasis on different issue. In what sense is natural justice subject to change, however? If we stick to the analogy with nature, there are two claims to be made, one is weaker, the other is stronger. According to the weaker claim, the emphasis is on the particular decisions and actions that may vary but are subsumed under immutable and universal laws. The stronger claim, however, does not allow for universal laws either. It insists not only that just decisions and actions – the manifestations of justice as a virtue – are different depending on the particular situations, but also that the standards by which they are characterized as just are not universal in the strict sense; they do not allow for exceptions.

The nature of this changeability is explained at length in other works of Aristotle. In *Physics* Bk. II, ch. 8 he claims that things that are due to nature occur as they do always or for the most part. As nature has two realms, the region of celestial bodies and the sublunary world, and the motions of celestial bodies is completely regular, we can characterize them as occurring always in the same way. By contrast, the sublunary world, our world, does not allow for such a strict regularity. As consequence, the specific laws here are not universal in the strict sense for they must leave room for the exceptions. They hold only for the most part and cannot refer to necessity. Exceptions may be various in kind. They are best discussed in the biological works. To take just one example from the *Parts of Animals* (IV 2, 676b16-677b10), in most animals the liver is provided with a gall-bladder, but the latter is absent in some. It does not mean that animals without gall-bladder on the liver are incapable of living; they just do it in a different way. From this point of view, having a gall-bladder on the liver is not superior to having the liver without a gall-bladder on it. Living without gall-bladder is an exception but it is not an inferior form of life. I am emphasizing it because the author of the *MM* – just like Aristotle in *EN* V – takes a different path when explaining variability in natural justice or in natural right. He uses the example of hand. The right hand is superior by nature and yet it is possible that everyone should become such that they use both hands equally well. Just because it may happen that during exercises we throw with the left hand and become ambidextrous, «still by nature left is left, and the right is none the less

naturally superior to the left hand, even if we do everything with the left as we do with the right» (1194b34-37). Unlike the case with the gall-bladder, this example suggests superiority¹³.

In Aristotle's view, the character of the subject matter determines the method of science as well. It implies that some kind of congruence holds between the exactness of the account and nature of the subject matter. Because human actions belong to the events in the sublunary world, they deny strict regularity; it applies to the exemplary, i.e., virtuous human behaviour as well. Consequently, the sciences dealing with human affairs – ethics, politics and economy (the science of household) – cannot aspire to full accuracy either¹⁴. In *NE* I 3, 1091b11 ff., we read that in ethics we cannot expect mathematical exactness. Another, well-known consequence is that right human behaviour cannot consist in following rules. Just like Plato (*Republic* I), Aristotle rejects the view that virtuous behaviour is nothing but following established rules. As they see it, ethics with full of generalisations is undermined by acknowledged counterexamples. If, then, natural justice can be expressed in terms of laws, such laws cannot be universal since laws applying specifically to the sublunary world cannot be universal¹⁵.

With all this having in mind we can return to the notion of natural justice. If things in sublunary nature are subject to laws that are flexible themselves and natural justice works like a natural law, then natural justice also admits variety. Different manifestations or formulations of this kind of justice meet the standard of being natural if they are functional¹⁶. In the world of living beings monsters are called unnatural because they are dysfunctional. In the *Politics* III 10-13 Aristotle argues that justice makes cities running well. Justice is a political matter for justice (δικη) is the order of a political community, and justice is the judgment of what is just¹⁷.

¹³ We cannot rule out that here we are dealing with example of standard use versus exception – especially that natural laws specific to the sublunary world do apply for the most part (see P. Destrée, *op. cit.*, 223). However, the example with the hand may also imply that natural priority does not involve majority since we can suppose that using both hand equally well may become the rule.

¹⁴ See G. Anagnostopoulos, *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics*, Berkeley-L.A.-Oxford, University of California Press, 1994, esp. pp. 41-42, comparing it to the Socratic method. He argues that even if Aristotle saw the limitations of the application of universal truths to particular situations requiring ethical stance, he retains the claim on the scientific nature of ethics.

¹⁵ This kind of variability has also been emphasized by B. Yack, *Natural right and Aristotle's understanding of justice*, in "Political Theory", 18, 1990, pp. 216-237, who argues that natural right does not refer to a set of higher and invariable standards of justice. Rather, it refers to a kind of judgment about justice that develops naturally in political communities.

¹⁶ For this reason, Aristotle's account rules out unrestricted relativism. It is especially clear in the discussion of the teleological nature of the polis as the highest form of human association in *Politics* I 1-2, as well as in the inquiry into the various forms of governmental systems in III 10-13. It has a well defined aim, to provide the conditions for the flourishing of all the citizens.

¹⁷ *Pol.* I 2, 1253 a 37-38. For an interpretation of this difficult passage, R. Brouwer, "Justice in Aristotle's *Ethics* and *Politics*", in: *Aristotle's Practical Philosophy. On the Relationship between His Ethics and Politics*, eds. E.

The polis cannot be well governed without justice and political virtue (13, 1283a20-22)¹⁸.

Furthermore, it seems that in a good governmental system natural justice comprises conventional justice¹⁹. The rejection of conventionalism carries the weight since as a consequence, scenarios such as we encounter in Sophocles' *Antigone* are gone in a good governmental system. There is no natural versus conventional justice²⁰. In good governmental systems, conventional/legal justice is an adjustment of natural justice to the particular circumstances²¹. In subsuming conventional justice under natural justice Aristotle makes it impossible for the one to oppose the other. This is his answer to the age old problem of νόμος contra φύσις. However, it does not rule out a possible conflict between various proposals for conventional justice or just actions. The reasons for this may be familiar by now. First, there can be several forms of conventional justice understood as particular exercises of a generic pattern. Second, just as natural laws admit a slight variety, natural justice may allow for variations, too. I shall suggest that *MM* offers a partial answer to the problem of how to choose between the variety of possibilities.

2.

If we take a look at ch. 33 in the first book of *MM* we can see not only interesting and well discussed differences. We can also see, I shall argue, that they are not the result of parallel approaches. Rather, they pick up arguments abandoned in the other work and indicate the author's effort of thinking through the problems raised by notion of natural justice.

Chapter 33 plays an important role in the discussion of the authorship of *MM*. Along with Bk I ch.1 John Cooper takes it as a text offering philosophical arguments for the case that the author is Aristotle; it is a kind of survey by a youngster on important ethical issues that are to be discussed in the mature works in greater detail and finesse. In examining the chapter he makes two points: (1) the distinction between legal justice and «justice towards someone else» amounts

Cohen de Lara, R. Brouwer, Cham, Springer, 2017, pp. 51-64, 58.

¹⁸ Analysis of justice is an important part in the discussion separating good from bad governmental forms, see R. Mulgan, "Constitutions and purpose of the state (III 6-9)", in: *Aristoteles. Politik*, ed by O. Höffe, Berlin, Akademie Verlag, 2011², 79-92.

¹⁹ This view differs significantly from the one we find in *MM* where the author equates political justice with conventional justice and separates from natural justice (I 33, 1195a7-8).

²⁰ Here I dissent from the thesis advanced by G. Duke, *Aristotle and Law. The Politics of Nomos*, Cambridge, CUP, 2020, 130, which contrasts conventional and natural justice.

²¹ See. F. D. Miller, *op. cit.*, p. 77, arguing that natural justice serves as a normative constraint on the politician.

to a distinction between justice that is not necessarily relational and relational justice²². We can obey the laws and thus exercise several virtues without having a necessary relation to other people; we can be temperate by not eating or drinking too much or too little without any connection to others. On the other hand, «justice towards someone else» necessarily implies a concern for others. (2) The thesis that the just man is the one who wants to have what is equal restricts the possibilities for people to be just. Justice manifests itself in competition and the just man limits his competitiveness in ways in which the unjust does not. Justice happens to become the counterpart of other moral virtues. Cooper also suggests that the notion of justice as equality does not incorporate the recognition of the anomalous nature of justice in the common books; it is too rigid for such a recognition²³. Concerning this last point, I shall suggest a modification which brings the analysis in *MM* closer to the mature works.

Let me start the discussion with a note on the definition in 1194a27-28. It is not a general definition of justice for the expression ἡ περὶ ταῦτα δικαιοσύνη indicates that the author thinks of the kind of justice which is towards someone else. Unlike legal justice or justice in accordance with convention, it involves concern for the other. According to the definition, it is a habitual desire or impulse accompanied with choice about those things and in them (τῆ ἕξει ὀρμὴν ἔχουσα μετὰ προαίρεσως περὶ ταῦτα καὶ ἐν τούτοις). Two elements of the definition are familiar from other ethical treatises; both ἕξις and προαίρεσις are mentioned in *NE* II 2 in the same meaning as here, in *MM* I 33. It is useful to note that προαίρεσις requires the proper assessment of the particular situation (1195a16-7). Acting with choice and voluntarily, we have to be aware of the persons related to the action, the means and the aim. If these conditions are fulfilled, our action can be just. In *MM* we have much the same particularist account as in *EN* or *Eudemian Ethics* (*EE*). Other elements, however, are less familiar and call for clarification. There are two such questions to be settled; what is the reference of περὶ ταῦτα and ἐν τούτοις respectively and what is the role of ὀρμὴ?

The importance of the first question lies in the character of the clause περὶ ταῦτα καὶ ἐν τούτοις. It seems that it qualifies a general definition since it fits all virtues that they are habitual desires or impulses accompanied with choice. To have a specific definition of justice we need the addition of περὶ ταῦτα καὶ ἐν

²² The notion of justice as a kind of relation appears also in the *NE* and originated in the Pythagorean doctrines, as has been shown by U. Manthe, *Beiträge zur Entwicklung des antiken Gerechtigkeitsbegriffes I: Die Mathematisierung durch Pythagoras und Aristoteles*, in: „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung“, 113, 1996, pp. 1-31.

²³ J. M. Cooper, *The Magna Moralia and Aristotle's Moral Philosophy*, in “AJPh”, 94, 1973, pp. 327-349. His suggestion was rejected by Chr. Rowe, *A Reply to John Cooper on the Magna Moralia*, in “AJPh”, 96, 1975, pp. 160-172, but the critique was directed against Cooper's suggestion that the doctrinal differences imply the authorship of a young Aristotle, not against the validity of the differences.

τούτοις. Without this, we have to be content with a general formula only. One might argue that *περὶ ταῦτα* and *ἐν τούτοις* are alluded to in an earlier passage where the author closes the introductory discussion of justice as equality. There he concludes (1193b35-36) that justice and the just will relate to certain persons and reside in certain things as well (*καὶ πρὸς τινας καὶ ἐν τισίν*). It seems that *ἐν τισίν* is on a par with *ἐν τούτοις*. But *ἐν τισίν* refers to the passage two lines above (b33-4) where we read that justice consists in the just, that is in the equal and the mean (*ἢ δικαιοσύνη ἐν δικάῳ καὶ ἐν ἴσῳ καὶ ἐν μεσότητι*)²⁴. The passage with the definition having *ἐν τούτοις* might refer back to the previous sections (V-VI) that are also about proportions. In section V the author examines the ratio illustrating the distribution of goods, while in section VI he explains the emergence of money which is also due to right ratios. For this reason, it might be safe to say that *ἐν τούτοις* refers to the right proportions, to the right kind of equality – of which I shall speak presently. In contrast with the parallel position of *ἐν τούτοις* and *ἐν τισίν*, both are referring to proportions, *περὶ ταῦτα* cannot be paralleled with *πρὸς τινας* so easily. The latter refers to persons, whereas the former may not. The latter simply reiterates the claim that the author concentrates on relational justice, whereas *περὶ ταῦτα* may or may not add something new to the qualification. It is because there seem to be two possibilities to explain its occurrence. We can take *περὶ ταῦτα* here either to refer back to the expression «*ἢ περὶ ταῦτα δικαιοσύνη*» in the previous line and thus it only emphasizes that the definition is of the «justice towards someone else», or to refer to the previous two sections (V-VI) that discuss justice as equality, thus pointing to the different occurrences of equality. As for which case is to be preferred, I do not see any decisive evidence for either. Whichever one we may prefer, however, *περὶ ταῦτα* can be paralleled with *πρὸς τινας* since it refers to ratios between people; ratios that are constitutive of justice.

We can turn to the second, more important question, the one which concerns the role of desire or impulse (*ὄρμη*). The word does not occur in the general characterization of moral virtue in *NE* II 2 where Aristotle lists five marks of moral virtue: it is a state, a stable condition of the soul, it is a mean state accompanied with choice (*προαίρεσις*) and in accordance with right reason (*ὀρθὸς λόγος*), and it also must reflect the state of the person with practical insight (*φρόνιμος*). Although both *ἔξις* and *προαίρεσις* are mentioned, none of these conditions makes any reference to desires or impulses. We do not find it in the book on justice either. Aristotle's standard procedure in describing particular justice is to determine what injustice consists in and argue that its opposite is justice. To put

²⁴ I take the first *καὶ* epexegetic since we read (in 1193 b1 5-16, 23-24) that equality and the mean state are constitutive of justice.

it briefly, graspingness characterizes injustice and therefore particular justice is defined as having a fair share of the goods. Furthermore, the term is also absent from the analysis of moral virtue in *EE* II 1-2, although – at first glance at least – the issue might be similar. At the very end of ch. 2, on determining what kind of phenomenon in the soul is virtue, Aristotle lists three options, state (ἔξις), affection (πάθος) and capacity (δύναμις), and shows that it is a state. As a state it has an important characteristic; it is the cause for the affections to occur in accordance with reason or contrary to it. Take the example of courage; it renders the affections such as anger or fear in accordance with reason. Provided we do not want to identify affections with impulses – and I think we have good reasons for that – we have to admit that the inclusion of ὁρμή into the definition of justice is a novelty. If, however, we still insist that ὁρμή is a kind of counterpart of πάθος we have to draw attention to a structural difference. In *MM* ὁρμή is constitutive of the definition of justice, whereas πάθος does not form a part of virtue; virtue is a state which makes all affections occur in accordance with reason.

We have to ask why the author of *MM* includes ὁρμή into the definition. Why does he think that ἔξις is not enough for characterizing this virtue? What is the difference between ἔξις and ὁρμή? If the former is a stable state of the soul then is the latter a kind of occurrent emotion? Or, alternatively, is it a stable inclination which somehow differs from the character state signified by the term ἔξις? To answer it we have to see the meaning of ὁρμή in the *MM*. In order to do so I would like to draw attention to two passages. In the first, in I 34 (1197b36 ff.) the author connects ὁρμή to natural virtue; it is a virtue which arises in all of us. It is because all of us have impulses without reason toward brave and just things, to mention but two examples. They differ from the virtues that arise by way of custom and choice. When added to reason and choice, however, they produce complete virtue. On the other hand, without natural impulse, neither reason nor choice can be complete in being virtue at all. Later on, in the second passage, in II 3 (1199b37-1200a5) he says that natural virtues may contain a non-rational impulse toward the noble (καλόν) only, and impulse is a necessary condition for complete virtue. Needless to say that there are other types of impulses as well, such as the ones toward anger or pleasure (1202b21-23), but for present purposes it suffices to emphasize that we have impulses toward the noble and they are present in natural virtues²⁵. The two passages concur insofar as they state that impulse belongs to natural virtue, it is devoid of reason and a necessary condition for complete virtue. If we take it into consideration, we may be able to explain why the author includes ὁρμή into the definition of justice.

²⁵ In 1189 a 30 ὁρμή seems to signify a general impulse for action. It does not mean that it is a sufficient condition for action strictly speaking. Genuine actions are in accordance with choice (προαίρεσις) as well.

What remains to decide is whether ὄρμη is stable state or an occurrent phenomenon of the soul, like a kind of πάθος. There is no explicit evidence for either of the two options but I am inclined to claim that in this case the term «ὄρμη» refers to a stable state of the soul. I can mention two reasons for that. One is that ὄρμη is never identified with πάθος. If, however, πάθος is a transitory phenomenon in the soul – as the author seems to admit it – then ὄρμη cannot be transitory in the same sense as πάθος is. If this is so, we have to ask whether there is some other sense in which ὄρμη – a non-rational element in the soul – can be said transitory. To my mind, there seems to be no other sense. Second, the inclusion of ὄρμη into the definition of justice seems to suggest that it is a constant phenomenon. Justice is a virtue and virtues are stabilized states in the soul. If ὄρμη is a necessary ingredient of virtue, as the definition does suggest, then it also must be a constant phenomenon. If it were not stable, justice itself would not be stable either.

For this reason, the inclusion of ὄρμη into the definition of justice shows that the author conceived of justice (and perhaps other complete virtues as well) as a state that requires a non-rational element. This ὄρμη is directed toward actions that are just and, similarly to other virtues such as bravery, toward respective goals. In short, it seems to be a constant, non-rational drive toward the noble. As is it turns out from the definition, it is not only causally responsible for the arousal of complete virtue, but also inheres in it²⁶.

To sum up, the structure of the definition deviates in one important aspect from Aristotle's approach in the common book. The inclusion of ὄρμη indicates not only a change in terminology, a replacement of an old term with a new one. The main point of difference is that the author of *MM* considers the presence of certain non-rational drives as a necessary condition for complete virtue. Not that Aristotle would have neglected in the common book on justice – or in the books on moral virtue in general – the examination of the role of pleasure and pain in exercising virtues. He also had important things to say about the three types of desire (ὄρεξις) from this point of view. But he did not include the terms referring to such phenomena into his description of moral virtue in general, or in the definition of particular moral virtues, as we see it in *NE* II, *EE* II or in the closing chapters of *De anima* III.

The issues arising from the discussion of definition lead us over to the examination of political justice and its relation to «justice toward someone else» and to natural justice respectively. As a point of departure, we can choose the

²⁶ For this reason, I think that even if the author was exposed to Stoic influence in this matter, as B. Inwood, *Ethics After Aristotle*. Cambridge Mass., London, Harvard UP, 2014, p. 79, sees it, we do not have to assume that his usage of the term ὄρμη was indebted to the Stoics. In the *MM*, the term refers to a non-rational phenomenon in the soul.

statements made by Terence Irwin²⁷. He makes important proposals that are worthy of further examination. In his account, the differences between the two treatments include the following. (1) *MM* denies, but *EN V* affirms, that natural justice is part of political justice. (2) *MM* denies, but *EN V* affirms, that general (or “universal”) justice is an other-directed virtue and it should concern us in the treatment of justice as a virtue. (3) *MM* does not discuss the relation between equity (ἐπιείκεια) and justice, while *EN V* affirms that equity and justice do not conflict. I shall use his proposals in a fairly truncated form, considering only the parts that are concerned with the *MM* and except for one case I am not going to make any connection with the common books.

Let us see the last proposal. The author of *Magna Moralia* discusses equity in II 1-2. In these short chapters the author gives us a survey of the doctrine we find in *EN V / EE IV*. He says that the equitable person is inclined to mitigate the things that are just according to law. The reason for this procedure is that the lawgiver cannot enter into exact details in determining right conduct in each particular case. As far as the just by nature is concerned, however, the equitable person is not in a position to mitigate it. Equitable person is also connected to the considerate one (εὐγνώμων insofar as he acts in accordance with the judgment that is made by the considerate person. It implies that considerateness and equity may belong to the same person. Both are defined with reference to the laws. There is, then, a discussion of equity which is very much in line with what we find in the common book, and there is a connection established between equity and justice.

We also have to see that universal justice does not involve a full scale denial of relational justice. Due to the link between law and equity, it can be observed that the notion of legal justice as obedience to laws is such that it allows for underdetermination on the one hand, and does not necessarily rule out the concern for others, on the other. If the aim of the lawgiver is to maintain political community (πολιτικὴ κοινωνία, 1194b26) and a close approximation of this community is the relationship between man and woman, then the maintenance of political community requires laws that apply to the various forms of social partnerships. For this reason, obedience to the law includes respect for certain kinds of social partnerships; in short, it includes a certain concern for others.

Another important result of the discussion of equity is that equitable persons can mitigate the just prescribed by the laws only. They are not supposed to meddle into the affairs determined by natural justice. In ch. 33 the sharp distinction between legal/conventional and natural justice (or the just according to the law/

²⁷ T. Irwin, *Aristotle's second thoughts on justice*, in: “Proceedings of the American Catholic Philosophical Association”, 90, 2016, pp. 55-70.

convention and the just by nature) starts with a qualification; natural justice is not meant to be unchangeable for nature itself is subject to change. Furthermore, people can be characterized equitable because they can mitigate conventional laws; they are not supposed to alter the requirements of natural justice. Moreover, it is clear that *MM* denies that natural justice is part of political justice. The contrast with the *NE* is indisputable. But it seems that when using “political justice” the author refers to the narrower sense of the term πολιτική in which it refers to actual constitutions. Elsewhere we encounter a different, broader use. In 1194b29-30 we read that just things involve political context necessarily and they are divided into two classes, natural and conventional²⁸. It is clear that political and natural justice cannot be in contrast with one another in this context²⁹.

With this in mind, we can return to the general characterization of the just by nature. We have seen that the term «by nature» cannot refer to invariability. The process of change and the variability resulting from this change are not against nature. If the change is lasting and covers the majority of cases then its result will gain superiority. To formulate it in a way more specific to human matters, the key term describing the process is usage (χρήσις, 1195a2). If we stick to the use of something for a long time, it becomes natural. For that which continues for the most part, can plainly be seen to be just by nature, as the author says. Usage is not only where the naturally just is manifested. Instead, it seems to determine what is just by nature. It gives us a quite flexible notion of the just by nature. It is not something fixed in advance and for good but determined by actual human usage. If, however, natural justice allows for variability resulting from change, how shall we substantiate the difference between natural justice and legal or conventional justice? The question is especially urging because it seems that usage is the constitutive factor in establishing natural justice or the just by nature. Consequently, we have to tell the difference between the naturally just determined in terms of usage and the legal just. The author has no clear answer to the question. He only says that the just by nature is better than the legally just. The same applies to political justice which seems to be tied to, perhaps identified with, legal justice. The just by nature is better because it has been entrenched by usage. It seems that usage determines just by nature in way that the usual becomes the superior to the occasionally random or biased way of legislation.

²⁸ For a thorough analysis of the passage, see M. Salomon Shellens, *Der Begriff des Naturrechts in der ‚Grossen Ethik‘*, in: „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie“, 42, 1955, pp. 422-435. He also claims (p. 425) that while the politically just is set, just by nature is made by usage. However, he seems to maintain that political and natural just are strictly separate in the sense that the former does not grow into the later.

²⁹ The difference can also be explained by saying, with P. Trude, *Der Begriff der Gerechtigkeit in der Aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin. de Gruyter, 1955, that the divergence was not unsurpassable and was indeed eliminated in *NE*. He takes *MM* an early writing of Aristotle, composed in two phases (pp. 23-24).

To conclude, it seems that the account of natural justice in *MM* differs from Aristotle's approach in *EN* in two important points. First, in general, as a virtue justice contains a non-rational element, a certain kind of impulse (ὄρμη). It is a non-rational force that constitutes natural virtue. In order to become complete virtue such as justice it has to embrace reason and choice as well. Second, natural justice is established by usage. If a custom or habit has become settled it turns into a part of our nature or character and therefore actions based on such intentions can rightly be called actions in accordance with natural justice.

The first part of the essay was delivered in June 2022 at the conference 'Perspectives on Aristotle's Politics', organized by the association 'Classical Philosophy and Praxis' at the University of Udine, the second originated in a talk at the workshop on the Magna Moralia in June 2023 at the University of Vienna. I owe much to the audiences in both places, especially to George Karamanolis, for insightful queries and suggestions. But all mistakes that have remained are mine exclusively.

Elections, Stasis, and Music: Aristotle's Political Incorrectness

PETER L.P. SIMPSON

«Aristotle [...] is the oracle of nature and of truth. [...] We cannot help, to a great extent, being Aristotelians, for the great Master does but analyze the thoughts, feelings, views, and opinions of human kind. He has told us the meaning of our own words and ideas before we were born. In many subject-matters, to think correctly is to think like Aristotle, and we are his disciples whether we will or no, though we may not know it»¹.

1. Elections

In his *Politics*, while Aristotle mentions elections often, he mentions election campaigns only on two or three occasions. Moreover, while he regards elections, suitably arranged, as a good and even necessary thing, he regards election campaigns as neither necessary nor good. For the modern mind such a view is puzzling. How can there be proper elections without election campaigns wherein the several candidates go about saying what they stand for and what they will do if elected? So why does Aristotle disagree?

We should start by looking at what he actually says about election campaigns.

1303a13 Regimes also undergo change without faction, both, as in Heraia, because of vote-getting (for elections were being won by those campaigning for votes and so they had the officials chosen by lot instead).

¹ J.H. Newman, *Idea of a University* (1852), London, Yale University Press, 1994, Discourse 5, section 5.

1305a28 Democracies also undergo change from the ancestral kind to the newest kind. For where the offices are elected, but not on the basis of property qualifications, and the populace do the electing, those eager for office engage in demagoguery to get elected and set the populace in control even of the laws. A cure to prevent this happening, or to make it less frequent, is to have rulers elected by the tribes and not by the populace en masse.

1305b22 [Oligarchies change through demagoguery in one way] when those in the oligarchy are demagogues to the crowd, as the regime guardians were in Larissa, for instance, because it was the crowd that elected them. The same is true of all oligarchies where those who provide the rulers are not those who elect to office, but the offices are filled from high property qualifications or from political clubs, and those possessed of heavy arms or the populace do the electing (this happened in Abydos).

The first of these quotations is expressly about election campaigns, or a going about among the people soliciting votes (*ambitio*, as the Romans called it); the second and third are implicitly so, because the demagoguery is directed at getting votes in elections. The first quotation also refers to a case of election campaigns causing change in a regime by causing the citizens to put a stop to these elections, because, of all things, those who campaigned were getting elected! But why ever complain or abolish election campaigns if they are actually successful? Perhaps an answer can be gleaned from the other two quotations where the campaigns are not distinguished from demagoguery and where the demagoguery changes an ancestral or moderate democracy into an extreme democracy, or one oligarchy into another oligarchy (an oligarchy made up of a different group of oligarchs). Election campaigns that are just a form of demagoguery and that lead to changes in regime do look like bad things and things that Aristotle and we might wish to avoid.

But, we might next ask: when is an election campaign demagoguery and when is it not, and would or should an election campaign without demagoguery count as a good thing for Aristotle? The correct answer to both these questions is that Aristotle would deny there could be election campaigns without demagoguery, because campaigning for votes is, of its very nature, demagoguery. To win votes by going about asking for votes is like selling wares by going about offering them for sale. If I have the vote and someone asks me to cast it for him, what would induce me to do so? Presumably the same sort of thing that would induce me to buy this merchant's wares and not that one's – because these wares are more what I want than those are. So, likewise, I will cast my vote for this candidate rather than some other because this candidate gives me, or promises to give me when he is in office, more of what I want than the other does.

Where, however, is the wrongness here? I get from him what I want, or a promise of what I want, and he gets my vote. A fair bargain, one would think, and in a free market too. But what do I want? The use of political power to get

me some desired object. What does he want? Political power. So I give him political power and he gives me some use of that power. Again, we might wonder, where is the wrongness? For is not this practice what elected political power is all about: people getting what they want from those they voted for in order to get what they want?

Well, for Aristotle, such is clearly not what political power is about, whether elected or not. As we all know, political power is about running the political community or the city (as we translate the Greek *polis*), and the city, as Aristotle argues at length, is about living the good life and the good life is a life of virtue (*Politics* 3, *passim*). The life of virtue, moreover, is not easy to achieve but requires proper education and habituation at the hands of people who are already virtuous. The virtuous then should rule, in Aristotle's view, because they are virtuous, not because they are voted for or are the victors in an election campaign. The citizens should be educated to virtue whether they want to be or not. At least so it is in the best regime. In other regimes that are not the best, whether they are bad regimes or are merely ones that are less good, various compromises in the demands of virtue and education will have to be made. But the compromises made will be such as to bring the regime as close to virtue as can be managed in the circumstances. Clearly, once a regime has been brought as close to virtue as it can get, one does not want it to be changed – not even by being brought closer to virtue, since *ex hypothesi* it cannot be brought closer to virtue, and the attempt to bring it closer will almost certainly drive it further away. But election campaigns in such a regime will almost necessarily change it and will therefore be bad for a regime that is as close to virtue as possible. The reason is plain: election campaigns work by candidates offering to use political power for what the voters want, and it is hardly likely that, at least in an imperfect regime, some voters will not want things, or that some candidates will not offer things, which, whether either side realizes it or not, amount to changes in the regime.

Election by itself, however, without election campaigns, will not or need not have this result. For no one will be soliciting or giving votes in return for promises about the way political power will be used. How, then, will voters know who to vote for, since they will not know what the candidate will do when in office? And how will the successful candidates know what to do, since they will not know what the voters wanted when they voted for them? The questions are irrelevant, even impertinent. Elections without election campaigns cannot be about policies or promises (for there will be none). They can only be about character and trust. Is this candidate a man who has the family, the wealth, the patriotism, the virtue such that I as a voter can trust him to keep the regime the way it is? Or is he a suspect character, of obscure or shady family and background, and perhaps ambitious or mercenary, who will use power to advance the interests of himself,

and of those like himself, thereby destroying or damaging the regime? Not surprisingly, therefore, Aristotle discusses regimes primarily from the point of view of the character and social class of those who have control in them (*Politics* 3 and 6/4). For it is those of the relevant character and class who will both make the regime to be the way it is and do most to keep it the way it is.

Viewed in this way, Aristotle's judgment of election campaigns as bad things and causes or cases of regime change seems perfectly intelligible. So why do we nowadays disagree? The answer is both simple and profound: simple to state, profound in its implications. We do not believe, as Aristotle does, that politics is properly about happiness. We believe it is about the *means* to happiness. Happiness is whatever we as individuals or members of this or that private group think happiness is, and is not a matter to be decided by political rulers. Their job is to provide the conditions, the basic or primary goods² if you will, that we all need to pursue whatever goal or project we personally decide is happiness for us.

The core goods among these primary goods are no doubt unchanging, as food and shelter and clothing and health, but other goods among them will likely change according to time and circumstance and interest. Even the core goods, while they are always the same generically, can always change specifically. Health is an obvious instance, since what amounts to basic health care is relative to advances in medicine and increases in wealth and indeed, and perhaps more importantly, to individual preferences. For does such health care include subsidized Aids medicines or subsidized Chemotherapy or subsidized research into a cure for Alzheimer's or something else? How are we to decide? The obvious answer is to ask the people for whom these goods are to be provided, since it is they, after all, who can alone decide what the happiness is that the goods are to be provided for. But who, then, is to be trusted with providing these goods? The obvious answer again is to ask the people, or those who have to do the trusting. The further answer, of course, is to keep asking the people at periodic intervals whether they still trust those they first trusted and whether they still want what they first wanted. Hence, we need not only elections but election campaigns. For the people need to have assurance (real or apparent) about what those they vote for will do when in office so that they can vote for those who will do what the people want. Otherwise voting is like shooting in the dark.

Are election campaigns, then, cases and causes of regime change? The answer is both yes and no. If there are regimes around then election campaigns are causes of change. If there are no regimes around then election campaigns are not causes of change, for there are no regimes to change. Nowadays, there are no regimes around. Accordingly, elections are not for us causes of regime change.

² J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard, Harvard University Press, 1971, pp. 92-93.

This claim that today there are no regimes around may seem bizarre, but it is entailed by Aristotle's view of what politics is about. There are no regimes around today because there is no politics around today, at least not in the sense that Aristotle (and ancient thinkers generally) understood by the term. For by politics they understood the management of the city (the *polis* or *civitas*), and the city is a community in living the good life of happiness, which happiness is the same for all (namely a life of virtue). But we do not give that meaning to the term 'city', nor do we, more importantly, give that meaning to the term 'state', which (and not the city) is for us the locus of politics.³ The state is not a community in living the good life of happiness, that is, of virtue, which is in principle the same for all. It is rather a compact for guaranteeing the basic goods that we all need for pursuing whatever idea of happiness we happen at the time to have. We call these guarantees to basic goods rights, and for us politics is about rights and not about happiness (save insofar as rights are instruments to happiness). So, we might say that for us there is no politics in Aristotle's sense because there is for us no city in Aristotle's sense, and there is for us no city in Aristotle's sense because there is no happiness for us in Aristotle's sense. Happiness is not some definite, determinable thing, the same for all. It is like taste and taste is as variable as the wind. As the Latin tag has it, *de gustibus non est disputandum*.

2. Stasis

The like holds of what Aristotle calls *stasis*. For him stasis is a bad thing because it stops the life of the city. Instead of being united in a common life, people are split up between rival parties who are disputing over what the common life should be. Whichever party wins will determine what the common life should be and will fashion the regime and the city accordingly. Those who want a different common life will have to go elsewhere. For us, by contrast, the common life is always the very same thing, namely that state of affairs where we all have, as much as possible, the things that we need to pursue our own idea of happiness. The disputes between us, which can be as fierce in our day as in Aristotle's, do not stop this common life but are the way it is realized. Stasis or party or faction are what give point and reason to elections so that the people have something to choose between, and so something to use their votes for, in order to secure, as best they can, what they want.

³ The Latin term "respublica" is perhaps closer to our term "state", at least as regards size, but the *respublica* too was understood to be about living the good life of virtue, as is evident in Cicero's (partially surviving) dialogue of that name.

Are election campaigns, then, a case or cause of stasis? The answer, for both us and Aristotle, is yes. Is stasis good? The answer for Aristotle is no and for us it is yes. Are we and Aristotle then talking about the same thing? Yes in a trivial way, and no in the important way. Stasis is the same thing for both of us, namely dispute between parties or factions about political life. But that fact is trivial. What is important for both of us is not the “what” but the “what sort of”, namely the good. For us stasis makes the political world go round; for Aristotle it brings the political world to a halt. It is the difference, if you like, between the first mover and the first stopper.

But why the difference? Why is Aristotle’s political world the opposite of ours? The answer is happiness or the idea of happiness. If happiness is something definite and knowable and the same for all, then Aristotle is right (and in general the ancients, and also the medievals). If it is whatever each decides for himself and not a determinate knowable the same for all, then we are right. So which is it? Or, put another way, what is happiness?

We are back where we were at the beginning, when differences over happiness and its attainment were argued to be the chief difference between ancient politics and modern. The focus of Aristotle, and of other ancient and medieval thinkers, on happiness as the point of rule, and not the conditions of happiness, is the fundamental difference between him and us and everyone since the beginnings of the modern period (Machiavelli, Hobbes, and Locke in particular). It marks a fundamental shift in content between them and us, such that what they meant by politics is not what we mean, and what they meant by rule is not what we mean. This revolution, begun first by Machiavelli⁴ as it would seem, has radically changed what for us is meant by politics, and so what we think we are doing when we do politics. It is the change from the tyranny, so to say, of politics as a strict moral education to the freedom of no such education, or of a rather different education. We go back to Aristotle (along with Plato and the extensive intellectual offspring of both) to get a sense of politics different from what we have now, except perhaps in some forgotten backwaters.

The attempt, however, to make Aristotle’s views palatable to our political taste and more relevant to our political theory and practice fails and continues to fail at the same point. This point, as always with Aristotle in such matters, is virtue and the status of virtue as the object of pursuit and the highest goal, at least for the noblest men. Those who do not have this virtue cannot share in the best regime, and those who do not have any virtue cannot share in any regime worth the name. Attempts to soften Aristotle more in the direction of our egalitarian

⁴ P.L.P. Simpson, *Autonomous Morality and the Idea of the Noble*, in “Interpretation”, n. 14, 1986, pp. 353-370.

views – “banausics”, or the working class (as we may gloss that Ancient Greek word), and women, not to mention slaves (or the lowest and poorest class), are for us as fit to share rule as the leisured rich – never cease and always fail. Aristotle’s *Politics* is an affront to modern prejudices. But how much of an affront is seldom properly noted.

We pride ourselves on what we call democracy. Aristotle would call it extreme oligarchy. For, among us, the greatest offices, where alone rule is exercised, are elected, not chosen by lot, and from the well-heeled rich (or those who soon will be after getting elected), not indifferently from all. In this respect, oddly, Aristotle is at one with the democrats of his day, who would have said the same and been appalled by what we admire. Democracy requires lottery not elections, especially not elections which can only be contested, let alone won, by the very rich (rich with their own money or that of their sponsors, the latter of whom are thereby also necessarily their masters)⁵.

3. Music

Of course, Aristotle is no more in favor of democracy than of oligarchy. The point to keep in mind, though, is that he uses these terms in ways very different from our own. Our democracy is his oligarchy, and his democracy is our ochlocracy or our mob rule. We agree, of course, that ochlocracy or mob rule is not a good thing. In fact, the political change in the US from the original Articles of Confederation to the current Constitution was made precisely by those who considered the Articles to favor mob rule (Shays’ Rebellion, as it is called, in Massachusetts in 1786 was a chief pretext)⁶. The Articles, however, were not so much democratic as decentralizing, since they favored the rights of the States against the then Congress. The US Constitution, by contrast, began the reverse of such decentralizing, the Civil War reversed it further, and the Civil Rights Movement and its legal effects have reversed it further still.

Aristotle himself, to be sure, would have little preference for any such political arrangements. They are mentioned here for purposes of illustration. For Aristotle devolution is essential, because political rule is about the happiness of the citizens. But happiness is a life of virtue, and the city comes to be for the sake of such life, which life is achieved only through the teaching of virtue and training in it. Such training is accomplished first and importantly in the early years, but also throughout life. How then is such training to be achieved if, as Aristotle insists, it

⁵ The matter is discussed at large by Aristotle in *Politics* book 6/4.

⁶ P.L.P. Simpson, *Political Illiberalism*, New York-London, Routledge, 2018, ch.8 and p. 56.

is necessary for good life and thereby also for good politics? An immediately obvious way is to teach people in school the truths about virtue and its attainment. But such a way, while it undoubtedly has its place, and was indeed followed by Aristotle himself in his writings on virtue, is not the best, even for Aristotle, and at all events cannot be the first. For teaching instructs the mind and does little in itself to form character, especially in youth when the passions are strong and the mind's power of control still weak and undeveloped. The good or bad forming of the passions, however, as is obvious to all of us and especially to parents and teachers of the young, is what determines good and bad character. The fact is plain to see in the case of the virtues of self-control, courage, generosity, mild temper, as also in the case of their opposed vices. For one is self-controlled if one is disciplined in resisting pleasures and enduring pains, courageous if one is disciplined in facing fear and danger, mild in temper if one is disciplined in bearing slights and privations; and one is intemperate or insensible, cowardly or rash, irascible or spiritless if one lacks discipline in all these respects.

A well-formed and not ill-formed character is what, accordingly, most needs to be achieved, especially in youth. Moreover, since such character cannot be achieved through teaching the mind (if only because successful teaching of the mind presupposes a character already disciplined), then through something that works directly on passion. In fact, it is the teaching of philosophy as also of direct experience that one of the most powerful ways of forming character is music, both the hearing of it and the performing of it. Stately music, for instance, makes for steadiness and decorum, martial music for energy and endurance, lullabies for relaxation and rest, love songs for erotic excitement and attachment. Indeed we instinctively quicken or relax on hearing certain melodies and rhythms. So called pop music, for instance, is an excellent illustration, since the emotional states and motions that such music can cause are evident from pop concerts and discotheques. The same holds of ballroom dancing, where the music and motions are generally of a calmer and more measured and more orderly character. Flamenco music and dancing, while also more ordered and structured, are in addition more sensual. Other such examples of music and its emotive and physical effects could easily be given, as for instance the mesmeric dance of Sufi mystics, or the so-called Whirling Dervishes.

The power of music for right education was expressly thematized by ancient authors, and by Plato and Aristotle in particular, since both included treatments of music within their expressly political writings.

In Plato's *Republic* 3.398ff, for instance, we find the following:

I would have you leave me a harmony which can render the note or accent which a brave man utters in warlike action and in stern resolve; and when his cause is failing, and he is going to wounds or death or is overtaken by disaster in some other form, at every such crisis he meets

the blows of fortune with firm step and a determination to endure; and an opposite kind for times of peace and freedom of action, when there is no pressure of necessity, and he is seeking to persuade God by prayer, or man by instruction and admonition, or when on the other hand he is expressing his willingness to yield to the persuasion or entreaty or admonition of others [...]. Musical training is a more potent instrument than any other, because rhythm and harmony find their way into the inward places of the soul, on which they mightily fasten, imparting grace, and making the soul of him who is rightly educated graceful, or of him who is ill-educated ungraceful: and also because he who has received this true education of the inner being will most shrewdly perceive omissions or faults in art and nature, and with a true taste, while he praises and rejoices over and receives into his soul the good, and becomes noble and good, he will justify blame and hate the bad, now in the days of his youth, even before he will recognize and salute the friend with whom his education has made him long familiar⁷.

In Aristotle's work on politics we find similar opinions, as at *Politics* 4/8.5.1340a7ff.

Since [...] virtue consists in rejoicing and loving and hating aright, there is clearly nothing which we are so much concerned to acquire and to cultivate as the power of forming right judgments, and of taking delight in good dispositions and noble actions [...]. The habit of feeling pleasure or pain at mere representations is not far removed from the same feeling about realities; [...] even in mere melodies there is an imitation of character, for the musical modes differ essentially from one another, and those who hear them are differently affected by each. Some of them make men sad and grave, like the so-called Mixolydian, others enfeeble the mind, like the relaxed modes, another, again, produces a moderate and settled temper, which appears to be the peculiar effect of the Dorian; the Phrygian inspires enthusiasm [...]. The same principles apply to rhythms; some have a character of rest, others of motion, and of these latter again, some have a more vulgar, others a nobler movement. Enough has been said to show that music has a power of forming the character, and should therefore be introduced into the education of the young [...]. There seems to be in us a sort of affinity to musical modes and rhythms [...]⁸.

Music, it is clear, works directly on the passions, so that if character is a function of passions and if music excites passions, then music must be one of the more effective ways to form character, for better or worse. Accordingly hearing, learning, and singing the right music must be part of right education, especially in youth but also throughout life. To leave music to the hazard of taste and fashion, as we now do universally in East as well as West⁹, is to leave the formation of character to the hazard of taste and fashion, which is a recipe for moral and political decay.

This question of music, then, like all others to do with good life and its promotion, public and private, belongs to politics and ethics and not just to the art of music taken by itself. Here, however, arises a difficult question, for modern Western music, popular or classical, has a peculiar and distinctive feature

⁷ *Republic of Plato*, trans. B. Jowett Oxford, Clarendon Press, 1888. See also S. Bourgauf, *Music and Pedagogy in the Platonic City*, in: "Journal of Aesthetic Education", n. 46, 2012.

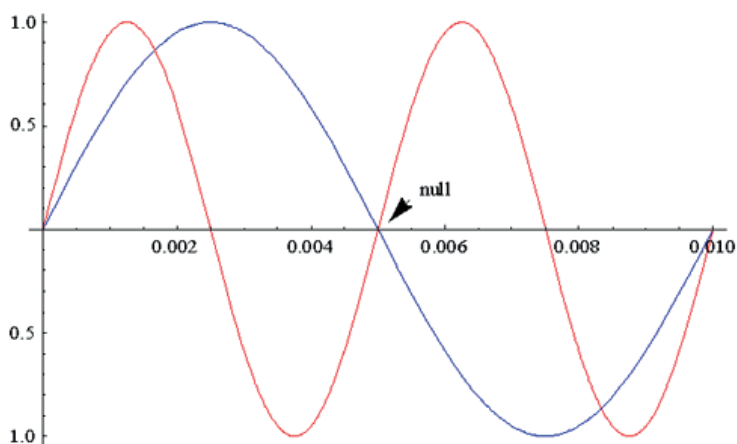
⁸ *Politics of Aristotle*, trans. B. Jowett, Oxford, Clarendon Press, 1885.

⁹ Western style pop music and entertainment are widespread in China, for instance, especially among the youth. The older generation seems still to prefer more traditional Chinese forms.

that generally escapes the notice even of musicians and yet is fraught with moral weight. This feature is the modern equal tempered scale.

Now in such a scale the intervals between each of the octave's twelve notes (the interval of the semitone) are fixed at an equal distance (that of 100 cents, to use the standard modern way of measuring musical intervals). Thus, the interval of a fourth (as from C to F) is measured at 500 cents (or five semitones), and that of a fifth (as from C to G) is measured at 700 cents (or seven semitones), and the difference between these two intervals (from F to G) is measured at 200 cents (or two semitones). If, however, these intervals were to be measured accurately or according to purity of musical consonance, the intervals would be rather different.

By purity of consonance is meant purity of ratio between the notes constituting the interval. For instance, the notes constituting the interval of an octave sound at the ratio of 2:1, as in the following diagram:

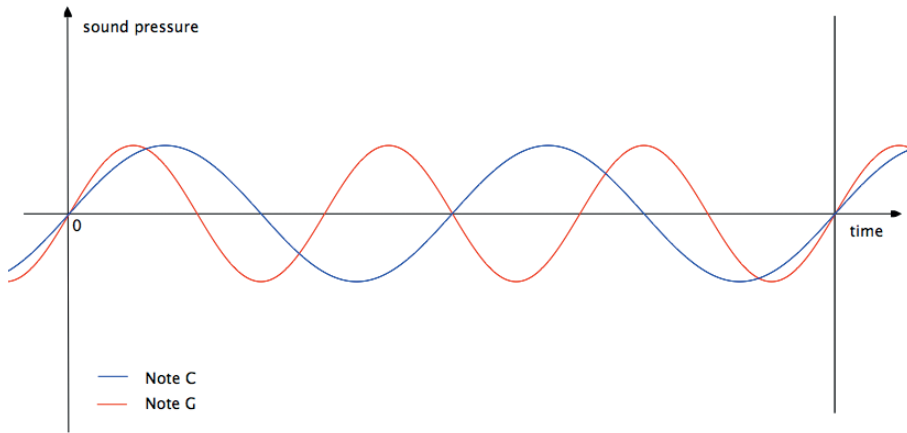


Note that the faster frequency intersects the slower at every one of its three “null” points. It is because of this intersecting that we hear the two sounds as concordant¹⁰.

The higher note here is resonating twice as fast as the lower one, so that there is a systematic relationship or coincidence between every oscillation of sound of the lower note (blue in the diagram) and every two oscillations of sound of the higher note (red in the diagram). The ear accordingly hears the octave as harmonious.

The like holds of the interval of a fifth where the notes constituting the interval sound at the ration of 3:2, again as in the following diagram:

¹⁰ Taken from http://www.goodsound.com/features/2007_04_01.htm



The notes C and G (perfect fifth) have the lengths of sound waves differing by 1.5 times, where the sound of the note C makes two oscillations and the sound of the note G makes three oscillations¹¹.

The higher note here is oscillating three times to the lower note's two times, so that again there is a systematic relationship or coincidence between the oscillations. The ear thus hears the fifth as harmonious, if in lesser way. The same pattern again, compressed now to three oscillations of the lower note and four of the higher note, holds of the interval of the fourth, or the ratio of 4:3.

The octave, fifth, and fourth are the most readily hearable harmonies (closely followed by the major and minor third, which have ratios of 5:4 and 6:5 respectively), for they constitute the coincidence of the natural phenomenon of sounds most readily discernable by the human ear. However, it so turns out that, when translated into cents, these intervals do not constitute a tempered scale. The natural interval of the fourth, for instance, is 498 cents (or near enough) and not 500, of the fifth 702 cents and not 700, and of the interval between them 204 cents and not 200. These discrepancies are, to be sure, too small to be noticeable to the human ear, but other discrepancies do become noticeable as with the natural intervals of minor and major thirds, which are 315 and 386 cents as opposed to the tempered scale's 300 and 400 cents. This problem is made worse if, having set up a scale, one tries starting one's octave on a different note within it. So while the intervals between D and F# and between C and E are the same in the tempered scale, namely 400 cents, in a natural scale formed on C the interval is 386 cents between C and E, but 378 cents between D and F# and 435 cents between F# and A#. The only way to keep quantitatively similar, as well as tolerable, harmonies among intervals across all scales (without having laboriously to retune one's

¹¹ Taken from: <https://wavepalette.com/about>

instrument each time one changes key) is to fudge or temper the notes so that they are slightly out of tune with respect to each other, but not so out of tune as to sound harsh to the ear. In this way one can move freely from one key to another without losing too much harmony in the process. This fudging is what produces the modern equal tempered scale.

The following diagram highlights the effects on consonance of equal temperament. It compares the Pythagorean scale (whose intervals rely on ratios with multiples up to 3) and the Ptolemaic scale (whose intervals rely on ratios with multiples up to 5) against the modern equal tempered scale. Notice that the equal tempered scale has no intervals expressible in whole number ratios save for the octave¹². Notice too that the Ptolemaic has more intervals expressible in small whole number ratios than does the Pythagorean, for it does not determine its intervals, as does the Pythagorean, by means only of a series of fourths and fifths.

SCALES IN RATIOS AND CENTS						
Scale Notes	Ptolemaic		Pythagorean		Equal Tempered	
	Ratio	Cents	Ratio	Cents	Ratio	Cents
C	1:1	0.000	1:1	0.000	1:1	0.000
C#	16:15	111.731	256:243	90.225	100.000	
D	9:8	203.910	9:8	203.910	200.000	
D#	6:5	315.641	32:27	294.135	300.000	
E	5:4	386.314	81:64	407.820	400.000	
F	4:3	498.045	4:3	498.045	500.000	
F#	7:5	582.512	729:512	611.730	600.000	
G	3:2	701.955	3:2	701.9555	700.000	
G#	8:5	813.686	6561:4096	815.640	800.000	
A	5:3	884.359	27:16	905.865	900.000	
A#	9:5	1017.596	59040:32768	1019.550	1000.000	
B	15:8	1088.269	243:128	1109.775	1100.000	
C	2:1	1200.000	2:1	1200.000	2:1	1200.000

In addition to the lack of any natural harmonies (aside from the octave), there are other features of modern music, related to that of temperament, which need noting and which are equally part of its peculiarity. For one might wonder why there should be so much interest in having an equal tempered scale if music before modern times had managed, for so many centuries, to get by pretty much without it. Partly, or perhaps mainly, it is because of the desire to have a multiplicity and a variety of notes all sounding together. For a feature of modern music is the piling up of notes to produce chords and chordal progressions of multiple intervals. But because of what has just been explained above, it is hard or impos-

¹² See <https://www.youtube.com/watch?v=6NII4No3s0M> for a visual and audible demonstration of the difference between natural and tempered harmonies.

sible to have much piling up of notes or chordal progressions without a tempered scale. The purer one's notes, in other words, the more one is forced to play in one key (as here the key of C), or with few notes (especially in the Pythagorean scale) instead of with many notes in several scales (as on the modern piano).

Yet the multiplying of notes and scales in modern Western music is not just a matter of having many variations coming from one and the same instrument, but also of having many variations coming from many instruments. For another feature of Western music is the large orchestra. But how is one to get many instruments playing many notes all at the same time and preserve some sort of musical harmony? The solution is to make all instruments conform to some common measure or standard, so that, despite differences of quality and timbre, they all do play the same notes or notes conforming to the same intervals. Now it is a feature of most instruments that they have few if any fixed intervals. Most stringed and wind instruments, for instance, have the potential to sound an infinite number of notes at an infinite variety of intervals. A violin string can be stopped at any point and notes can be played, not only a tone or a semitone apart, but also a quarter tone or an eighth tone apart. Indeed even these intervals themselves can be varied infinitely, and a given tone can be played now higher and now lower, or now sharper and now flatter, entirely as one wills. But since such instruments have this capability, getting them all to keep sounding tolerably in tune when played together requires fixing on them all a common set of notes and intervals. This requirement is typically met by having an instrument with fixed notes at fixed intervals from which all other instruments are made to take their cue, as it were. Here enters the keyboard, or more particularly the piano. For the very idea of a keyboard is fixed notes at fixed intervals (the guitar, of course, has the same character because of its frets, and the guitar has, interestingly enough, achieved a like dominance in what we nowadays call pop music as the piano has in what we nowadays call classical music). Hence the dominance of the piano, and also the guitar, in Western music has come hand in hand with the dominance of the equal tempered scale. Both are inseparable from the desire to have a multiplicity and a variety of notes from a multiplicity and variety of instruments sounding all at once.

The dominance of the piano in Western music is not just evident from the fact that all musicians, whatever other instrument they may play, are required to be at least minimally familiar with how to play the piano, but above all and much more from the fact that all music is taught and all music composed using a system of notation that fits, and is designed to fit, the tempered keyboard. The reference here is to the standard five bar staff which we use to write music. For this five bar staff allows one to write only twelve notes to an octave and only at evenly fixed intervals (unless extra devices are introduced to finesse it). Systems

of notation designed for instruments and music played with potentially infinite notes and intervals (such as in non-Western and non-modern musics) do and must look rather different.

These features of modern Western music, namely the well-tempered scale and the dominance of the keyboard, seem all related to the desire for number and variety of instruments sounding together. But one might well be puzzled or intrigued by this desire itself. For it manifests itself also in Western music in another way, namely in the love of novelty and the desire for ever different sorts and styles of music. What is desired is not just variety of sounds within a musical piece, but novelty of pieces too, and this love of novelty, once let loose, knows few bounds. Accordingly, Western Music presents us with a rapid succession of periods and styles of music that have come and gone since the days of Bach (1675-1750). For from Bach's period of the Baroque we pass in a matter of decades to the Classical and thereafter to the Romantic, ending in what we now call the period of 20th and 21st century music, or Modern and post-Modern music (for lack of other names). This latter period is marked by such a dizzying succession of novelties that they defy a definite single characterization. The passion for novelty means, indeed, that each new generation of composers has to do something different from its predecessor to gain attention and have its music played or recorded. All the better, therefore, if the novelty is not only new but even goes out of its way to shock. For what shocks gets more attention. Hence the fact that the development of Western Music has been marked by shocks (as Stravinsky's *Rite of Spring*) which, however, after a while cease to be shocking because the novelty wears off. Hence too the premium placed on greater sophistication in instruments and compositions, and on highly developed technical skill among players.

The effect of this sort of music on the passions and emotions seems evident. These latter will tend toward the new, the shocking, the violent; they will not tend toward the traditional, the restful, the moderated. But since moral character or virtue is so much a function of the emotions and how we are disposed with respect to them, the fact that our music favors the new and shocking, and not the settled and tried, must tend to generate characters and behaviors that are similar. Certainly, a human community that cares, as it should, for moral character and for its growth, especially among the young, cannot be indifferent to or cavalier about the sort of music that proliferates within it. Some sort of discipline and control over music and musicians, to make both serve moral virtue and not the opposite, are needed. Indeed, since music has power to make character good or bad, to let it alone is almost inevitably to let it be exploited by the bad or the perverse, so that through its morally destructive effects they can take advantage of others for their own gain. Slavish characters in particular, those subject to passion rather than to control of passion, are dear to tyrants and lovers of tyranny,

because they can be used to shore up tyranny as well as to commit crimes in its service.

The chances, however, of reversing the parlous effects of temperament in modern music, are virtually nil in the West. They are greater perhaps in the East, as perhaps especially in India, where the old traditions still flourish. If one compares and contrasts the traditional music of India, as for instance the *ragas* as they are called, one will find it has virtually all the opposite features to Western music. It does not use the tempered scale; it is not based on or tied to the keyboard; it is not marked by a multitude of notes or by chords and chordal progressions; it is relatively spare and unadorned; compared with other *ragas* it will seem, at least initially, very similar and lacking in novelty and variety. But what it thus lacks in its obvious or immediate impression, it makes up for in its depth and penetration.

These features of Indian *ragas* are hard or impossible to reduplicate in modern Western music, and largely if not wholly because of the tempered scale. Doubtless, the subtleties of non-modern and non-Western music need to be discovered by much study and meditation and are not open to immediate view. Doubtless, their ethical power too is hard to appreciate. Indeed, even proponents of these musics themselves declared that not everyone could appreciate every music, but that some music was fit for the wise and the virtuous, while other music was fit for the vulgar, the crude, and the uneducated¹³.

We are dealing here with things that defy and even affront modern Western prejudices. But there is no reason to ignore or dismiss them. For suppose such music does have the powers attributed to it. Suppose indeed that all music, including Western music, has some such power, more or less. Suppose, in other words, that the lives we lead, the cosmos we live in, are affected, for better or worse, by the kind of music we enjoy and give ourselves to. Could we then remain so complacent in our preference for Western music?

Music is an art of life applied to sounds and is likely to reflect what we are doing with the rest of our life generally and to express the same attitudes and embody the same expectations and drives. A certain kind of fevered pursuit of pleasures, of fairly obvious and common pleasures, seems to characterize the life we make for ourselves within Western culture – and this pursuit of pleasure seems not unrelated to our Enlightenment love of science, for science provides us with the tools for satisfying many obvious and common pleasures. Western music, as described above, has much of the same character, for the love of many and varied sounds all present together is a love of obvious and common pleasures. The subtler and purer pleasures of non-Western musics require time and meditation

¹³ C. Sachs, *The Rise of Music in the Ancient World*, Dover, Dover Publications, 1943, pp. 105-106; Aristotle, *Politics* 5 (8), 7.

to appreciate. Of course, there is a place for common and obvious pleasures as for subtle ones. But we in the West would seem to have an abundance of the first and a dearth of the second. We would do well to sit at the feet of other cultures for a while and learn some of their art and ethical sense to restore some balance to our own. The human striving for the comprehensive good, which is the mark too of all authentic human community, since it requires passions that serve sound thought and good character and do not disrupt or distort either, requires too the moral virtues that modern Western music seems capable only of marginalizing or weakening and not of generating or enhancing.

For there are dimensions to music that our modern Western music tends to obscure, or at any rate to deemphasize, but which in other musics come fully to the fore. I mean, in particular, the cosmic, the psychic, and the ethical dimensions of music. These dimensions of music are not entirely unknown to the modern Western consciousness, as witness in particular Schopenhauer (one of the few modern philosophers to treat music with the philosophical seriousness it has been given in other places and times): «music expresses in a perfectly universal language, in a homogeneous material, mere tones, and with the greatest determinateness and truth, the inner nature, the in-itself of the world»¹⁴.

But what Schopenhauer tried to recapture for music among us has been a commonplace in other traditions of music. One recalls the old idea, going back to the Pythagoreans, of the harmony of the spheres, that as the spheres revolved according to perfect ratios, so they sounded in perfect intervals, and thus gave voice to the inner order of the cosmos. One recalls how Orpheus is said to have tamed animals and made the trees and rocks move at the sound of his singing. But similar ideas are found in the Bible and among the Indians of the subcontinent and among the Chinese too and probably at an earlier date. For instance, in China «the four seasons were separated from one another, not only by definite amounts of time but also by musical intervals: there was a fifth from autumn to spring, a fourth back to winter and a fifth to summer». And again: «in music man took the heavy responsibility for either strengthening or imperiling the equilibrium of the world. And his responsibility included the world's truest images, the dynasty and the country; the welfare of the empire depended on the correctness of pitches and scales. As a consequence, the readjustment of music was one of the new emperor's first acts; for would the preceding dynasty have been eliminated unless its music was out of harmony with the universe?»¹⁵. Plato expressed the same idea about the decline of Athens, that it was because of a failure to keep to

¹⁴ A. Schopenhauer, *The World as Will and Idea*, book 3, sect. 52, trans. R. B. Haldane and J. Kemp, London, Routledge & Kegan Paul, 1883-1886.

¹⁵ C. Sachs, *op. cit.*, pp. 109-112.

the older and purer music¹⁶. In India the different ragas, or melodic patterns and modes, worked on and belonged to certain hours of the day and seasons of the year, and the story is told (fanciful perhaps, but expressing real convictions) of a certain musician who sang one of the night ragas at midday: «the powers of his music were such that it instantly became night, and the darkness extended in a circle round the palace as far as the sound of his voice could be heard»¹⁷. Similar stories expressing similar sentiments could be given from other parts of the globe. But the message in each case is the same: music has great cosmic, psychic, ethical, and political power, and one can effect changes, for good or ill, in each of these spheres by the prevalent music. We are inclined to dismiss such ideas as mere myth and legend, symptomatic of the ignorance of primitive and superstitious ages. But perhaps it is we who are ignorant and primitive or at least superficial. For it is hard to believe that ideas which are so universal and run so deep in human life could be wholly lacking in truth.

Probably both sides are right, because they are speaking of different sorts of music. Modern Western music, because of its many impurities and multiple additions of sound on sound from many instruments, is likely deficient in cosmic, psychic, and ethical harmony, while other musics, because they are purer and less overlaid, are as rich in that harmony as they are rich in their inner musical life. In such music «each note is an entity in itself, calculated to evoke in the mind of the hearer a special reaction [...]. The impression made by one note is followed by another, still another. There is thus a compelling, inevitable suggestion of a mood, an atmosphere [...]»¹⁸.

4. Conclusion

If we combine what has just been said about our modern music with what was said earlier about our modern politics, we will find between them a sort of perverse concordance. Our politics of tyranny supports and is supported by our music of discordance, in the many senses of discordance (in musical notes, in moral habits, in deliberate and instinctive behavior). This concord of discordance, if we may so speak, disrupts not only moderate music (classical as well as popular), it also disrupts, by necessary concert, moderate politics, both at home and abroad. But since music is so natural to us, and so intimately connected, by way of both effect and cause, to the formation of behavior and habits in public and private,

¹⁶ Plato, *Laws* 3, 700-701.

¹⁷ C. Sachs, *op. cit.*, pp. 174-175.

¹⁸ *Ivi*, pp. 108-109.

no attempt to understand, let alone to halt, the progress of tyrannical governance and action in our world is likely to succeed unless the analysis of politics (such as given at the beginning of this paper) is fully cognizant of and united with the analysis of music in our world. Not for nothing did Plato and Aristotle in their political writings link the forms and development of politics to the forms and development of music. That nowadays we do not expressly link the character of our politics to the character of our music is a mark not only of our ignorance, or even of our moral corruption, but also of the tyrannical passions that dominate among our political elites and their propagandized supporters. Bad music corrupts, and absolutely bad music corrupts absolutely, to coin a phrase.

So if contemporary events give us a chance for a “great reset”, let us not follow Klaus Schwab and company (who seem only to understand propaganda and tyranny), but Greek cities or Roman Empires. Here, Aristotle and Plato are not irrelevant but a challenge, a challenge that can hardly be accepted and followed, in our large countries, save by wise kingship or its equivalent. Such kingship could provide unity of practical life over large tracts of country where small groups or groupings determine all ordinary political matters and leave larger things to those who know these larger things. Such is the ideal of the medieval settlement, of its cities, leagues, aristocratic demesnes, kings, and an elected emperor and pope. The image is of Charlemagne and the Holy Roman Empire, and earlier of the Greek Ptolemies and the Roman Augusti – as well as the American Articles of Confederation, the first constitution of the United States and the saner and more moderate constitution, because of its greater devolution of government and manners of life.

Il culto degli dèi nella *Politica* di Aristotele. Temi, problemi e linee di sviluppo

SELENE I.S. BRUMANA

ἱερά και θεοὺς οὐ ῥάδιον ἰδρῦεσθαι,
μεγάλης δὲ διανοίας τινὸς ὀρθῶς δρᾶν τὸ τοιοῦτον
(Platone, *Leggi* x 909E)

οὐ γὰρ χαλεπὸν ἐστὶ τὰ τοιαῦτα νοῆσαι, ἀλλὰ ποιῆσαι μᾶλλον
(Aristotele, *Politica* vii 12, 1331b19-21)

οὐ γὰρ ταῦτὰ ἀρμόζει θεοῖς και ἀνθρώποις,
οὐδ' ἐν ἱερῷ και τάφῳ
(Aristotele, *Etica Nicomachea* iv 2, 1123a9-10)

In questo studio ci si propone di fornire un'esplorazione tematica della trattazione del culto degli dèi nella *Politica* aristotelica, presentando un quadro dei passi salienti con i relativi problemi interpretativi e dando risalto all'intreccio di prospettive in campo, in dialogo con altri luoghi aristotelici.

Nella messa a fuoco delle questioni, in molti casi oggetto di attenzione privilegiata degli storici, una premessa di carattere metodologico è doverosa. Poiché con l'adozione di una prospettiva tematica si renderà necessario accostare passi tratti da libri diversi della *Politica*, è d'uopo precisare che con tale approccio non si intende equiparare informazioni senza tenere conto del contesto argomentativo aristotelico, che sarà anzi quanto più possibile richiamato. Piuttosto, l'accostamento è volto a far emergere la presenza di prospettive diverse, con l'intento di evidenziare l'ampiezza dello sguardo storico-filosofico di Aristotele, la sua attitudine di ricercatore attento e per nulla dogmatico, capace di osservare il problema

e declinarne le proposte secondo l'angolatura e le condizioni di volta in volta presenti¹.

Gli argomenti richiamati nella trattazione saranno i seguenti: gli spazi e le spese del culto; la definizione del servizio sacerdotale; l'appartenenza o meno dei sacerdoti alla categoria dei magistrati; il culto in democrazia e in monarchia; il caso di una prescrizione legislativa di ambito medico-culturale per le donne.

1. Gli spazi e le spese del culto

Nel libro II, dedicato a una rassegna delle costituzioni reali, Aristotele informa del culto in due circostanze. Esaminato il progetto platonico, della *Repubblica* e delle *Leggi*, in *Politica* II 8, 1267b22-37 si presenta il modello urbanistico di Ippodamo di Mileto, forse di impronta "filosofica" per via di una ripetuta *diairesis* in base tre, che interessa lo spazio civico, gli abitanti e le leggi. Aristotele stesso ne ricorda la fisionomia di uomo stravagante nel modo di abbigliarsi e sensibile a certi temi: Ippodamo avrebbe avuto la pretesa di saperla lunga sulla *physis* intera² e, primo fra quanti non praticarono la politica, si adoperò per parlare della *ariste politeia*, la migliore costituzione. La città da lui ideata constava di diecimila uomini, divisi in tre classi, secondo la funzione: artigiani, contadini e guerrieri. La tripartizione riguardava anche il territorio, con una parte destinata al culto, una al possesso pubblico e una a quello privato: mentre il territorio pubblico e quello privato erano adibiti al sostentamento di guerrieri e contadini, il territorio sacro (*ἱερὰν scil. τὴν χώραν*) era quello da cui ricavare le spese del culto ossia le tradizionali offerte agli dèi (*τὰ νομιζόμενα ποιήσουσι πρὸς τοὺς θεοὺς*). Invece, in *Politica* II 10, 1272a12-21 il tema affiora nell'ambito della presentazione della costituzione cretese, il cui ordinamento presenta analogie con quello spartano. Quanto al sistema dei pasti comuni Aristotele precisa che il sistema cretese funziona meglio che a Sparta: dalla totalità dei prodotti agricoli e degli armenti, derivati dalle terre comuni e dai contributi dei perieci, una parte è destinata agli dèi e alle liturgie comuni, un'altra ai *sissizi* (*τέτακται μέρος τὸ μὲν πρὸς τοὺς θεοὺς καὶ τὰς κοινὰς λειτουργίας, τὸ δὲ τοῖς συσσιτίοις*).

¹ In questo studio il testo greco della *Politica* è citato secondo l'ed. cr. di W.D. Ross: *Aristotelis Politica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross, Oxonii, et typographeo Clarendoniano, 1957; il testo greco della *Costituzione degli Ateniesi* secondo l'ed. cr. di M. Chambers: *Aristoteles, Ἀθηναίων Πολιτεία*, edidit M. Chambers, editio correctior, Stuttgartiae et Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, 1994.

² Sull'attività di Ippodamo come filosofo naturale cfr. l'appellativo *μετεωρολόγος* attribuitogli da Esichio e Fozio, come ricorda F. Pezzoli, in: Aristotele, *La Politica. Libro II*, a cura di F. Pezzoli, M. Curnis, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 2012, p. 281.

Il tema degli spazi destinati alle funzioni religiose, e della loro amministrazione, è presente anche nel libro VII, dedicato alla costituzione migliore. Nell'ambito delle questioni relative alla disciplina della proprietà, Aristotele (VII 10, 1329b24-1330a16) affronta il problema della contribuzione dei singoli cittadini alle mense comuni e alle spese del culto. Per avere una città ben governata tutti i cittadini devono prendere parte ai sissizi, benché per i poveri non sia facile contribuire con i loro beni al pagamento della quota fissata; parimenti, anche le spese del culto devono essere a carico di tutta la città (ἔτι δὲ τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς δαπανήματα κοινὰ πάσης τῆς πόλεως ἔστιν). A questa considerazione segue indicazione sulla ripartizione del suolo: il territorio deve essere diviso in due parti, adibite l'una a proprietà pubblica e l'altra a proprietà privata; a sua volta la proprietà pubblica è divisa in due, di cui una parte serve per il culto e l'altra per coprire le spese richieste dalle mense comuni (τῆς μὲν κοινῆς τὸ μὲν ἕτερον μέρος εἰς τὰς πρὸς τοὺς θεοὺς λειτουργίας τὸ δὲ ἕτερον εἰς τὴν τῶν συσσιτίων δαπάνην). In *Politica* VII 12, 1331a19-30 il discorso circa la scelta dello spazio consono alle dimore degli dèi è connesso alla regolamentazione dei sissizi. Secondo Aristotele, è opportuno che gli edifici sacri siano posti in uno spazio appropriato e che questo sia lo stesso che ospita i sissizi più importanti dei magistrati, ad eccezione dei templi che il *nomos* o un qualche oracolo pitico impone di tenere separati. Stando al testo tradito, il discorso pare acquisire una nota filosofica: il luogo per le sedi del culto deve essere sufficientemente in vista³, di modo che la sua elevatezza corrisponda all'eminenza assegnata alla virtù⁴, e nello stesso tempo dovrebbe essere più forte rispetto alle altre parti della città. Poco oltre, in *Politica* VII 12, 1331b4-6 Aristotele ritiene opportuno che anche i sacerdoti dispongano di sissizi e che questi

³ J. Aubonnet, in: Aristotele, *Politique*, tome III/1, *Livre VII*, texte établi et traduit par J. Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1986, pp. 221-222, n. 11, mette a confronto il riferimento alla ἐπιφάνεια del luogo con i concetti di visibilità e lontananza in Senofonte, *Memorabili* III 8, 10: secondo Socrate, il luogo più adatto per costruire templi e altari è quello più visibile e meno battuto dalla gente, poiché è piacevole rivolgere ad essi lo sguardo quando si prega così come entrarvi con animo puro (ναοῖς γε μὴν καὶ βωμοῖς χόραν ἔρη εἶναι προπεωδεστάτην ἢ τῆς ἐμφανεστάτης οὕσα ἀστιβεστάτη εἶη· ἡδὺ μὲν γὰρ ἰδόντας προσεύξασθαι, ἡδὺ δὲ ἀγνώως ἔχοντας προσιέναι).

⁴ Il testo di *Politica* VII 12, 1331a28-29 è ritenuto incerto e il suo significato è dibattuto. Segnalo le principali linee interpretative: a) alcuni studiosi (e.g. Susemihl, Newman, Viano), seguendo la lezione dei codici, leggono πρὸς τὴν τῆς ἀρετῆς θέσιν e, richiamando la traduzione latina «e codice graeco deperdito» fatta da Guglielmo di Moerbeke (?) (*virtutis positionem*), fanno riferimento alla posizione che deve avere la virtù; b) una linea filosofica è seguita anche da Tommaso d'Aquino, che nel *Commento alla Politica di Aristotele* rende *primo quidem quod habeat positionem bene se habentem ad apparentiam virtutis*, traduzione che fa pensare al testo aristotelico inteso in una forma del tipo ὅστις θέσιν τε ἔχει πρὸς τὴν τῆς ἀρετῆς ἐπιφάνειαν ἰκανῶς (*pro* Chandler); c) altri (e.g. Ross, Tricot, Aubonnet), seguendo la congettura del Lambinus, leggono πρὸς τὴν τῆς θέσεως ἀρετῆς, in riferimento alla virtù del luogo; d) altri ancora conservano πρὸς τὴν τῆς ἀρετῆς θέσιν, ma parlano di «una probabile corruzione» e forse per questo traducono «per l'eminenza della posizione» (ed. cr. di Curnis, trad. di Bertelli; non ho rinvenuto altra spiegazione nel commento, pur ampio, di L. Bertelli, in: Aristotele, *La politica. Libri VII-VIII*, a cura di L. Bertelli, M. Canevaro, M. Curnis, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 2022, pp. 416-417). Per dettagli rinvio agli apparati delle singole edizioni, e ai rispettivi commenti.

siano posti nelle prossimità dei templi⁵, e conclude poi, ai righi b17-18, con una rapida precisazione, ossia che sul territorio devono essere distribuiti templi dedicati sia agli dèi sia agli eroi (ἔτι δὲ ἱερὰ κατὰ τὴν χώραν εἶναι νενεμημένα, τὰ μὲν θεοῖς τὰ δὲ ἥρωσι). La dichiarazione seguente di non volersi attardare oltre su tutte queste questioni sembra non essere solo una formula di passaggio, di quelle consuete nella prosa aristotelica: Aristotele chiarisce senza eufemismi di non voler perdere tempo a sottillizzare, addentrandosi in *acribologie*, giudicando ciò inutile, per il fatto che tali cose non è difficile pensarle, bensì farle (οὐ γὰρ χαλεπὸν ἔστι τὰ τοιαῦτα νοῆσαι, ἀλλὰ ποιῆσαι μᾶλλον). Tale giudizio, che coinvolge plausibilmente l'insieme degli aspetti urbanistici trattati, inclusi quelli culturali, è però comprensibile, e in ciò stesso ridimensionato nella sua asprezza, se lo si considera come una manifestazione di impazienza da parte di Aristotele nei confronti degli argomenti filosoficamente ben più "succosi" di cui, nelle sue intenzioni, era prossima la trattazione, ossia l'intero ambito dell'educazione nella città ideale.

Si torni ora al passo citato di *Politica* VII 10, dove Aristotele afferma l'opportunità di porre le spese culturali a carico di tutta la città, pur riconoscendo tale contribuzione come gravosa per i poveri. Altrove Aristotele esclude tale onere per i poveri, non perché intenda sollevarli da un'incombenza economica, ma giudicandone eticamente sconveniente il comportamento⁶. Il passo in questione è *Etica Nicomachea* IV 2, 1122a18-1123a33, dove la realizzazione di opere in campo religioso, comprensiva di offerte votive, costruzione di templi e celebrazione di sacrifici, rispecchia il modo di spendere denaro che si dice «onorevole» (τὰ τίμια), caratteristico della persona spinta da magnificenza (μεγαλοπρέπεια), quella cioè di animo magnifico, che effettua spese consistenti e appropriate, con piacere, con l'unico intento di far risultare l'opera grande e bella. Lo stesso atteggiamento caratterizza le ingenti spese fatte con ambizione per il bene pubblico, come farsi carico di una coregia, armare una trireme e offrire un banchetto alla città. Aristotele precisa che occorre tenere conto delle disponibilità economiche di chi compie la spesa e conclude affermando che un povero non potrà essere magnifico (διὸ πένης μὲν οὐκ ἂν εἴη μεγαλοπρεπής), anzi nel caso in cui costui tentasse di assumere certi oneri risulterebbe sciocco, poiché compie un'azione che va al di là delle sue possibilità e del suo dovere, dimostrandosi perciò viziosa, dato

⁵ J. Aubonnet, in: Aristotele, *Politique*, tome III/1, cit., p. 90, n. 11, osserva che questa prossimità è raccomandata «sans doute» per assicurare un migliore servizio divino. La prossimità fra templi e sissizi può essere confrontata con quella fra templi e simposio in Aristotele, *Simposio* fr. 3 Ross, dove è attestata l'etimologia di μεθύειν da μετὰ τὸ θύειν.

⁶ Sulla difficoltà, o impossibilità, di compiere buone azioni se sprovvisti di mezzi cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea* I 8, 1099a32. Sulla povertà come male cfr. *ivi*, III 6, 1115a10-11; cfr. anche *Divisioni aristoteliche* 6. Per converso, sulla ricchezza come condizione necessaria per la *scholè* cfr. Aristotele, *Politica* II 11, 1273a35-36.

che l'agire secondo virtù è ciò che è fatto in modo corretto. Peraltro, l'individuo magnifico non spende per sé, ma per il bene comune, e i suoi doni hanno un che di sacrale, essendo simili a offerte votive (τὰ δὲ δῶρα τοῖς ἀναθήμασιν ἔχει τι ὅμοιον).

La relazione fra ricchezza/povertà e sfera del sacro figura anche in *Politica* VII 9, dove, come si vedrà, Aristotele assegna la mansione sacerdotale ai soli cittadini e, fra questi, a quanti per anzianità sono esentati dal servizio militare e da incombenze deliberative.

2. Il servizio sacerdotale

Il tema è trattato ai paragrafi 8 e 9 del libro VII della *Politica*. Nel presentare le condizioni di sussistenza della *polis*, in *Politica* VII 8, 1328b1-23 Aristotele spiega che esse comprendono le parti della città e precisa che, ai fini della ricerca, basterà enumerarne le occupazioni (τῶν ἔργων τὸν ἀριθμόν). Devono esserci cibo, arti, armi e abbondanza di denaro; al quinto posto, ma invero al primo, si colloca il culto del divino, a cui si dà il nome di sacerdozio (πέμπτον δὲ καὶ πρῶτον τὴν περὶ τὸ θεῖον ἐπιμέλειαν, ἢν καλοῦσιν ἱερατείαν)⁷; chiude la lista il giudizio sugli interessi e sui diritti reciproci. Nel ricapitolare, Aristotele sostiene che la città deve essere costituita secondo queste mansioni (κατὰ τὰς ἐργασίας ταύτας), tra cui figurano i sacerdoti (ἱερεῖς).

Pur considerate l'articolazione dell'istituzione sacerdotale in Grecia e le varie modalità di assegnazione dell'incarico (ereditario o per elezione o per sorteggio), si può dire che non sussistevano particolari ostacoli all'assunzione del ruolo, una volta assicurata la condizione della cittadinanza e quella della probità. Un basso indice di gradimento di tale criterio "estensivo" può desumersi in Isocrate (*A Nicocle* 6), secondo cui il credere che la monarchia, «al pari del sacerdozio» (ὥσπερ ἱερωσύνην), possa essere esercitata da tutti è causa di anomalia e confusione, giacché si tratta della più grande delle attività umane, che necessita di massima cura. Anche Aristotele sembra esprimersi in proposito, quando dedica un passaggio di *Politica* VII 9 al servizio sacerdotale, argomentando su chi siano le persone incaricate di meglio assolvere a tale compito. Premesso che in ogni *politeia* la situazione varia, in *Politica* VII 9, 1329a27-34 lo Stagiritita dice di doversi occupare di τὸ τῶν ἱερέων γένος. Se nel passo citato di *Politica* VII 8 il sacerdozio e il ruolo di sacerdote sono definiti come ἔργον e come ἐργασία, con due termini

⁷ Secondo J. Aubonnet, in: Aristote, *Politique*, tome III/1, cit., p. 184, n. 5, l'eccellenza qui accordata al sacerdozio è da confrontare con *Politica* VI 8, 1322b31, dove gli affari religiosi (τὰ δαιμόνια) sono menzionati per primi, davanti alle guerre e alle finanze; parimenti significativo è il rinvio a Isocrate, *Aeropagitico* 29 (καὶ πρῶτον μὲν τὰ περὶ τοὺς θεοὺς).

volti a sottolineare la funzione e il compito specifico assegnato, il riferimento al γένος è indicativo piuttosto dell'appartenenza dei membri a uno specifico gruppo, socialmente riconoscibile. Più difficile è precisare che cosa si intenda qui con tale vocabolo: il contesto sembrerebbe privilegiare un senso generico, per cui τὸ τῶν ἱερέων γένος sarebbe «la categoria dei sacerdoti», con un significato grosso modo in linea con quanto si legge in Platone (*Politico* 290C, *Timeo* 24A), dove la formula τὸ τῶν ἱερέων γένος indica «la classe sacerdotale», divisa e distinta dalle altre⁸; d'altro canto, non è inappropriato rendere letteralmente «il genere dei sacerdoti»⁹, benché il senso resti da chiarire, soprattutto nella prospettiva di un uso tecnico del lessico; infine, seppur poco probabile, è lecito interrogarsi su un eventuale significato di «stirpe» sacerdotale, dato che il riferimento al *genos* è anche in Aristotele un tratto identificativo del sacerdozio ereditario o, appunto, gentilizio¹⁰, segnalato con apposite formule¹¹. Aristotele seguita affermando che la τάξις dei sacerdoti è evidente: gli interpreti intendono il termine in modo vario, ora nel senso di «posto» o «collocazione»¹², ora nel senso di «condizione»¹³, ma invero esso fornisce un diverso dettaglio, poiché τάξις segnala un ordine e una strutturazione¹⁴, che può essere intesa sia come interna al *genos* sacerdotale sia in relazione alle altre cariche pubbliche necessarie alla sussistenza della *polis*, ossia guardando al *genos* dei sacerdoti come parte di una organizzazione civica ben definita.

⁸ Cfr. «groupes», trad. di J. Aubonnet, in: Aristotele, *Politique*, tome III/1, cit. Cfr. Erodoto, *Storie* II 164 (ἔστι δὲ Αἰγυπτίων ἐπὶ γένεα, καὶ τούτων οἱ μὲν ἱερεῖς, οἱ δὲ μάχμοι κεκλέαται, οἱ δὲ βουκόλοι, οἱ δὲ συβάται, οἱ δὲ κάπηλοι, οἱ δὲ ἑρμηνέες, οἱ δὲ κυβερνήται).

⁹ Trad. di L. Bertelli, in: Aristotele, *La politica. Libri VII-VIII*, cit.

¹⁰ Si considerino, per esempio, i casi del *genos* degli Eteobutadi, degli Aminandridi e dei Cunnidi, da cui erano scelti rispettivamente i sacerdoti di Poseidone Eretteo e le sacerdotesse di Atena Poliade, il sacerdote responsabile del culto di Cecrope sull'Acropoli, e il sacerdote di Apollo. Cfr. Aristotele, *Costituzione degli Ateniesi* 57, 2 circa il compito del re di istruire processi per empietà e per una contesa di sacerdozio, e di giudicare le controversie fra *gene* e sacerdoti in merito al culto.

¹¹ Su espressioni con κατὰ γένος per indicare il sacerdozio ereditario cfr. Aristotele, *Costituzione degli Ateniesi* 42, 5 (κἂν τ[ι]νι κατὰ τὸ γένος ἱερωσύνη γένηται); Diodoro Siculo, *Biblioteca storica* v 58, 2 (ἐξ ὧν φασὶ τοὺς ἱερεῖς κατὰ γένος διαδέχσθαι τὰς ἱερωσύνας). Cfr. anche Aristotele, *Metafisica* A 1, 981b25 (τὸ τῶν ἱερέων ἔθνος).

¹² Trad. di C.A. Viano, in: Aristotele, *Politica*, a cura di C.A. Viano, Milano, BUR, 2002 (= *Politica e Costituzione di Atene di Aristotele*, a cura di C.A. Viano, Torino, UTET, 1992; diversamente nell'ed. UTET, 1955); trad. di L. Bertelli, in: Aristotele, *La politica. Libri VII-VIII*, cit.

¹³ Trad. di R. Radice, T. Gargiulo, in: Aristotele, *Politica*, vol. II, *Libri V-VIII*, trad. di R. Radice, T. Gargiulo, commento di D. Keyt, R. Kraut, [Milano], Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, 2015.

¹⁴ In questa direzione mi sembra vada «organisation», trad. di J. Aubonnet, in: Aristotele, *Politique*, tome III/1, cit., nonché trad. di J. Tricot, in: Aristotele, *La politique*, nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot, Paris, Vrin, 1989. Cfr. «the manner in which their office is to be regulated is obvious», trad. di B. Jowett (1885), in: *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, ed. by J. Barnes, Princeton, Princeton University Press, 1984.

Ciò detto, Aristotele precisa che le mansioni sacerdotali (ἱερέα) non possono essere affidate né ai contadini né agli operai, data l'opportunità che gli dèi siano onorati dai cittadini (ὕπὸ γὰρ τῶν πολιτῶν πρέπει τιμᾶσθαι τοὺς θεοῦς), escludendo così una loro assegnazione a persone di bassa estrazione¹⁵. Mi pare che ciò consenta di ridimensionare la congettura che fa leva sulla responsabilità conferita al finanziamento pubblico, circa il porre a carico di tutta la città le spese del culto, per sostenere che Aristotele intendesse scindere l'ufficio del sacerdozio dal grado di ricchezza del singolo¹⁶. A questo punto, non diversamente da Platone che poneva il requisito dei sessanta anni (*Leggi* vi 759D), seppur in modo meno dettagliato¹⁷, Aristotele esprime preferenza in favore dell'assegnazione delle mansioni sacerdotali agli anziani con la seguente argomentazione: poiché la cittadinanza è ripartita in due, quella che presta il servizio militare e quella che delibera, conviene che quanti per ragioni di età vi hanno rinunciato rendano gli onori del culto agli dèi e trovino riposo/svago in tale servizio, sicché è ad essi che si devono affidare le mansioni sacerdotali (πρέπει δὲ τὴν τε θεραπείαν ἀποδιδόναι τοῖς θεοῖς καὶ [τὴν] ἀνάπαυσιν ἔχειν [περὶ αὐτοῦς] τοὺς διὰ τὸν χρόνον ἀπειρηκότας, τούτοις ἂν εἴη τὰς <περὶ αὐτοῦς> ἱερωσύνας ἀποδοτέον). Sulla scelta dello Stagirita di conferire tale compito agli anziani vi è chi, fra gli interpreti¹⁸, ha manifestato perplessità, sulla base di considerazioni altrove espresse da Aristotele, quali il fatto che la vecchiaia tende a farsi sentire, nel corpo e nella mente (*Politica* II 9, 1270b-1271a), una volta passata la fase della maturità¹⁹. Una presunta debolezza fisica e deliberativa mi pare però non sia un argomento né sufficiente né valido per declassare l'ufficio sacerdotale ad attività di ordine inferiore, non richiedente una "presenza di spirito", dato che Aristotele elenca la ἱερατεία al quinto posto, precisando di considerarla al primo per valore. Pertanto, essendo inverosimile che egli intendesse affidarla a chi ne è indegno, si può supporre che l'individuazione degli anziani come soggetto preferenziale fosse dettata da altre ragioni, in parte pratiche e in parte culturali. Sotto un profilo pratico, tale scelta consentiva

¹⁵ L. Bertelli, in: Aristotele, *La politica. Libri VII-VIII*, cit., p. 389, fa leva sul doppio πρέπει (1329a29, a31) per sottolineare la convenienza nell'attribuire la funzione sacerdotale anzitutto ai soli cittadini e poi, fra questi, a quanti per età non prestino più servizio militare e deliberativo.

¹⁶ D. Keyt, R. Kraut, in: Aristotele, *Politica*, vol. II, cit., p. 456, n. 55.

¹⁷ Non parlerei però di «trattazione [...] piuttosto superficiale» (L. Bertelli, in: Aristotele, *La politica. Libri VII-VIII*, cit., p. 389, sottolineando il confronto con la trattazione platonica in *Leggi* vi 759A-760A).

¹⁸ D. Keyt, R. Kraut, in: Aristotele, *Politica*, vol. II, cit., pp. 449-450, n. 48. Essi leggono anche un tentativo, da parte di Aristotele, di «semplificare e razionalizzare» l'istituzione religiosa, dato che le cariche sacerdotali erano anche ereditarie, oltre che in vario modo assegnate.

¹⁹ Secondo Aristotele, *Retorica* II 14, 1390b, il corpo è nel pieno vigore fra i trenta e i trentacinque anni, mentre l'anima attorno ai quarantanove anni (sui cinquanta anni, secondo *Politica* VII 16, 1335b32-35). Il motivo della vecchiaia come "perdita del senno" richiama il motto aristofaneo di *Nuvole* 1417 dei γέροντες come δις παῖδες, due volte infanti. In Platone (*Leggi* I 646A), il personaggio dell'Ateniense fa però notare che il tornare bambino non è condizione tipica del vecchio, poiché appartiene anche all'uomo ubriaco.

di non sottrarre “forze” ad altre importanti attività civiche. D’altro canto, oltre al precedente platonico, che esercitò influenza sul libro VII della *Politica*, c’è da tener conto di una possibile reminiscenza tradizionale, quella per cui, fin dall’*epos* omerico (il caso di Crise), l’accostamento fra ἱερεὺς e γέρων, fra sacerdote e anziano, concentrava in un’unica figura rispetto e venerazione, elevando l’atmosfera sacrale. In tal senso, si può anche pensare che l’estraneità del sacerdote ai poteri militare e deliberativo rispondesse a un’autentica esigenza religiosa, una sorta di affidamento totale al divino, col sacerdote inteso quale esecutore delle pratiche per il culto degli dèi, ai quali soltanto pertengono volontà e decisioni.

In ogni caso, i requisiti per l’esercizio del sacerdozio espressi nella *Politica* si possono considerare compatibili con quanto si legge in *Etica Nicomachea* VIII 9, 1160a23-30, dove l’occasione del culto coincide con un momento ricreativo. Secondo Aristotele le associazioni conviviali, che hanno lo scopo di offrire sacrifici e stare insieme, sono subordinate alla politica, orientata a un utile duraturo, che si estende per tutta la vita, nel quale il tributare onori agli dèi è accostato a momenti di piacevole riposo (θυσίας τε ποιοῦντες καὶ περὶ ταύτας συνόδους, τιμὰς <τε> ἀπονέμοντες τοῖς θεοῖς, καὶ αὐτοῖς ἀναπαύσεις πορίζοντες μεθ’ ἡδονῆς), il che consente di caricare la ἀνάπαυσις di un carattere sacrale. A spiegazione egli ricorda che gli antichi sacrifici e gli incontri si tenevano dopo la raccolta dei frutti, descrivendo una situazione che per gli uomini era di sostanziale serenità, come chiarifica la frase seguente: «infatti, soprattutto in queste circostanze erano liberi dalle necessità della vita» (μάλιστα γὰρ ἐν τούτοις ἐσχόλαζον τοῖς καιροῖς). Il senso è racchiuso nel verbo σχολάζω «essere in ozio», che richiama la nozione di σχολή «ozio, tempo libero»²⁰, particolarmente significativa accostata all’esercizio del culto, come a dire che l’attività sacrale richiede di essere svolta non solo con la dovuta attenzione, bensì con l’animo rasserenato e sgombro da umane occupazioni, come conviene al dio, nella pienezza filosofica di un’attività oziosa: una condizione, questa della σχολή, che si configura come necessità virtuosa, elevata da Aristotele a colore primario nella tavolozza dell’esistenza, in vista di un vivere felice ovvero sia, per dirla con le tinte care a Platone, di un vivere «giocos»²¹.

²⁰ Sul valore filosofico della nozione si vedano, per esempio, A. Fermani, «Di σχολή, come pare, ne abbiamo». *Tempo libero, tempo liberato e tempo di liberazione, in dialogo con Platone e Aristotele*, in: “Giornale di Metafisica”, n. 41, 2019, pp. 519-531; R.L. Cardullo, “Felicità e *scholé* nel pensiero etico-politico di Aristotele”, in: *Per la rinascita di un pensiero critico contemporaneo. Il contributo degli antichi*, a cura di M. Migliori, F. Eustacchi, Milano, Mimesis, 2017, pp. 219-230.

²¹ Sulla vita umana come gioco, e sul dio come catalizzatore dell’attenzione, cfr. Platone, *Leggi* VII 803D-E (τίς οὖν ὀρθότης; παίζοντά ἐστιν διαβιωτέον τινὰς διὰ παιδείας, θύοντα καὶ ἄδοντα καὶ ὀρχοῦμενον, ὥστε τοὺς μὲν θεοὺς ἴλεως αὐτῶ παρασκευάζειν δυνατόν εἶναι, τοὺς δ’ ἐχθροὺς ἀμύνεσθαι καὶ νικᾶν μαχόμενον). J. Aubonnet, in: Aristotele, *Politique*, tome III/1, cit., p. 82, richiama anche Platone, *Repubblica* II 364E.

3. Cariche religiose e magistrature

Quanto esaminato apre a un altro snodo: la classificazione o meno delle cariche religiose fra le magistrature (ἀρχαί)²². Nella *Politica* aristotelica si profilano due prospettive opposte, che in questa sede ci si limita a riferire.

In *Politica* iv 15, 1299a14-28 Aristotele precisa che la *koinonia politike* richiede molti ufficiali (ἐπιστάται), ma questi, eletti o sorteggiati, non sono magistrati (ἄρχοντες), poiché magistrature in senso proprio sono quelle nelle quali è presente il potere di deliberare, di giudicare e di comandare. Esempio di ufficiali sono i coreghi, gli araldi e gli ambasciatori, nonché i sacerdoti (ἱερεῖς), le cui funzioni sono diverse dalle cariche politiche²³. Tale distinzione ritorna in *Politica* vii 12, 1331b4-5, dove Aristotele afferma che i cittadini eminenti si suddividono in sacerdoti (ἱερεῖς) e magistrati (ἄρχοντες).

Invece, in *Politica* vi 8, 1322b17-29 Aristotele include i sacerdoti fra le magistrature, ferma restando la loro distanza da quelle politiche: quelle che si occupano della cura degli dèi sono di altra specie (εἶδος), come nel caso dei sacerdoti (ἱερεῖς) e degli incaricati delle cose sacre (ἐπιμεληταὶ τῶν περὶ τὰ ἱερά), il cui compito è badare alla conservazione dei templi esistenti e alla riparazione di quelli in cattivo stato, nonché ad altre questioni che pertengono al culto divino. Mentre nelle piccole realtà cittadine l'incarico è assolto da una sola magistratura, nelle grandi città si assiste a una ripartizione dei compiti fra più cariche: funzionari addetti ai sacrifici (ἱεροποιοί), guardiani dei templi (ναοφύλακες) e tesorieri (ταμίαι)²⁴. Vi sono poi, accanto a questi, funzionari politici che si occupano di celebrare alcuni sacrifici pubblici, che la legge non affida ai sacerdoti: essi sono chiamati da alcuni arconti (ἄρχοντες), da altri re (βασιλεῖς) e da altri ancora pritani (πρυτάνεις)²⁵. L'ufficio del divino è ritenuto necessario alla città, al pari

²² Per le informazioni storiche, e i riferimenti bibliografici, è utile riferirsi a M. Canevaro, in: Aristotele, *La politica. Libro IV*, a cura di L. Bertelli, M. Moggi, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 2014, pp. 323-328, 325.

²³ Cfr. W. Nestle, *Storia della religione greca*, trad. it., Firenze, "La Nuova Italia" Editrice, 1973, p. 129: «non c'erano sacerdoti che lottassero per il predominio con i funzionari dello stato, ché ogni sacerdote era cittadino e ogni cittadino sacerdote, almeno nella propria casa».

²⁴ Varie cariche religiose sono ricordate anche nella *Costituzione degli Ateniesi*: 30, 2 lo ἱερομνήμων, i ταμίαι, gli ἱεροποιοὶ e gli ἐπιμεληταί; 54, 6-7 gli ἱεροποιοί, sorteggiati dall'Assemblea, dieci per adempiere ai sacrifici imposti dagli oracoli, e dieci annuali per svolgere sacrifici e per occuparsi dell'amministrazione delle feste quadriennali, Panatenee escluse; 57, 1 gli ἐπιμεληταί incaricati della co-celebrazione dei misteri, designati dall'Assemblea per alzata di mano. Per un approfondimento cfr. R.S.J. Garland, *Religious Authority in Archaic and Classical Athens*, in: "The Annual of the British School at Athens", 79, 1984, pp. 75-123.

²⁵ Sui compiti dell'arconte quali l'organizzazione dei cori, delle processioni religiose e degli agoni poetici cfr. *Costituzione degli Ateniesi* 56, 3-5; circa il compito dei cinque arconti sorteggiati di designare l'ordine di quanti vogliono comparire dinanzi alla Boulé per trattare anzitutto di questioni religiose (πρῶτον μὲν ἱερῶν) cfr. *ivi*, 30, 5; sui compiti dell'arconte re nella celebrazione dei Misteri e delle Dionisie, e in generale in relazione all'amministrazione di tutti i patri riti sacri (τὰς πατριῶς θυσίας διοικεῖ οὗτος πάσας) cfr. *ivi*, 57, 1.

di uffici quali quello della guerra, delle finanze, dei tribunali e dei rendiconti dei magistrati (VI 8, 1322b29-37). Altri tratti fanno pensare a un accostamento fra il ruolo di sacerdote e quello di magistrato: la cittadinanza è un requisito comune, giacché è conveniente che gli dèi siano onorati dai cittadini (VII 9, 1329a29-30); inoltre, come si è visto (VII 12, 1331a19-30), i luoghi per il culto sono i medesimi di quelli per i più importanti sissizi dei magistrati.

4. Il culto in democrazia

In *Politica* VI 4, 1319b23-27 Aristotele espone alcune raccomandazioni relative al culto in democrazia. A suo avviso, sono utili alcuni ordinamenti attuati da Clistene ad Atene e da quanti a Cirene fondarono la democrazia. Per renderla più stabile ed efficace, oltre ad aumentare tribù e fratrie, a promuovere una mescolanza della popolazione e a disperdere i consorzi del precedente governo, Aristotele ritiene che i culti privati siano da ridurre e rendere comuni (τὰ τῶν ἰδίων ἱερῶν συνακτέον εἰς ὀλίγα καὶ κοινά)²⁶.

A più studiosi è parso poco chiaro come conciliare, ed eventualmente abbinare, i singoli inviti qui suggeriti da Aristotele con gli esempi citati di Clistene e di Cirene²⁷. Per quanto attiene alla questione religiosa, si è supposta un'incongruenza con quanto si legge in *Costituzione degli Ateniesi* 21, 6, passo che attesta il rispetto dell'Alcmeonide in campo sacrale per i costumi ancestrali, costituenti il nerbo della "religione aristocratica": Clistene lasciò che le famiglie, le fratrie e i sacerdoti si regolassero «secondo le patrie tradizioni» (κατὰ τὰ πάτρια)²⁸. La

²⁶ Invece, in Platone i culti privati sono fermamente proibiti: in *Leggi* x 909D-910D si indica come norma il divieto di possedere templi in abitazioni private (ἔστω γὰρ νόμος ὅδε τοῖς σύμμασιν κείμενος ἀπλῶς. Ἱερὰ μὴδὲ εἰς ἐν ἰδίαις οἰκίαις ἐκτίθω), cosicché chiunque abbia intenzione di sacrificare sia costretto a recarsi ai santuari pubblici, a consegnare ai sacerdoti le offerte e a pregare insieme ai ministri del culto; tale *nomos* è teso a contrastare il costume degli empi, che innalzano templi e altari nelle case private nell'illusione di rendersi propizi gli dèi con sacrifici e preghiere nel segreto delle loro abitazioni, con il risultato invece di accrescere all'infinito l'ingiustizia (εἰς ἄπειρον τὴν ἀδικίαν αὐξάνοντες); l'interdizione è dunque ribadita (κεῖσθω γὰρ νόμος οὗτος: Μὴ κεκτῆσθαι θεῶν ἐν ἰδίαις οἰκίαις ἱερά), precisando che i Custodi delle leggi disporranno di trasportare in luogo pubblico gli oggetti privati di culto di colui che sia scoperto a possedere cose sacre o a celebrare cerimonie diverse da quelle pubbliche ufficiali, mentre disporranno la condanna a morte di colui che sia scoperto a commettere più gravi empietà.

²⁷ Per un buon *status quaestionis* si veda C. Zizza, in: Aristotele, *La politica. Libri V-VI*, a cura di M.E. De Luna, C. Zizza, M. Curnis, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 2016, pp. 594-596.

²⁸ Il testo τὰ δὲ γένη καὶ τὰς φρατρίδας καὶ τὰς ἱεροσύνας εἴασεν ἔχειν ἐκάστους κατὰ τὰ πάτρια è letto in modi diversi. Molti intendono che Clistene lasciò che ciascuno avesse famiglie, fratrie e sacerdoti secondo le proprie tradizioni. A questa lettura se ne affianca un'altra, basata su una diversa interpretazione di ἐκάστους (riferito non ai cittadini, ma ai termini γένη, φρατρίδας e ἱεροσύνας), in base alla quale Clistene lasciò che famiglie, fratrie e sacerdoti conservassero ciascuno i loro propri antichi privilegi: «Lasciò poi ancora sussistere le stirpi, le fratrie e le associazioni sacre, ciascuna secondo i costumi tradizionali che le avevano rette», trad. di C.A. Viano, in: *Politica e Costituzione di Atene di Aristotele*, a cura di C.A. Viano, Torino, UTET, 1955;

riforma territoriale clistenica, pur tesa a ridurre il potere delle famiglie aristocratiche, non ne estirpò i privilegi, fra cui continuarono a figurare l'accesso ad alcuni sacerdoti e un ruolo di controllo assegnato alle fratrie, antichi sodalizi fondati sul vincolo di parentela²⁹. A smussare la presunta incongruenza, si è osservata la possibilità che nella *Politica* Aristotele si sia servito dei due *exempla historica* non necessariamente con l'intento di descrivere le loro riforme³⁰. E se Aristotele stesse evidenziando aspetti diversi? Nella *Politica* risalta una dimensione assemblatrice³¹, la cui conseguenza è anzitutto di ordine quantitativo, giacché l'azione di συνάγειν comporta una riduzione dei culti e una loro messa in comune, mentre nella *Costituzione degli Ateniesi* traspare una modalità, una disposizione (ἔχειν [...] κατὰ τὰ πάτρια), per cui affermare che famiglie, fratrie e sacerdoti stettero secondo il costume patrio si può intendere nel senso che continuarono a detenere rispettabilità e autorità (indipendentemente forse da qualche aggiustamento organizzativo, come una riduzione di numero o l'essere condivisi).

5. Il culto nelle monarchie: regno e tirannide

Nell'ambito delle tipologie di costituzioni, il tema del culto degli dèi affiora nella *Politica* in relazione alla sovranità monarchica, nelle opposte forme del regno e della tirannide.

Nel presentare il caso di Sparta, una delle quattro possibili forme di regno (βασιλεία), la prima considerazione (III 14, 1285a3-7) di Aristotele riguarda il fatto che nella *politeia* spartana, dove la *basileia* è ispirata al rispetto delle leggi, il potere del re non è assoluto, ma la sua autorità concerne due aspetti: il comando supremo in guerra, una volta che l'esercito sia uscito dal territorio, e le mansioni del culto divino (ἔτι δὲ τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς ἀποδεδόται τοῖς βασιλεῦσιν). Se nel

«He left the clans, brotherhoods and priesthoods each to retain their traditional privileges», oppure «The *gene*, the *phratryai* and the priesthoods he allowed to remain in accordance with tradition in each case», trad. di P.J. Rhodes, rispettivamente in: Aristotle, *The Athenian Constitution*, translated with introduction and notes by P.J. Rhodes, London, Penguin Books, repr. with corr. 2002, 1984¹, e in: *The Athenian Constitution Written in the School of Aristotle*, Liverpool, Liverpool University Press, 2017, p. 83.

²⁹ P.J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenian Politeia*, Oxford, Clarendon Press, repr. with corr. 1985, 1981¹, p. 258: «the γένη, and the phratryies built up around the γένη, and the old priesthoods attached to particular γένη and phratryies, maintained a vigorous existence in spite of Cleisthenes».

³⁰ P.J. Rhodes, *A Commentary*, cit., p. 258, osserva la presenza di «a *prima facie* conflict», ma precisa che «it is not necessary that each of Aristotle's general points should be applicable to each of his examples». Cfr. C. Zizza, in: Aristotele, *La politica. Libri V-VI*, cit., p. 595.

³¹ Secondo J. Aubonnet, in: Aristotele, *Politique*, tome II/2, *Livres V-VI*, texte établi et traduit par J. Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1973, p. 266, essa è sottolineata anche da Platone, *Leggi* VI 759B: qualora l'incarico non sia ereditario, esclusi cioè i casi di πάτρια ιερῶσύναι, si procederà per elezione e per sorteggio a istituire le cariche di sacerdoti e sacerdotesse, avendo cura di mescolare uomini di diversa estrazione e provenienza al fine di instaurare fra loro un rapporto di *philia* e di *homonoiia*, di amicizia e di concordia.

regno spartano, una sorta di strategia autocratica e perpetua, le pratiche del culto degli dèi spettano ai re, quando viene a esporre il caso della *basileia* dei tempi eroici (III 14, 1285b3-19), ereditaria e conforme alla legge, fondata sul consenso dei sudditi, Aristotele precisa che la sovranità del monarca riguarda, accanto all'amministrazione di alcune controversie giudiziarie, due aspetti: il comando in guerra e i sacrifici non riservati ai sacerdoti (κύριοι δ' ἦσαν τῆς τε κατὰ πόλεμον ἡγεμονίας καὶ τῶν θυσιῶν, ὅσαι μὴ ἱερατικαί)³². Poiché col passare del tempo le competenze dei re vennero a restringersi, vuoi perché da loro stessi tralasciate vuoi perché ne furono spogliati dal popolo, ai re rimasero le cure dei sacrifici (αἱ θυσίαι) e, nelle città in cui la regalità conservava valore, il comando delle operazioni militari oltre confine. Come ribadito nella ricapitolazione successiva (III 14, 1285b20-28), delle quattro specie di *basileiai* esistenti (eroica, barbarica, esimnetia, laconica) l'autorità religiosa risulta essere una prerogativa ben definita soltanto nella *basileia* eroica, dove il re era insieme stratega, giudice e responsabile del culto degli dèi (τῶν πρὸς τοὺς θεοὺς κύριος).

Si veda ora il caso opposto della tirannide. In *Politica* v 11, 1314b35-1315a4 si tratteggia la fisionomia del tiranno, ispirata a sostanziale ipocrisia, giacché a costui importa solo del proprio modo di apparire³³. Nel culto degli dèi il tiranno deve mostrarsi straordinariamente zelante (ἔτι δὲ τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς φαίνεσθαι ἀεὶ σπουδάζοντα διαφερόντως) e in questo suo apparire scrupoloso non deve manifestare stoltezza (δεῖ δὲ ἄνευ ἀβελτερίας φαίνεσθαι τοιοῦτον). Nell'esercizio di quest'arte della dissimulazione, l'agire del tiranno può ben dirsi "machiaavellico" *ante litteram*³⁴. La ragione è il mero rendiconto personale, non certo una reale devozione: i cittadini temono meno di soffrire qualcosa di illegale se credono che chi li governa sia timorato e praticante (ἐὰν δεισιδαίμονα νομίζωσιν εἶναι τὸν ἄρχοντα καὶ φροντίζειν τῶν θεῶν) e parimenti cospirano meno contro

³² Funzioni passate ai *basileis*, agli arconti e ai pritani (Aristotele, *Politica* VI 8, 1322b26 sg., su cui vedi *supra*).

³³ Sull'accento qui dato da Aristotele al φαίνεσθαι si veda P. Christodoulou, "Le tyran dans le rôle du roi. À propos du chapitre 11 du livre v de la *Politique* d'Aristote", in: *Le philosophe, le roi, le tyran. Études sur les figures royale et tyrannique dans la pensée politique grecque et sa postérité*, édité par S. Gastaldi, J.-F. Pradeau, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2009, pp. 159-179, 169-172; nonché S. Gastaldi, "La tirannide nella *Politica* di Aristotele", in: *Le philosophe, le roi, le tyran*, cit., pp. 139-155, 150-151 e 153, studio a cui si rinvia per una panoramica sulla concezione della tirannide nell'opera aristotelica.

³⁴ Secondo il celebre passo di N. Machiavelli, *Il principe* 18: «A uno principe adunque non è necessario avere in fatto tutte le soprascritte qualità, ma è bene necessario parere di averle; anzi ardirò di dire questo, che, avendole e osservandole sempre, sono dannose, e, parendo di averle, sono utili: come parere piatoso, fedele, umano, intero, religioso – e essere, ma stare in modo edificato con lo animo che, bisognando non essere, tu possa e sappia mutare il contrario. E hassi a intendere questo, che uno principe e maxime uno principe nuovo non può osservare tutte quelle cose per le quali gli uomini sono chiamati buoni, sendo spesso necessitato, per mantenere lo stato, operare contro alla fede, contro alla carità, contro alla umanità, contro alla religione. E però bisogna che egli abbia uno animo disposto a volgersi secondo che e' venti della fortuna e la variazione delle cose gli comandano; e, come di sopra dissi, non partirsi dal bene, potendo, ma sapere entrare nel male, necessitato».

colui che ritengono abbia come alleati anche gli dèi (ὡς συμμάχους ἔχοντι καὶ τοὺς θεούς). La religiosità del tiranno, dunque, è del tutto vacua, essendo un *escamotage* per disciplinare i sudditi, confortati dal suo presunto timore reverenziale nei riguardi del divino.

6. Le donne e il culto degli dèi

Si veda infine un'auspicata prescrizione, dove si intrecciano le dimensioni legislativa, medica e culturale, un caso che, pur avendo *prima facie* i tratti di una nota di colore, ben mostra il procedere aristotelico, anche nel porsi in dialogo con la dottrina di Platone.

Nell'ambito delle argomentazioni relative all'educazione e alle norme atte a regolare i matrimoni e le generazioni, dopo aver indicato quali siano le condizioni fisiologiche migliori per i genitori, per il mantenimento della salute e per favorire la procreazione, in *Politica* VII 16, 1335b12-16 Aristotele precisa che si tratta di aspetti validi tanto per gli uomini quanto per le donne, le quali, una volta in dolce attesa, devono curarsi del corpo, evitando di stare in ozio e di adottare una nutrizione scarsa. Più che semplice raccomandazione, quella di Aristotele si presenta come una norma fissata da autorità competente, giacché egli sostiene che il legislatore raggiungerà con facilità l'obiettivo, prescrivendo alle donne incinte di compiere ogni giorno una passeggiata come atto di culto nei confronti delle divinità tutrici delle nascite (τοῦτο δὲ ῥᾶδιον τῷ νομοθέτῃ ποιῆσαι προστάξαντι καθ' ἡμέραν τινὰ ποιεῖσθαι πορείαν πρὸς θεῶν ἀποθεραπείαν τῶν εἰληχότων τὴν περὶ τῆς γενέσεως τιμὴν)³⁵.

Il testo equipara il compiere una passeggiata (πορεία) a un atto di culto (ἀποθεραπεία) e, a mio avviso, non offre indicazioni circa il fatto che si tratti di una passeggiata diretta al tempio, come alcuni interpreti intendono³⁶. La proposta di Aristotele, dunque, non sembra contrastare con quella serie di norme e consuetudini che tendevano a limitare l'accesso ai santuari alle donne in gravi-

³⁵ Secondo M. Segev, *Aristotle on Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, pp. 53-54, questo passo «suggests that Aristotle wishes to retain even in that city [the *ideal polis*] the same old religious tradition along with its anthropomorphic ideas of the gods whose truth he denies».

³⁶ Cfr. *e.g.* «il legislatore raggiungerà con facilità tale obiettivo prescrivendo loro di andare ogni giorno a compiere atti di culto alle dee tutrici delle nascite» (trad. di R. Radice, T. Gargiulo, in: Aristotele, *Politica*, vol. II, cit.); «ce résultat, le législateur l'obtiendra facilement en leur ordonnant de faire chaque jour quelque "visite" pour vénérer les dieux à qui est échu l'honneur de présider aux naissances» (trad. di J. Aubonnet, in: Aristotele, *Politique*, tome III/1, cit.). Tale linea si osserva anche in R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 49, che cita il passo aristotelico a supporto del fatto che «later in pregnancy, the woman was not excluded from temples but positively expected to visit them».

danza, o almeno in alcune sue fasi. La questione, semplicemente, mi sembra non sia implicata nell'argomentazione.

Piuttosto, nel sottolineare il carattere prescrittivo delle passeggiate, assimilabili a veri e propri doveri religiosi, Aristotele con ogni verosimiglianza è intento a replicare a Platone, che in *Leggi* VII 789C-790A, considerando il movimento vantaggioso per ogni corpo, vagliava la possibilità di imporre alle donne in dolce attesa di camminare e alle tutrici di portare a spasso i neonati finché non fossero in grado di farlo da soli, possibilità da lui subito rigettata come soluzione non solo impraticabile, bensì ridicola (βούλεσθε ἅμα γέλωτι φράζωμεν, τιθέντες νόμους τὴν μὲν κύουσιν περιπατεῖν ... καὶ δὴ καὶ τὰς τροφούς ἀναγκάζωμεν νόμῳ ζημιούοντας τὰ παιδία ἢ πρὸς ἀγρούς ἢ πρὸς ἱερὰ ἢ πρὸς οἰκείους ἀεὶ πη φέρειν). Nel demandare invece la questione all'autorità del legislatore, ritenendo evidentemente di risolvere con agio l'ostacolo del ridicolo paventato da Platone³⁷, Aristotele conferma l'importanza della deambulazione come gesto medico e in più le conferisce la solennità di un atto cultuale³⁸.

Ebbene, per dirla *more Aristotelico* (*Politica* VII 12, 1331b22-23), περὶ μὲν τῶν τοιούτων τό γε ἐπὶ πλεῖον ἀφείσθω τὰ νῦν.

³⁷ Come sottolinea M. Canevaro, in: Aristotele, *La politica. Libri VII-VIII*, cit., pp. 477-479.

³⁸ La forza espressiva di ἀπό in ἀποθεραπεία è sottolineata da J. Aubonnet, in: Aristotele, *Politique*, tome III/1, cit., p. 296, n. 10, che la considera un elemento per esprimere «leur 'profonde vénération', leur zèle empressé à vénérer».

Economia e crematistica nel Commento di Tommaso alla *Politica* di Aristotele

GIOVANNI TURCO

Allorché si ricerca il significato dell'economia in se medesima, si fatica a trovare una definizione tale da indicarne la natura, tanto relativamente alla scienza che ne reca il nome quanto (ed ancor più) relativamente al suo oggetto. Se, infatti, il termine designa «sia la scienza economica, sia l'oggetto della scienza economica, ossia l'insieme dei fatti economici»¹, è l'oggetto stesso a restare sullo sfondo con contorni piuttosto sfumati. I fatti economici possono identificarsi solo in parte con le attività economiche; e queste, a loro volta, possono essere considerate come miranti al benessere materiale, allo svolgimento degli affari ordinari della vita, all'acquisizione di beni materiali o immateriali capaci di soddisfare bisogni e desideri.

Siccome bisogni e desideri sono indicativi di una mancanza e non sono soddisfabili mai pienamente, è stato osservato (con paradosso solo apparente) che l'economia «indaga come l'uomo affronta la scarsità, è la scienza della scarsità»². In ogni caso, bisogni e desideri (e correlative attività finalizzate al loro soddisfacimento) sono inseparabili dal significato dell'agire umano, nel suo complesso, e dal riconoscimento della realtà dell'uomo (in quanto tale). L'indagine che li riguarda esige in premessa, quindi, la considerazione essenziale dell'agire e dell'umano.

¹ S. Ricossa, voce *Economia*, in Id., *Dizionario di economia*, Torino, UTET, 1982, p. 156.

² *Ivi.*, p. 157.

L'economia, intesa come «indagine delle uniformità ricorrenti nelle azioni umane rivolte a procurarsi beni»³, o come «analisi del comportamento umano [...] in una sfera limitata di rapporti: quelli economici»⁴, o come «scienza delle relazioni economiche fra gli uomini»⁵, o come «scienza che studia il modo in cui la società gestisce le proprie scarse risorse»⁶, se da una parte fa propri⁷ i presupposti assunti da determinati sistemi teorici (restando “vera” solo facendo agio su tali postulati)⁸, dall'altra, non precisando la natura di tali beni o di tali rapporti⁹, relazioni e risorse, sollecita un'indagine che costituisce obiettivamente lo sfondo e l'oggetto di tali ricerche.

La questione epistemologica relativa all'economia, quale ambito conoscitivo, rinvia non solo alla sua fisionomia epistemico-metodica ma, ancor prima, all'ontologia dell'economico in quanto tale, ovvero della *res* che ne costituisce l'oggetto ed il termine, nonché alla qualificazione dell'agire, che dell'una e dell'altro è, a vario titolo, protagonista. Il rimando ad una supposta evidenza dell'economico come dato e l'omissione di una sua problematizzazione tematica, lungi dal risolvere il problema, lo acuisce.

Talché il profilarsi dell'istanza di uno studio intensivo sollecita l'indagatore a prendere in esame criticamente (o almeno a non trascurare problematicamente) le diverse concezioni, ed, in primo luogo, l'impostazione che si palesa più vicina ai dati dell'esperienza, come essa è stata declinata dal realismo classico. Questo considera l'economia quale attività umanamente naturale – donde la sua inconfondibile semantizzazione – nel contesto della politica, come attestato dal pensiero aristotelico, a sua volta, recepito, analizzato e commentato da Tommaso d'Aquino.

³ G. U. Papi, voce *Economia pura*, in Id., *Dizionario di economia*, Torino, UTET, 1967, p. 461. Lo stesso studio delle “uniformità ricorrenti”, tipico delle scienze sociali, modernamente intese, apre non pochi problemi sotto il profilo epistemologico. Al riguardo, del resto, è stato osservato che «la scienza economica – specialmente dopo il 1945 – elevata o abbassata a criptoideologia, più o meno istituzionalizzata, non si è certo affermata come scienza [...] ma come tecnologia a ridottissimo grado scientifico ricorrendo massimamente non tanto a teorie scientifiche quanto a tecniche» (A. Agnati, *Critica dei massimi sistemi dell'economia politica*, I *Dalla natura alla storia*, Padova, Cedam, 1978, p. 5).

⁴ G. Palmerio, *Economia politica*, Bari, Cacucci, 2002, p. 3.

⁵ E. Zagari, *L'economia politica dal mercantilismo ai giorni nostri*, Torino, Giappichelli, 2000, p. 6. L'espressione si riferisce ad una delle due posizioni teoriche esaminate in esordio dall'A. Analoga indicazione si ricava dall'enunciazione della seconda, cfr. *ibidem*.

⁶ N. G. Mankiw, *Principles of Economics*, trad. it., *Principi di economia*, Bologna, Zanichelli, 1999, p. 2.

⁷ Come “economia pura”.

⁸ Cfr. G. U. Papi, *op. cit.*

⁹ Tali rapporti vengono esemplificati piuttosto che definiti, individuandoli nella «produzione della ricchezza, la sua distribuzione tra gli individui e tra i gruppi sociali, lo scambio dei beni tra gli individui, il consumo» (cfr. G. Palmerio, *op. cit.*, p. 3).

1. Economia e crematistica

La tematizzazione classica offerta dalla riflessione tommasiana, sulla scorta dell'elaborazione aristotelica, presenta un impianto nitidamente realistico e pienariamente etico. Nella considerazione di Tommaso d'Aquino – commentatore del pensiero di Aristotele – si profila, anzitutto, una distinzione che merita di essere meditata, nelle sue ragioni e nelle sue implicazioni: quella tra economia e crematistica. Esse costituiscono attività distinte ed inconfondibili. Il *Commento* tommasiano alla *Politica* di Aristotele, pone a tema la sostanza e la finalità di entrambe. In questo contesto, come nella stesura dei diversi omologhi *Commenti*, l'Aquinate riprende, chiarisce, sviluppa e approfondisce concetti ed argomenti dello Stagirita, in prospettiva non meramente filologica, ma propriamente filosofica.

Economia e crematistica, pur riferendosi entrambe ai beni sensibili, in primo luogo strumentali alle esigenze elementari dell'esistenza, risultano obiettivamente irriducibili. In tal senso, diversamente dalla assimilazione semantica moderna, l'uso di termini differenti non solo è richiesto dalla lealtà filologica ma è dovuto alla puntualità del linguaggio, che esige l'affrancamento dall'insorgere di equivoci (terminologici e nozionali)¹⁰.

Nella linea del pensiero classico, per l'Aquinate, l'economia è l'arte che consiste nella cura e nell'amministrazione della famiglia. Propriamente, essa è «*dispensativa vel gubernativa domus*»¹¹. Il suo compito è quello di «*gubernare domum*»¹². Ad essa corrisponde analogamente la politica, cui compete «*gubernare civitatem*»¹³. Come tale, ha ad oggetto i beni necessari per le esigenze familiari, in primo luogo per le esigenze basilari, ovvero (in linea con la lezione aristotelica) quelle della vita quotidiana. Ma non solo. La sua attività si estende a tutto ciò che afferisce al governo della famiglia, ovvero al perseguimento del suo fine naturale, quindi alla cura del *bonum commune familiae* e del suo sviluppo perfetto.

L'economia richiede ed implica l'arte dell'acquisto e dell'amministrazione dei beni. È l'arte che ha ad oggetto i beni sensibili, in quanto funzionali all'esistenza umana, la quale, per natura, si iscrive nell'ambito della famiglia. Infatti, la

¹⁰ Come è stato osservato, nella visione aristotelica, economia e crematistica si distinguono indubbiamente: «namely that the first exists by nature whereas the second does not but rather comes about through a certain sort of experience and art. This last remark may cause some puzzlement since it seems clear that the first kind of the science of property needs experience and art too [...] But the stress must be on the words “comes about” [...] The first kind only needs art and experience for aid and improvement, not for coming about in the first place, since the things it deals with exist by nature without art. The second kind, however, is not merely aided by art; it comes about by art. For it consists in what humans invent, namely money», cfr. P. L. P. Simpson, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, Chapel Hill – London, The University of North Carolina Press, 1998, p. 51.

¹¹ Tommaso d'Aquino, *In Pol.*, I I, lect. 2.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

vita della famiglia richiede una certa autonomia di sussistenza, ovvero una certa disponibilità, anzi, propriamente il possesso – ovvero un dominio libero e riconosciuto – di mezzi per la propria esistenza¹⁴. Il governo della famiglia, quindi la sollecitudine per il bene della famiglia, necessita la proprietà di beni sensibili («*possessio domus*»)¹⁵, quali strumenti idonei¹⁶.

Così intesa, l'economia è naturale, ovvero è conforme all'ordine naturale, sia quanto all'oggetto (i beni necessari alla vita della famiglia)¹⁷ sia quanto al fine (il bene della famiglia). L'uno e l'altro derivanti dalla natura (ovvero dall'essenza in quanto principio di attività) propria della famiglia. Nella loro sostanzialità, tali beni sono disponibili in natura, ed il loro impiego trae dalla loro natura criteri obiettivi. I beni di cui si servono prevalentemente l'economia e la politica preesistono in natura. Donde la configurazione delle arti ad esse ausiliarie, nonché i confini naturali (cioè ontologicamente, teleologicamente e deontologicamente essenziali) dell'economia. Del resto, nota Tommaso, «poiché l'uomo è formato da elementi naturali, il suo cibo è fatto da altre sostanze che sono anch'esse di origine naturale»¹⁸.

Parimenti, né l'autorità politica crea gli uomini su cui esercita il governo, né l'economia crea il cibo di cui provvedere la famiglia. Entrambe incontrano in natura, rispettivamente, i soggetti che compongono la comunità e gli alimenti necessari alla loro sussistenza¹⁹. Il compito dell'economia e della politica non è istitutivo ma governativo²⁰; analogamente nel suo esercizio non è strumentale ma prudenziale. Come l'arte del tessitore si avvale della lana, reperibile in natura e del commercio che gliela rende disponibile.

In ispecie, nel *Trattato sull'economia*, Aristotele chiarisce che è proprio di questa acquistare la casa ed usarne²¹. La comunità familiare, in certo modo, comprende sia uomini sia possedimenti. Quanto alla cura di questi, l'attività più conforme alle esigenze naturali vitali e familiari è la coltivazione. Come tale, in

¹⁴ *Ibidem*: «Impossibile est vivere in domo sine necessariis ad vitam, quae per possessiones habentur».

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*; «Gubernatori domus necesse est habere res possessas ad proprium opus sicut quaedam instrumenta».

¹⁷ «Proprie oeconomica est circa ea quae sunt secundum naturam, sicut illa quae pertinent ad cibum» (Id, *In Pol.*, I I, lect. 8). Il riferimento al cibo è indicativo (ed esemplificativo) e non esclusivo (e limitativo).

¹⁸ *Ibidem*: «Ideo quia homo constitutus est ex rebus quae sunt secundum naturam, aliae res quae sunt, sunt ei cibus».

¹⁹ *Ibidem*: «Homines autem non facit politica, sed accipit eos a natura generatos, et sic utitur ipsis: similiter ergo politica vel oeconomica non facit cibum, sed natura tradit ipsum vel ex terra sicut fructus vel ex mari sicut pisces, aut ex aliqua alia re».

²⁰ *Ibidem*: «Facere igitur vel acquirere huiusmodi cibum non est proprium opus et immediatum politicae vel oeconomicae; sed proprium opus eius est dispensare in domo, sicut oportet».

²¹ Cfr. Aristotele, *Trattato sull'economia*, I (A), 1, 1343a.

quanto conforme a natura e retta in se medesima, l'agricoltura precede le attività che traggono risorse dalla terra e quelle di elezione come il commercio e le arti retribuite²². In relazione agli averi, chi ha la responsabilità economica deve essere capace di acquistarli e di custodirli, di ordinarli e di usarli, in modo che tra essi i produttivi siano più numerosi degli improduttivi, e di disporne in modo da non esporli a rischi²³.

Per le sue esigenze, la famiglia potrà disporre sia dei frutti del lavoro agricolo, sia delle risorse che provengono dalle attività dell'arte e dell'ingegno, dal commercio e dall'uso del danaro²⁴. Siccome la comunità politica è un complesso di famiglie, l'economia è anteriore alla politica (in quanto *res publica* o *civitas*) sotto il profilo genetico²⁵, ma ne è parte, come lo è la famiglia della *polis*, sotto il profilo perfetto.

Come tale, l'arte dell'acquisizione e dell'impiego di tali mezzi, realisticamente, ha carattere endogeno. Deriva, cioè, dal compito del governo della famiglia, presuppone l'intelligenza della sua natura e della sua finalità intrinseca, nonché la razionalità prudentiale che ricerca qualità e quantità di mezzi in relazione ad esigenze date e verificate. Nasce, quindi, dal suo interno, ovvero dal suo essere proprio della famiglia – donde il suo agire conseguente – e, di conserva, dalla responsabilità di provvedere alla sua cura. Non dipende da attribuzioni estrinseche o da pianificazioni allogene.

Per se stessa, la vita familiare («*conversatio domestica*»)²⁶ trascende i beni e gli strumenti necessari o opportuni per il suo svolgimento. Non consiste in una prassi, ma si sviluppa consentaneamente all'agire umano; non si esaurisce in una produzione, ma è tale da qualificare l'agire stesso. È *actio* e non *factio*²⁷. Mentre questa ha carattere transeunte, modificando una materia esterna o realizzando qualcosa suo mediante²⁸, quella ha carattere immanente, ovvero afferisce all'interiorità dell'agente²⁹.

Per le esigenze connesse alle risorse finanziarie della famiglia, si profila un'arte distinta eppure connessa: la crematistica o *pecuniativa*³⁰. Questa può essere intrinsecamente connessa alla finalità naturale della famiglia e ad essa ordinata,

²² Cfr. *ivi.*, I (A), 2, 1343a.

²³ Cfr. *ivi.*, I (A), 6, 1344b.

²⁴ Cfr. *ivi.*, II (B), 1, 1346a.

²⁵ Cfr. *ivi.*, I (A), 1, 1343a.

²⁶ Tommaso d'Aquino, *In Pol.*, I I, lect. 2.

²⁷ Cfr. *ibidem.*

²⁸ *Ibidem.*: «Factio est operatio, per quam aliquid fit in exteriori materia».

²⁹ *Ibidem.*: «Actio autem est operatio permanens in operante, et pertinens ad vitam ipsius».

³⁰ Cfr. *Id.*, *In Pol.*, I I, lect. 2.

oppure distaccarsene recisamente sia quanto all'oggetto sia quanto al fine. Nel primo caso è detta anche *oeconomia pecunialis*.

Questa è intesa o come comprendente l'intera economia o come sua parte, dal momento che la gestione della famiglia (*dispensatio domus*) esige la «*acquisitione et conservazione pecuniae*»³¹. Specificamente, si tratta di un'arte ausiliaria, necessaria all'economia: è la *pecuniativa oeconomica*, che proprio per questo è *pecuniativa necessaria*³². Insomma, è la crematistica al servizio dell'economia, ovvero delle esigenze della vita familiare, sociale e politica. Infatti, tanto la famiglia quanto la città, per esistere, richiedono non solo l'esistenza di esseri umani a comporla, ma anche di beni per assicurarne il sostentamento (e di ciò che vi è connesso). Donde la differenza obiettiva rispetto alla crematistica fine a se stessa (*pecuniativa non necessaria*)³³.

Preso in senso stretto, quindi, la crematistica è ordinata all'economia. Tale è, propriamente, la crematistica naturale, in quanto mira ad acquisire beni naturali o risorse in ordine a questi³⁴, in vista di una finalità naturale. Difatti l'acquisizione del danaro, che ne costituisce l'oggetto, è ordinato ai beni reali occorrenti per il bene della famiglia³⁵. Da quelli e da questo è intimamente misurata, avendo come criterio regolatore la prudenza. Di modo che l'economia si avvale sia di quanto fornisce la natura sia di quanto provvede la crematistica naturale (*pecuniativa oeconomica*). Ovviamente in diverso modo e con distinta funzionalità³⁶.

Rispetto alla crematistica stessa – formalmente – la crematistica naturale costituisce una specie di un genere; mentre – materialmente – questa può essere intesa, viceversa, come genere rispetto alla specie, in quanto i beni sensibili possono essere convertiti in beni pecuniari, e questi consentono di accedere a quelli, per cui comprendono quelli, senza ovviamente poterli sostituire.

Considerando la relazione tra economia e crematistica, l'Aquinate si sofferma sul rapporto tra le arti. Al riguardo va distinta la connessione per cui un'arte è parte di un'altra, da quella per la quale un'arte è sussidiaria di un'altra. Quanto al primo caso, un'arte è parte di un'altra, quando ha per oggetto una parte dell'oggetto dell'altra³⁷; mentre nel secondo caso, un'arte è sussidiaria rispetto ad un'altra in quanto il suo prodotto è al servizio di quest'altra³⁸.

³¹ *Ibidem*.

³² Cfr. Id., *In Pol.*, I I, lect. 8.

³³ Cfr. *ibidem*.

³⁴ *Ibidem*: «Ideo omnibus hominibus est naturalis pecuniativa, idest acquisitiva ciborum vel denariorum pro cibo, ex rebus naturalibus, scilicet ex fructibus et animalibus».

³⁵ *Ibidem*: «Quia pecunias oportet existere ad hoc, quod domus gubernetur».

³⁶ Cfr. *ibidem*.

³⁷ Cfr. Id., *In Pol.*, I I, lect. 6.

³⁸ Cfr. *ibidem*.

L'economia è chiaramente distinta dalla crematistica, ed è ad essa irriducibile. La seconda è strumentale alla prima. Questa è direttiva di quella. La crematistica – considerata sia come arte acquisitiva, sia come arte possessiva, sia come arte pecuniaria – fornisce all'economia gli strumenti, procurando le risorse finanziarie per vivere («*acquirere pecunias*»³⁹), mentre all'economia spetta utilizzarle («*uti eis*»)⁴⁰. L'arte che specificamente è dedicata all'utilizzo delle risorse necessarie alla vita familiare è, appunto, l'economia, e non la crematistica⁴¹.

Pertanto, la crematistica ha solo un carattere sussidiario rispetto all'economia. Si tratta, appunto, della crematistica naturale, ovvero della *pecuniativa oeconomica*. Non è una sua parte, piuttosto è al suo servizio. Propriamente, infatti, la crematistica fornisce all'economia non la materia, ma degli strumenti (con i quali accedere a ciò che ne costituisce la materia). Il danaro e le ricchezze (oggetto della crematistica), hanno un rilievo inequivocabilmente strumentale⁴².

Sulla linea del realismo aristotelico, Tommaso fa notare che, secondo l'ordine naturale, le piante esistono per gli animali e gli animali esistono per l'uomo⁴³. Difatti, per vivere – ovvero per provvedere al nutrimento, al vestimento e ad alcune suppellettili – all'uomo sono necessari gli animali (tanto domestici quanto selvatici) e le piante⁴⁴. Di modo che l'arte di acquisire per sé ciò che la natura rende disponibile a vantaggio dell'uomo, è naturale, come lo è l'arte con la quale si procurano i beni necessari per vivere⁴⁵. Tale naturalità, propriamente, è intesa non in senso biologico o naturalistico, ma come conformità alla natura (metafisicamente intesa), sia dell'uomo sia dei vegetali sia degli animali, ovvero come adeguazione all'ordine naturale.

Sulla base di tali premesse risulta fondata la distinzione, nel genere crematistica, tra quella naturale e quella artificiale. Nella sua naturalità di finalità e di esercizio – ovvero in funzione delle esigenze naturali della vita familiare – la crematistica trova la sua teleologia (dove la sua deontologia).

In questo senso, la crematistica naturale è ausiliaria non solo dell'economia ma anche della politica⁴⁶. Conseguentemente, in se stessa è lodevole⁴⁷. Difatti,

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ *Ibidem.*

⁴¹ *Ibidem.*: «Nulla enim alia ars est, ad quam pertineat uti eis quae sunt utilia domui, nisi oeconomicae».

⁴² *Ibidem.*: «Pecunia enim et omnes divitiae sunt quaedam in strumenta oeconomicae».

⁴³ *Ibidem.*: «Plantae sunt propter alia animalia, quia ex eis nutriuntur; alia vero animalia sunt propter hominem [...] manifestum est quod homo indiget ad suam vitam aliis animalibus et plantis».

⁴⁴ Cfr. *ibidem.*

⁴⁵ *Ibidem.*: «Quando aliquis acquirit id quod natura propter ipsum fecit, est naturalis acquisitio: ergo possessiva qua huiusmodi acquiruntur, quae pertinent ad necessitatem vitae, est naturalis».

⁴⁶ Cfr. *ibidem.*

⁴⁷ Cfr. *Id.*, *In Pol.*, I I, lect. 8.

tanto la comunità familiare quanto la comunità politica hanno bisogno di quei beni e di quelle risorse che ne rendono possibile l'esistenza nel tempo, soddisfacendone esigenze ineludibili ed ordinate al loro sviluppo perfetto. Il governo, tanto dell'una quanto dell'altra, presuppone e richiede, l'impiego di ciò che è necessario per la vita umana⁴⁸.

Al riguardo, l'Aquinate indica quale finalità dell'uso della crematistica naturale – o meglio della acquisitiva, in funzione dell'economia e della politica – non semplicemente il reperimento di beni e di risorse, ma la loro tesaurizzazione, a vantaggio della famiglia e della città. A sua volta, la destinazione di quanto tesaurizzato non va intesa solo in vista del soddisfacimento delle necessità vitali, ma più ampiamente per l'utilità comune. Tale finalità obiettiva è inconfondibile con quella dell'incremento illimitato delle risorse finanziarie, propria della crematistica artificiale.

Tommaso osserva – con Aristotele – che la vera ricchezza ha una sostanzialità ed una finalità obiettiva. Così distingue tra ricchezze autentiche («*verae divitiae*»)⁴⁹ e ricchezze fittizie («*non sunt verae divitiae*»)⁵⁰. Le prime appartengono al campo delle *res*, anzi propriamente di quelle «*necessariis ad vitam*»⁵¹: sono le cose che occorrono per soddisfare le necessità della vita⁵².

Tali necessità, invero, non sono ristrette all'indispensabile per la vita biologica, ma vanno intese in senso ampio. Esse sono ordinate sia ad escludere l'indigenza, sia a rendere autosufficienti quanto ai beni fisici⁵³. In definitiva, i beni e le risorse acquisite trovano significato e scopo nella capacità di assicurare l'autonomia («*sibi sufficiens*») in rapporto ad una vita (umanamente, quindi moralmente) buona («*ad bene vivendum*»), rendendo possibile, per quanto ne deriva, una vita conforme alla finalità agatica intrinseca dell'uomo, nonché della famiglia e della comunità politica.

Al riguardo, il realismo aristotelico-tommasiano rimarca che le ricchezze autentiche sono, come tali, determinate e finite. Hanno limiti obiettivi. Nessuno strumento è infinito, né per numero né per grandezza. Non sono moltiplicabili all'infinito. Esse costituiscono altrettanti strumenti dell'economia e della politica, quindi a servizio del governo, ovvero del bene della famiglia e della comunità intera.

⁴⁸ «Oportet ad actum politici et oeconomici, ut acquirantur illae res quae thesaurizantur ad necessitatem vitae et utilitatem communitatis, tam domus quam civitatis; quia neque domus neque civitas potest gubernari sine necessariis vitae», cfr. Id., *In Pol.*, I I, lect. 6.

⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² *Ibidem.*: «*Verae divitiae sunt ex huiusmodi rebus quibus subvenitur necessitati naturae.*»

⁵³ *Ibidem.*: «*Istae sunt verae divitiae, quia pussunt tollere indigentiam et facere sufficientiam habendi eas, ut scilicet homo sit sibi sufficiens ad bene vivendum.*»

Viceversa, le ricchezze fittizie non hanno la loro meta nel soddisfare le esigenze umane («*non replent hominis appetitum*»)⁵⁴. Non hanno un termine umano, ovvero tale da essere ordinato all'umano (sostanziale). Proprio in quanto l'acquisizione di ricchezze finanziarie può dilatarsi indefinitamente, può suscitare l'impressione che esse non abbiano alcun limite. Talché, per un verso sono deordinate (in quanto assunte come fine in sé, o meglio assimilando, più o meno implicitamente, mezzo e fine), e per un altro verso risultano desostanzializzate, ovvero identificate come termini convenzionali e provvisori del desiderio.

Tommaso distingue, inoltre, l'arte acquisitiva da quella pecuniaria (o, altrimenti, "finanziaria"), sulla base della rispettiva finalità. Mentre quella relativa alla prima è l'acquisizione di ciò che è necessario per la vita, quella relativa alla seconda è la pura acquisizione delle ricchezze in danaro, o, più ampiamente, finanziarie. La prima è subordinata ad esigenze obiettive ed a beni reali, la seconda ha la virtualità indefinita tanto degli scopi quanto dei termini. Le due arti sono chiaramente differenti, pur non essendo la seconda molto distante dalla prima («*neque tamen longe distat ab ea*»)⁵⁵.

L'arte acquisitiva è, per se stessa naturale; invece tale non è, in senso stretto, la *pecuniaria* (o finanziaria). Infatti, i beni necessari alla vita sono, per se stessi, naturali ed ordinati ad una finalità naturale, l'acquisizione del danaro non è naturale quanto all'oggetto – il danaro è appunto un prodotto dell'inventiva umana⁵⁶ – quantunque possa esserlo la finalità, poiché il danaro può essere impiegato per le esigenze proprie della natura umana, ed i beni naturali possono essere convertiti nel corrispettivo in danaro⁵⁷.

L'Aquinate, commentando il testo aristotelico, riconduce all'ambito naturale, quali arti utili alla crematistica economica (*pecuniaria oeconomica*)⁵⁸, ovvero quali arti che rendono esperti circa i beni posseduti («*expertus circa bona huiusmodi*»)⁵⁹: la compravendita, il commercio, la coltivazione e l'allevamento. Tali sono le parti primarie e più proprie relative all'arte acquisitiva («*primae et propriissimae partes pecuniativae*»)⁶⁰, che si condensa nella capacità di procurare mezzi idonei alla vita

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Id., *In Pol.*, I I, lect. 7.

⁵⁶ *Ibidem*: «Denarii enim non sunt adinventi a natura, sed per quamdam experientiam et artem sunt introducti».

⁵⁷ *Ibidem*: «Est enim uniuscuiusque rei duplex usus: [...] differunt autem in hoc quod unus eorum est proprius usus rei, alius autem non est proprius sed communis».

⁵⁸ Si tratta dell'arte «per quam homo acquirit pecuniam ex rebus quas natura ministrat ad necessitatem vitae», cfr. Id., *In Pol.*, I I, lect. 9.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

familiare⁶¹. In ciò, la produzione in vista del commercio ha la propria legittimità teleologica ed il proprio criterio intrinseco.

A loro volta, le cose possono avere un duplice apprezzamento: in ragione della loro finalità propria, ed in ragione della possibilità di essere scambiate con altre (individuazione un criterio di equivalenza). I beni, appunto, possono essere scambiati tra loro per sopperire alle necessità vitali. Il primo valore è relativo all'uso, il secondo allo scambio. Entrambi sono inerenti alla cosa, e non puramente accidentali o convenzionali (rispetto ad essa)⁶². Lo scambio, ovvero il commercio, costituisce un'attività conforme alle esigenze naturali ed è ministeriale rispetto ad esse. Come tale è naturale essa stessa⁶³.

La moneta trae origine dalle esigenze derivanti dalle attività di scambio⁶⁴, cioè dalla necessità di avere uno strumento che consenta agevolmente (al di là delle distanze che rendono complesso ed oneroso il trasporto)⁶⁵ la commutazione di ciò di cui si necessita o di cui si intende avere disponibilità per le necessità altrui, con un bene di mediazione avente valore convenzionale. L'artificio che lo rende possibile – donde la moneta – è sussidiario alle esigenze naturali. Lo scambio di beni facilitato dalla moneta ha, nondimeno, fondamento nella realtà. Il suo fine proprio (eticamente vincolante) è quello di soddisfare le esigenze naturali, e così di contribuire al bene della comunità politica intera.

Ne emerge la necessità di distinguere tra le arti che hanno nel danaro la propria materia. L'Aquinate, commentando il testo aristotelico, indica l'arte camporia, l'obolostatica⁶⁶ e l'usura⁶⁷. Esse afferiscono (come specie a genere) alla cre-

⁶¹ In sostanza, come è stato rimarcato, «per san Tommaso veramente lecito è solo il vero e proprio commercio, che è quello provocato dalla esigenza economica e cioè “lo scambio di cosa o di cose o di denaro contro cosa per le necessità della vita» cfr. R. Manselli, *Il pensiero economico del Medioevo*, in: *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, dir. da L. Firpo, vol. II, t. II, Torino, UTET, 1983, p. 846.

⁶² «Uterque est secundum se et non per accidens», cfr. Tommaso d'Aquino, *In Pol.*, I I, lect. 7.

⁶³ Lo scambio in natura (baratto), cfr., *ivi*, «est in supplementum per se sufficientiae, idest ut homo per huiusmodi commutationem habeat ea quae sunt necessaria sufficienter ad sustentationem humanae vitae».

⁶⁴ La funzionalità strumentale (convenzionale) della moneta negli scambi è considerata, a ragione, con favore da Aristotele, come mezzo idoneo a superare le angustie del baratto; nondimeno ne è riprovato l'accumulo fine a se stesso. Ponendo le premesse della distinzione tra valore d'uso e valore di scambio, «la lunga discussione aristotelica dei due modi di guadagnare [...] è anche una vera e propria analisi delle due differenti forme nelle quali la moneta opera nel processo economico [...] Per la prima volta nella storia del pensiero economico viene stabilita la distinzione tra capitale monetario e capitale reale», cfr. E. Roll, *A History of Economic Thought*, trad. it., *Storia del pensiero economico*, Torino, Boringhieri, 1970, p. 23. Là dove il secondo è misura e scopo del primo.

⁶⁵ Cfr. Tommaso d'Aquino, *In Pol.*, I I, lect. 7.

⁶⁶ Attività di tal genere, nell'analisi aristotelica, giungono fino allo «accaparramento di tutta la quantità disponibile di una determinata merce, allo scopo di rivenderla a un prezzo rincarato: in altri termini parla della formazione dei monopoli», cfr. H. Denis, *Histoire de la pensée économique*, trad. it., *Storia del pensiero economico*, vol. I, I rist., Milano, Mondadori, 1975, p. 66.

⁶⁷ A maggior ragione, l'Aquinate esprime una valutazione negativa dell'usura, in quanto contraria alla giustizia: «accipere usuram pro pecunia mutuata est secundum se iniustum», cfr. Tommaso d'Aquino, *S. Th.*, II

matistica artificiale, ovvero alla pecuniaria (l'arte che ha ad oggetto la moneta). La finalità comune ad esse – distintiva della pecuniaria – non è quella di provvedere ai beni utili alla famiglia (quindi ai suoi componenti), affinché questa possa *bene vivere* (ovvero vivere virtuosamente), ma è quella di incrementare la ricchezza grazie alla ricchezza, o più specificamente il possesso del danaro grazie all'impiego del danaro, essendo incentrata sul danaro. Donde l'identificazione, più o meno esplicita, della ricchezza con la quantità di danaro posseduto⁶⁸.

La valutazione eticamente negativa – già formulata chiaramente dallo Stagirita, che vi ravvisa un fattore di turbamento (piuttosto che di vantaggio) dell'economia (in senso proprio)⁶⁹ – discende conseguentemente dall'inversione teleologica della finalità di tali attività rispetto a quella costituita dalle esigenze temporali della vita umana, nel suo svolgimento personale, familiare e sociale. Contribuiscono a sostenere tale giudizio negativo sia l'avidità di guadagno che vi fa da sfondo, sia l'ingiustizia delle attività per scopi puramente speculativi.

2. L'economia come arte

Come ogni arte, anche quella volta a procurare i beni sensibili, necessari alla vita umana (nella socialità della vita familiare), ha il suo principio ed il suo criterio nella ragione umana⁷⁰, la quale è una partecipazione dell'Intelletto divino. Parimenti, come per le altre arti, essa trova il suo modello nei dati presenti in natura, derivati, nella loro sostanza e nel loro ordine, dall'arte di Dio, quindi dalla sapienza divina.

Per se stessa, l'arte è intesa dal Maestro domenicano quale capacità perfettiva del soggetto nel campo del fare, acquisita permanentemente grazie alla retta ragione, mediante l'esercizio praticato e riflesso. L'arte è «*recta ratio factibilium*»⁷¹. L'intelligenza dell'arte presuppone la distinzione tra *agere* e *facere*, e contestualmente quella tra atti immanenti (o intransitivi) e atti transeunti (o transitivi), cioè tra atti che, compiuti dal soggetto, restano nel soggetto, ed atti rivolti verso altro (o alcunché di esterno) rispetto al soggetto stesso⁷². Mentre il fare è volto a realiz-

II, q. 78, a. 1). Per le argomentazioni correlative e lo svolgimento dell'analisi tommasiana si rinvia – oltre che agli articoli che compongono la questione suindicata – a Id., *In Sent.*, I, III, d. 37, a. 6; Id., *S. Th.*, I II, q. 105, a. 3, ad 3; Id., *De malo*, q. 13, a. 4; Id., *Quodlib.* III, q. 7, a. 2; Id., *De dec. praecept.*, VII; Id., *De reg. iud.*, q. 1 e 5.

⁶⁸ Cfr. Id., *In Pol.*, I I, lect. 7.

⁶⁹ Cfr. D. Parisi, *Introduzione storica all'economia politica*, Bologna, il Mulino, 2002, pp. 18-19.

⁷⁰ Cfr. Tommaso d'Aquino, *In Pol.*, prooem.

⁷¹ Id., *S. Th.*, I II, q. 57, a. 4.

⁷² È stato nitidamente osservato che «l'opera' del fare sono le creazioni reali dell'attività formatrice artistica e tecnica. L'opera dell'agire siamo noi stessi», cfr. J. Pieper, *Traktat über die Klugheit*, trad. it., *Sulla prudenza*, Brescia, Morcelliana, 1965, p. 55.

zare oggetti o comunque qualcosa di esteriore rispetto all'agente, l'agire qualifica il soggetto in se medesimo e ne alimenta l'interiorità. Il campo dell'agire comprende ogni attività umana, giacché anche il fare lo presuppone. Non viceversa.

L'ambito del fare include tutto ciò che è realizzabile adoperando qualcosa di preesistente, ovvero imprimendo una forma in una materia. Il suo termine è costituito dai *factibilia*, ovvero dagli artefatti (o prodotti) in cui termina l'attività dell'artefice. Il suo soggetto è la capacità razionale, onde l'arte piuttosto che nell'artefatto risiede nell'artefice. Essa è espressione della razionalità⁷³ – di una ragione adeguata ed appropriata al caso particolare⁷⁴ – perfezionata nella capacità di determinate operazioni, tali da terminare, scegliendo i mezzi più idonei, nella realizzazione di un obiettivo preconcepito e dotato di una sua realtà. La razionalità artistica è retta, ovvero propriamente tale⁷⁵ nel suo esercizio, in quanto questo è naturalmente ordinato al vero, regolato dall'ordine logico e conformato alla natura delle cose. Nella razionalità artistica, il criterio di conformità è dato dall'oggetto, ovvero dal termine dell'operazione, com'esso è pensato e rappresentato. L'arte, quindi, non è la tecnica, non è pura fabrilità, non è applicazione procedurale, non è meccanica produzione.

L'arte è un abito operativo⁷⁶, ovvero una disposizione razionale, duratura, acquisita con l'esercizio, tale da perfezionare la potenza in ordine all'azione. È un'abilità del soggetto, ovvero un principio dinamico stabile, ordinato a determinate operazioni. Grazie ad essa, l'artefice opera *firmiter, expedite e delectabiliter*⁷⁷, rendendo facile ed efficace l'atto⁷⁸ e perfezionandolo in relazione al fine proprio⁷⁹. In tal senso, l'arte è anche un abito intellettuale, sebbene non relativo all'ambito del necessario, ma del contingente.

In quanto tale, l'arte è capacità trasformatrice di una materia – nel suo significato metafisicamente ampio – in quanto idonea a modificarla secondo una determinata forma⁸⁰. Con ciò rende abili ad un triplice ordine di atti propri della razionalità artistica: l'ideazione-progettazione, la selezione dei mezzi, la realiz-

⁷³ «Ars nihil aliud est quam ratio recta aliquorum operum faciendorum», cfr. Tommaso d'Aquino, *S. Th.*, I II, q. 57, a. 3.

⁷⁴ Cfr. M. De Corte, *De la prudence*, Jerez, Dominique Martin Morin, 1974, p. 18.

⁷⁵ In sostanza, la retta ragione è la ragione autentica, è la razionalità conforme a se medesima. Diversamente, la ragione nel suo esercizio neppure è propriamente tale, ma abuso ed adulterazione di essa. Difatti, scrive Tommaso, «corrupta ratio non est ratio», cfr. Tommaso d'Aquino, *In sent.*, I. II, dist. 24, q. 3, a. 3, ad 3.

⁷⁶ «Ars [...] est quidam habitus factivus cum vera ratione», cfr. Id., *In Ethic.*, I. VI, lect. 3.

⁷⁷ Cfr. Id., *De Virt.*, q. I, a. 1.

⁷⁸ Cfr. *ibidem*.

⁷⁹ «Nihil aliud ars esse videtur quam quaedam rectitudo rationis, ut per determinata media ad determinatum finem actus humani perveniat», cfr. Id., *In Anal. post.*, 1.

⁸⁰ Cfr. Id., *In Ethic.*, I. VI, lect. 3.

zazione dell'opera⁸¹. Ben si intende che la nozione di arte, comprende sia le arti liberali sia le arti meccaniche (o servili). L'*obiectum factibile*, infatti, è nozione amplissima e può essere di varia natura. In ogni caso, anche le arti fabrili hanno la loro radice nella umana razionalità, giacché anche le arti che richiedono uno spiccato impegno delle facoltà esecutive, poste in atto mediante il corpo, sono rette dalla ragione⁸².

Come tale, l'artefice è quel soggetto che ha la qualità propria dell'arte, ovvero una capacità permanente di operare nel campo dei *factibilia*⁸³. Possedendo stabilmente l'abilità propria di un certo ambito del fare, è in grado di imprimere una forma in una determinata materia (cioè in qualcosa di modificabile)⁸⁴. All'artefice compete il *facere*, ovvero l'azione transitiva, che termina nella realizzazione di un particolare artefatto. L'artefice, perciò, è eminentemente attivo, tanto che la sua funzione è assimilabile a quella dell'intelletto agente rispetto all'intelletto possibile⁸⁵. L'artista è, rispetto alla materia modificata, ciò che è l'anima rispetto al corpo (la quale a questo conferisce l'essere e la vita)⁸⁶.

Realisticamente, l'Aquinata rimarca che «è necessario che anche le operazioni dell'arte imitino le operazioni della natura; e ciò che è compiuto secondo l'arte [*secundum artem*] imiti ciò che è in natura»⁸⁷. Nelle sue realizzazioni è conveniente che l'artefice, fissando l'attenzione sulle attività che si danno in natura, abbia cura di operare similmente⁸⁸. Al modo in cui l'apprendista occorre che studi l'attività svolta dal maestro in una determinata arte, per poterne far propria la capacità realizzatrice.

Per se stessa, la natura si limita a predisporre le materie idonee ad essere modellate dall'artista, ed, al contempo gli offre una esemplarità operativa (*exemplar operandi*). Di converso, è proprio dell'arte – che di per sé non è creativa ma solo attuativa – la capacità di indagare (*inspicere*) gli enti presenti in natura e di utilizzarli per le proprie finalità.

⁸¹ Cfr. *ibidem*.

⁸² Il corpo, infatti, è subordinato all'anima a modo di servo; e l'anima è ciò per cui l'uomo è realmente libero: cfr. Id., *S. Th.*, I II, q. 57, a. 3, ad 3.

⁸³ «Artifex producit determinatam formam in materia, propter exemplar ad quod inspicit», cfr. Id., *S. Th.*, I, q. 44, a. 3.

⁸⁴ «Artifex enim facit artificium, ex hoc quod facit illud participare formam apud se conceptam, quasi involvens eam», cfr. Id., *Super Ad Coloss.*, c. 1, lect. 4; cfr. anche Id., *In Met.*, l. 1, lect. 15; Id., *S. c. G.*, l. I, c. 68.

⁸⁵ Cfr. Id., *In II Sent.*, dist. 17, q. 2, a. 1; Id., *S. c. G.*, l. II, c. 60; *ibid.*, l. II, c. 77; Id., *De spirit.*, c. 10.

⁸⁶ Cfr. Id., *In Ethic.*, l. VIII, lect. 11.

⁸⁷ Cfr. Id., *In Pol.*, prooem.

⁸⁸ *Ibidem*: «Necesse habet in his quae facit informari ex inspectione eorum quae sunt naturaliter facta, ut similiter operetur».

La razionalità artistica è, infatti, al contempo, conoscitiva ed operativa (*cognoscitiva et factiva*), essendo non solo in grado di conoscere ma anche di guidare la realizzazione. Ciò è evidente per le arti meccaniche, il cui esercizio trapassa dal soggetto in un oggetto esterno, plasmando una materia preesistente⁸⁹. Le conoscenze alle quali afferiscono sono, appunto, pratiche o operative⁹⁰. La ragione vi si dipana partendo dal semplice per giungere al composto, tanto che si tratti di ordinare fattivamente realtà corporee quanto esseri umani.

In se medesime, le cose a disposizione dell'uomo sono ordinate al bene dell'uomo, quali mezzi rispetto al fine. I beni esterni sono subordinati ai beni del corpo, e questi sono ordinati a quelli dell'anima. Analogamente, il bene della città è superiore al bene di qualsiasi altra opera umana⁹¹. La trascendenza del fine rispetto ai mezzi ne determina il primato, particolarmente in rapporto ai prodotti dell'ingegno, dell'arte e della produzione. Come la superiorità del tutto rispetto alle parti, così si dà anche relativamente alla comunità politica, rispetto a ciascuna delle sue componenti, tali come parti rispetto al tutto.

L'accezione tommasiana della nozione di economia come arte è classicamente realistica, sia quanto al contenuto sia quanto al fine. La sua materia, infatti, è data dai beni necessari alla vita personale, familiare e sociale. Beni reali, non ipotetici né fittizi. Rispetto ai quali le risorse finanziarie sono dipendenti e strumentali. La sua finalità è ordinata al compimento della finalità propria della vita familiare ed anche di quella civile (nel suo complesso). Altresì l'economia ha per se stessa una finalità naturale (ovvero intrinseca): il soddisfacimento dell'esigenza obiettiva di beni sensibili, necessari alla famiglia, affinché questa possa conseguire la sua finalità perfettiva essenziale (adempiendo così anche la sua finalità sociale o, meglio, politica). Pertanto, la realtà dell'economia non è meramente convenzionale, puramente utilitaristica o necessariamente effettuale.

La finalità naturale dell'economia consiste nella provvedere secondo ragione, alle esigenze della vita fisica ed, analogamente di quella familiare e sociale, in modo da ordinare questa alla vita umana propriamente detta, ovvero alla vita virtuosa⁹². Talché la rettitudine dell'arte economica consiste nel perseguirne gli scopi in ordine ai fini etici, o meglio perseguendo il fine ultimo. Onde le attività e le finalità di ordine superiore non solo non siano impedito, ma trovino condizioni

⁸⁹ *Ibidem*: «Cum ratio quaedam operetur per modum factionis operatione in exteriorem materiam transeunte, quod proprie ad artes pertinet, quae mechanicae vocantur».

⁹⁰ *Ibidem*: «Scientiae humanae [...] quae vero sunt de rebus ab homine factis, sint practicae, sive operativae secundum imitationem naturae».

⁹¹ *Ibidem*: «Quia ea quae in usum hominis veniunt ordinantur ad hominem sicut ad finem, qui est principalior his quae sunt ad finem, ideo necesse est quod hoc totum quod est civitas sit principalius omnibus totis, quae ratione humana cognosci et constitui possunt».

⁹² «Est igitur naturaliter rectum quod sic procuretur ab homine corpus et inferiores vires animae ut ex hoc et actus rationis et bonum ipsius minime impediatur, magis autem iuvetur», cfr. *Id.*, *S. c. G.*, l. III, c. 129.

favorevoli al loro sviluppo. Il criterio della sua rettitudine, pertanto, va colto dalla retta ragione, ovvero dalla ragione commisurata all'essere, esercitata conforme a se medesima (quindi alla logica) ed alla sua intrinseca teleologia aletica. Con riguardo al fatto che nel campo dell'agire la razionalità autenticamente esercitata è la razionalità prudentiale.

Difatti, per l'uomo è naturale servirsi dei beni temporali per le necessità della vita⁹³, usandone razionalmente, ovvero secondo l'ordine del bene, donde la gerarchia dei beni. Parimenti è naturale che le risorse indispensabili per la conservazione della vita sociale siano commisurate e finalizzate alla vita umana (propriamente tale)⁹⁴. Se ne evince la naturale convenienza di determinate attività, e, viceversa, la naturalità della rettitudine dell'agire anche in tale ambito.

In ordine ai beni temporali, sulla base della naturale socialità umana, si riscontra sia il dovere della cura di ciò che è proprio sia il dovere di non nuocere ad altri⁹⁵. Ma non solo. Per potere provvedere alle necessità della vita personale ed a quelle della vita familiare è necessario non solo l'uso ma in ispecie la proprietà dei beni occorrenti, tale appunto da assicurarne la libertà della disponibilità.

Il possesso delle risorse è, per se stesso, un bene. Esso è senz'altro lecito. Attesa l'esigenza dell'uso conforme alla retta ragione, il possesso occorre sia tale da soddisfare le seguenti condizioni basilari: i beni siano posseduti legittimamente, ovvero secondo giustizia; siano considerati e trattati come mezzi e non come fini; abbiano come scopo l'utilità onesta (cioè di cui è misura l'onestà) propria ed altrui⁹⁶. Il loro carattere di utile conforme all'onesto – come è possibile inferire agevolmente – ne informa il loro rilievo tanto personale quanto familiare e sociale, senza alcuna discrasia o dicotomia.

L'essenziale sussidiarietà onde ciascuno, naturalmente, tende a prestare aiuti agli altri e vi è eticamente vincolato – dando reciprocamente impulso al bene e ritraendo dal male – trova attuazione secondo l'ordine del dovuto⁹⁷. In tal senso,

⁹³ *Ibidem*: «Omnis homo naturaliter hoc habet quod utatur rebus inferioribus ad suae vitae necessitatem. Est autem aliqua mensura determinata secundum quam usus praedictarum rerum humanae vitae est conveniens; quae quidem mensura si praemittatur, fit homini nocivum, sicut apparet in sumptione inordinata ciborum».

⁹⁴ *Ibidem*: «Est autem homini naturale quod sit animal sociale; quod ex hoc ostenditur quod unus homo solus non sufficit ad omnia quae sunt humanae vitae necessaria. Ea igitur sine quibus societas humana conservari non potest sunt homini naturaliter convenientia. Huiusmodi autem sunt unicuique quod suum est conservare, et ab iniuriis abstinere».

⁹⁵ Cfr. *ibidem*.

⁹⁶ «Ea vero quae exterius possidentur necessaria sunt ad sumptionem ciborum, ad educationem prolis et sustentationem familiae et ad alias corporis necessitates, consequens est quod nec secundum se etiam divitiarum possessio est illicita, si ordo rationis servetur, ita scilicet quos iuste homo possideat quae habet et quod in eis finem voluntatis suae non constituat et quod eis debito modo utatur ad suam et aliorum utilitatem», cfr. *Id*, *S. c. G.*, l. III, c. 127.

⁹⁷ Cfr. *ibidem*.

le risorse della natura ed i beni temporali vanno adoperati allo scopo per cui sono per se stessi idonei. Uso, che, proprio per questo, è intrinsecamente lecito⁹⁸.

Dalla sua finalità intrinseca, quindi, deriva che, proprio restando se medesima, l'economia attua la sua utilità sociale, ovvero la sua necessaria funzionalità per la comunità politica in quanto tale. In altri termini, il suo obiettivo ordine al *bonum commune* consiste, in radice, nella rettitudine del conseguimento della sua finalità propria: *il bonum familiae*, essendo in se medesima la famiglia *pars communitatis* (o *pars reipublicae*).

Infatti, l'ordine proprio della relazione tra la comunità familiare e la comunità politica importa una subordinazione, rispettivamente, economica e politica («*subiectio economica vel civilis*»)⁹⁹, che nulla ha dell'asservimento. In ragione dell'ordine economico e di quello politico, chi ha la cura della comunità dirige gli altri membri della comunità per la loro utilità ed il loro bene. Il governo saggio (ovvero il governo esercitato dai saggi) è, appunto, diretto al bene dell'ordine della comunità, e l'ordine (autentico) stesso attua e persegue il bene comune¹⁰⁰.

Così intesa, l'economia è non solo un'arte, ma ancor più è una forma di governo, o, meglio, ne costituisce una specie. Si tratta di un compito razionale, in campo pratico, il quale, proprio perché tale, esige l'esercizio della virtù della prudenza. Propriamente, il governo consiste nel guidare le cose governate al fine loro conveniente, cioè conforme e proporzionato alla loro natura¹⁰¹ ed alla loro condizione¹⁰².

Come tale, il governo ha, una finalità naturale: il bene del governato ed il suo perfezionamento, il quale consiste anzitutto nell'ordine col quale viene governato¹⁰³. Esso è ordinato ad acquistare, aumentare o conservare la perfezione delle realtà governate¹⁰⁴, anzitutto custodendo la perfezione dei governati. Il loro bene, quindi il loro perfezionamento, consiste nel conseguimento del loro fine intrinseco e del pari nel compimento di ciò che è loro consentaneo, conformemente alla loro natura.

⁹⁸ «Uti rebus ad hoc ad quod sunt non est secundum se malum. Sunt autem plantae propter animalia, animalium vero quaedam propter alia, et omnia propter hominem [...]. Uti igitur vel plantis vel animalium carnibus, vel ad esum vel ad quidquid aliud sunt homini utilia, non est secundum se peccatum», cfr. Id, *S. c. G.*, l. III, c. 127.

⁹⁹ Id., *S. Th.*, I, q. 92, a. 3, ad 2.

¹⁰⁰ *Ibidem*: «Ista subiectio fuisset etiam ante peccatum: defuisset enim bonum ordinis in humana multitudine, si quidam per alios sapientiores gubernati non fuissent».

¹⁰¹ Cfr. Id., *S. c. G.*, l. III, c. 73.

¹⁰² Cfr. *ivi*, c. 71.

¹⁰³ Cfr. Id., *S. c. G.*, l. III, c. 75.

¹⁰⁴ Cfr. *ivi*, c. 73.

Nel perseguire prudentemente tale finalità obiettiva, il governante, proprio per essere leale rispetto al proprio compito, ha in vista l'accrescimento della bontà del tutto (che è governato), in quanto il bene del tutto è superiore a quello della parte (tollerando, perciò, eventualmente il difetto di bontà in una parte a vantaggio del bene della totalità)¹⁰⁵.

L'economia, perciò, presuppone l'intelligenza della natura del governo. Il governo è opera della sapienza ed è proprio del sapiente¹⁰⁶. In tal senso, l'attività economica si dispone in analogia con il compito del governare. Si tratta di un capitolo della cura del bene della famiglia, sulla base del riconoscimento della natura e della finalità essenziale che le è propria. Al tempo stesso, la considerazione razionale e ponderata della crematistica (ordinata all'economia) richiede – come per tutto l'agire umano – una speciale attenzione alla lezione dell'esperienza, al fine di attingerne indicazioni per farne un uso corretto¹⁰⁷.

L'attività economica, in quanto arte, è ordinata al bene dell'uomo. In tal senso, nel suo dispiegarsi non può non essere retta dalla morale. Parimenti, proprio in quanto afferente alla vita della comunità politica trova la sua finalità nell'ordine bene comune. Perciò il suo esercizio è subordinato alla valutazione della politica (intesa nel suo significato classico).

Del resto, già per Aristotele, come è stato evidenziato, «la politica è irriducibile all'economia e alla finanza e [...] i problemi politici non si risolvono con piani economico-finanziari»¹⁰⁸. Piuttosto, la politica ha una funzione architettonica e reggitrice nei confronti dell'economia.

La politica, infatti, quale scienza etica, in quanto per se stessa ordinatrice e reggitrice della comunità politica, ha una ruolo eminente – *principaliorem*¹⁰⁹ – ed una funzione architettonica rispetto a tutte le scienze pratiche¹¹⁰, «in quanto si prefigge il raggiungimento del bene più alto e perfetto tra le realtà umane»¹¹¹. L'elevatezza assiologica della politica, tanto rispetto alle scienze pratiche quanto a maggior ragione rispetto alle arti che si diramano nella vita comune, deriva dalla considerazione del suo oggetto e del suo fine¹¹²: il bene comune.

¹⁰⁵ Cfr. Id., *S. c. G.*, I, III, c. 71.

¹⁰⁶ Cfr. Id., *S. c. G.*, I, I, c. 1.

¹⁰⁷ Cfr. Id., *In Pol.*, I I, lect. 9.

¹⁰⁸ C. A. Viano, *Aristotele*, in: *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, dir. da L. Firpo, vol. I, UTET, Torino 1982, p. 309.

¹⁰⁹ Tommaso d'Aquino, *In Pol.*, prooem.

¹¹⁰ *Ibidem*: «Si igitur principalior scientia est quae est de nobiliori et perfectiori, necesse est politicam inter omnes scientias practicas esse principalioem et architectonicam omnium aliarum».

¹¹¹ *Ibidem*: «Utpote considerans ultimum et perfectum bonum in rebus humanis».

¹¹² Come è stato chiarito, per Tommaso «il bene che è oggetto di qualunque virtù, sia che ordini il singolo uomo a sé sia che lo ordini ad altre persone particolari, è riferibile al bene comune al quale ordina la giustizia».

Il bene comune ha il primato rispetto a qualsivoglia bene particolare, anche, di conseguenza in riferimento a quello proprio delle attività di natura economica¹¹³. L'utile o l'interesse sono subordinati alla giustizia: non possono legittimare obiettivamente ciò che ha origine da un principio ingiusto¹¹⁴. Come tale, questo resta per se stesso (*simpliciter*) ingiusto, quale che ne sia il risultato effettuale. Nondimeno l'utilità, in se medesima, afferisce all'ambito del bene, tanto che anche l'utilità reciproca (conforme alla determinazione essenziale e particolare degli enti nonché alla rettitudine dell'agire) è alla base (propriamente è *ratio*) dell'amicizia¹¹⁵.

È chiaro che la relazione tra politica ed economia non toglie la differenza tra loro. Tommaso chiarisce che l'economia è essenzialmente distinta dalla politica. Mentre questa si esplica nel governo di uomini, per natura, liberi ed uguali tra loro¹¹⁶, e riguarda tutti quelli che appartengono ad una medesima *civitas* (*regnum* o *res publica*), quella ha cura solo di tutti quelli che abitano una stessa casa¹¹⁷ nonché delle attività produttive, commerciali o remunerative che vi sono connesse.

La politica (come arte) si attua come un principato nel quale è possibile che vi sia una certa alternanza nelle cariche pubbliche, ed ove è possibile che l'autorità sia partecipata ad uno o a più soggetti secondo i compiti. Il Maestro domenicano precisa che l'autorità politica è qui considerata secondo che essa si distingue – come genere da specie¹¹⁸ – dall'autorità regia, intesa in senso stretto¹¹⁹. Diversamente, l'economia costituisce per se stessa un'attività (arte) che richiede una sorta di principato monarchico, in virtù della natura stessa della famiglia.

Al riguardo l'Aquinate precisa che il carattere monarchico della cura della famiglia si riferisce alla sua condizione ottimale («*secundum optimum suum sta-*

e in questo senso gli atti di tutte le virtù possono appartenere alla giustizia in quanto ordina l'uomo al bene comune», cfr. S. Vanni Rovighi, *S. Tommaso d'Aquino*, in: *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, dir. da L. Firpo, vol. II, tomo II, cit., p. 477. A tale determinazione è corrispettivo «il primato del bene comune sul bene del singolo, quindi il primato della giustizia come virtù che regola i rapporti dei singoli uomini con la comunità» (*ivi*).

¹¹³ «Cum bonum commune sit melius quam bonum proprium unius, non est infringendum quod convenit bono publico, quamvis non conveniat alicui privatae personae», cfr. Tommaso d'Aquino, *In Pol.*, l. I, lect. 4.

¹¹⁴ *Ibidem*: «Illud quod provenit ex principio iniusto, non est simpliciter iustum».

¹¹⁵ *Ibidem*: «Communicatio duorum in eo quod expedit utrique est ratio amicitiae».

¹¹⁶ «Politica est principatus liberorum et aequalium: unde commutantur personae principantes et subiectae propter aequalitatem, et constituuntur etiam plures principatus vel in uno, vel in diversis officiis», cfr. *Id.*, *In Pol.*, l. I, lect. 5.

¹¹⁷ *Ibidem*: «Oeconomica est quaedam monarchia, idest principatus unius; omnis enim domus regitur ab uno qui est paterfamilias».

¹¹⁸ A parere di chi scrive.

¹¹⁹ «Hic loquitur de principatu politicae, secundum quod politicum distinguitur a regali», cfr. Tommaso d'Aquino, *In Pol.*, l. I, lect. 5.

tum qui perseverare potest»¹²⁰), non, quindi a situazioni transitorie o ad una certa partecipazione della moglie alla responsabilità maritale¹²¹. Altrimenti, in difetto dell'unità di guida e di provvidenza, la famiglia va incontro al disordine ed alla dissoluzione.

La cura della famiglia – donde l'indubbia liceità e opportunità della produzione e commercializzazione¹²² di beni e dell'effettuazione di prestazioni remunerate – è inconfondibile con l'avidità nell'accumulo e nell'incremento delle risorse finanziarie. Non la giustifica né direttamente né indirettamente. Il governo della famiglia, oggetto dell'economia, ha in vista la vita virtuosa¹²³ – il *bene vivere* – non la mera vita biologica né una qualsivoglia opinione (o rappresentazione) dell'esistere. Rispetto alla vita moralmente buona, i mezzi, occorre che siano proporzionati. Possono limitarsi ad attingere la sufficienza. Non trovano giustificazione nel vivere come che sia, ancor meno nella ricerca, fine a se stessa, degli agi o del lusso. L'insaziabilità nell'incremento della ricchezza deriva dalla pretesa di conformare la propria vita ai propri desideri (che, come tali, sono senza limiti)¹²⁴. La concupiscenza che l'ispira è, appunto, illimitata.

La distinzione tra la doverosa cura propria dell'economia e della crematistica naturale (ad essa ordinata) e la pretesa di un'attività di incremento illimitato della disponibilità di risorse materiali è, fondamentalmente, di carattere etico. Risiede, cioè, nella finalità che caratterizza ciascuna di tali prospettive. Nel primo caso, la responsabilità del vivere bene, ovvero rettamente e virtuosamente, ne costituisce lo scopo ed il criterio; nel secondo caso, l'obiettivo di vivere, appagando desideri senza limiti, induce a cercare di accumulare inesaustamente mezzi per soddisfarli¹²⁵.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ *Ibidem*: «Principatus autem uxoris in domo non est simpliciter, sed secundum quid, cum et ipsa sit subiecta viro; et si aliter accidat, est inordinatio et corruptio domus»,

¹²² Cfr. H. Denis, *Histoire de la pensée économique*, cit., pp. 101-102.

¹²³ «Dispensator domus habet pro fine bonam vitam eorum quae sunt in domo», cfr. Tommaso d'Aquino, *In Pol.*, l. I, lect. 8.

¹²⁴ *Ibidem*: «Causa huius dispositionis, quod scilicet dispensatores domorum quaerunt augere pecuniam in infinitum, est quia homines student ad vivendum qualitercumque, non autem ad vivendum bene, quod est vivere secundum virtutem. Si enim intenderent vivere secundum virtutem, esse contenti his quae sufficient ad sustentationem naturae: sed quia praetermisso hoc studio, student ad vivendum uniusquisque secundum suam voluntatem, ideo unusquisque intendit acquirere ea per quae possit suam voluntatem implere: et quia concupiscentia hominum tendit in infinitum; ideo in infinitum desiderant ea per quae possint satisfacere suae concupiscentiae».

¹²⁵ Come è stato evidenziato, si tratta di un tema nitidamente presente nella riflessione aristotelica: «they are not both uses of property in the same respect, because their ends are different. The exchange is part of the pursuit of natural sufficiency in the one case and is aimed at sheer increase in the other. Hence, because of the sameness of use, those engaged in business confuse the one kind with the other and suppose that the work of the science of household management is increase and that such increase in money is what they should be at. In other, and more modern, words, they think that the work of "economics" [...] is monetary profit, whereas it is

Né una valida alternativa alla bramosia delle ricchezze consiste nella giustapposizione estrinseca di rettitudine *ad alterum* e tensione all'acquisizione ed accumulo di ricchezze. Ciò che non risulta né congruente né praticabile. Difatti la ricerca dei piaceri, in quanto tali, polarizza la volontà e ne assorbe l'impegno¹²⁶, oltre a collidere con le esigenze obiettive dell'onestà.

In sostanza, la divaricazione tra la tensione all'accrescimento illimitato delle risorse e l'utilizzo prudentiale di esse non sta nell'obiettivo dell'attività particolare, né nella quantità di ricchezze da conseguire, ma nella finalità obiettiva (e nell'attitudine interiore). Il primato agatico della virtù regola verticalmente l'acquisto e l'uso delle ricchezze; mentre l'avidità della loro disponibilità, del loro incremento e del loro godimento ne immanentizza e ne effettualizza sia il criterio sia lo scopo.

Le arti, per se stesse, non hanno come fine il danaro¹²⁷, ma piuttosto, con gli obiettivi che sono propri a ciascuna di esse, il perfezionamento umano. Solo estrinsecamente, possono essere distorte a vantaggio del desiderio di arricchimento. Il caso indicato nel *Commento* tommasiano dell'arte medica e di quella militare è emblematico: con la trasmutazione di entrambe nella finanziaria (*pecuniativa*) resa meramente strumentale all'incremento di danaro (*acquisitiva pecuniae*)¹²⁸.

Quale arte che si riferisce ai beni utili alla vita familiare, capace di offrire le condizioni esterne per un'esistenza razionalmente regolata, l'economia ha in vista principalmente l'acquisizione di beni reali. L'Aquinate respinge come irragionevole l'identificazione della ricchezza con la disponibilità di danaro¹²⁹. Non sono autentiche ricchezze quelle ottenute sulla base di convenzioni mutevoli e provvisorie. La modifica degli accordi, infatti, può vanificare (in misura più o meno ampia) il valore di scambio delle acquisizioni finanziarie.

not. Rather its work is to provide a sufficiency of means, and no further, for the sake of a noble life in household and city. [...] But while the closeness between the two forms explains the possibility of confusing them, it does not explain why those engaged in business actually confuse them in the way they do [...]. For it does not explain why they are disposed to pursue the end of increase instead of the end of natural sufficiency. The reason lies instead in themselves, that they are serious about living but not about living well, and so since their desire for living is infinite or unlimited, they also desire an unlimited amount of the things and the wealth that produce it; or, if they apply themselves to living well, they seek this life in bodily enjoyments, and as these seem to exist in property and wealth, the same thing happens. It is their love, therefore, of excess that makes them pursue wealth to excess and hence that concretely gives rise to the second kind of business. This love of excess is, moreover, corrosive in its effects», cfr. P. L. P. Simpson, *op. cit.*, p. 56.

¹²⁶ Cfr. Tommaso d'Aquino, *In Pol.*, I, I, lect. 8.

¹²⁷ Cfr. *ibidem*.

¹²⁸ Cfr. *ibidem*.

¹²⁹ «Stultum est dicere quod divitiae totaliter nihil sint nisi multitudo pecuniarum», cfr. Id., *In Pol.*, I I, lect. 7.

Sul presupposto di mutamenti cratonomici o speculativi il denaro può perdere di valore, fino a scomparire del tutto¹³⁰. La radicale variabilità del valore attribuibile al denaro, lo rende inconfondibile con la consistenza propria dei beni reali necessari alla vita umana. Una ricchezza puramente finanziaria è per se stessa incerta ed aleatoria, proprio in considerazione della sua convenzionale virtualità.

Insomma, la ricchezza non si identifica con il possesso di quantità di danaro¹³¹. Piuttosto consiste in beni utili, quali beni reali, atti a soddisfare esigenze reali (anzitutto vitali). Talché più ricchi sono coloro che posseggono questi beni, e non quelli che dispongono di grosse somme di danaro¹³². Procurare tali beni è compito, appunto, dell'economia in quanto arte¹³³.

In definitiva, l'oggetto (i beni utili per la vita umana) ed il fine (il bene della famiglia) rendono l'economia inconfondibile con la crematistica artificiale. Questa, infatti ha nel danaro il proprio oggetto ed il proprio fine, mirando ad accrescerne (illimitatamente) il possesso¹³⁴. Come tutte le altre arti, anche l'economia è retta dalla tensione al fine. Questo, che ne costituisce la ragion d'essere, è voluto in quanto appetibile per se stesso¹³⁵. Viceversa, i mezzi non possono essere utilizzati indiscriminatamente. Il loro impiego trova limiti dettati proprio dal loro ordine al fine. L'esempio della medicina, offerto da Tommaso, è particolarmente eloquente¹³⁶.

Ben si intende che mentre l'economia usa il danaro come mezzo in rapporto al fine, la crematistica artificiale, ovvero la pecuniaria (o finanziaria)¹³⁷ lo presuppone come fine per se stesso e ne persegue l'acquisizione senza limiti. La differenza

¹³⁰ *Ibidem*: «Non sunt verae divitiae illa quae, variata hominum dispositione, nullam dignitatem neque utilitatem habent ad necessitatem vitae: sed transmutata dispositione hominum qui utuntur divitiis denarii nullius sunt pretii, nec aliquid afferunt ad dignitatem vitae, puta si placeat regi vel communitati, ut non valeant».

¹³¹ *Ibidem*: «Illi qui recte sapiunt, propter praedictas rationes dicunt aliud esse divitias et pecuniam, sive pecuniativa».

¹³² *Ibidem*: «Ditiores sunt qui abundant in rebus necessariis ad vitam vere loquendo, quam illi qui abundant in denariis».

¹³³ *Ibidem*: «Sunt enim divitiae secundum naturam, scilicet de rebus necessariis ad vitam [...] et talis acquisitio divitiarum proprie pertinet ad oeconomicam».

¹³⁴ *Ibidem*: «Illa pecuniativa quae est campsoria multiplicat pecunias non omnibus modis, sed solum per denariorum permutationem: unde tota consistit circa denarios: quia denarius est principium et finis talis commutationis, dum denarius pro denario datur».

¹³⁵ «Ratio huius est, quia finis est secundum se appetibilis: quod autem secundum se est tale, si magis fuerit, erit magis tale», in Id., *In Pol.*, I I, lect. 8.

¹³⁶ *Ibidem*: «Sicut ars medicinalis intendit ad sanandum in infinitum, cum inducit sanitatem quantumcumque potest; sed medicinam non dat quantumcumque potest, sed secundum mensuram, quae est utilis ad sanandum; et ita est in aliis artibus».

¹³⁷ Aristotele e Tommaso si riferiscono esplicitamente all'arte campsoria, ma la riflessione si può legittimamente estendere a tutto il campo dell'attività finanziaria.

tra economia e crematistica emerge come obiettiva ed innegabile, rendendole chiaramente inconfondibili¹³⁸.

Rispetto alla crematistica artificiale – *pecuniativa nummularia (et alia)* – tale da corrispondere alla finanza pura, la crematistica naturale – *pecuniativa oeconomica* – ha, invece, come fine il guadagno e l'impiego del danaro per tutto ciò che attiene al governo della famiglia. Pur avendo in comune con quella l'acquisizione e l'amministrazione del danaro (*idem actus*), le è solo apparentemente simile, dal momento che ha un carattere ministeriale rispetto all'economia¹³⁹. La crematistica artificiale, invece, mira a procurare ricchezza dal danaro stesso¹⁴⁰. Intende moltiplicare il danaro mediante il danaro, sottintendendo l'equivalenza tra ricchezza e danaro ed avendo l'arricchimento finanziario come scopo. Afferiscono a questo ambito, oltre l'arte campsoria, l'obolostatica e l'usura.

Tali arti vengono analizzate, quanto alla natura ed alla finalità. Donde la valutazione etica essenziale.

L'arte campsoria (*nummularia*) è propria dei cambiavalute. Viste le differenze di conio tra le monete, essa consiste nello scambio dell'equivalente tra le diverse valute, per esigenze commerciali. L'arte consiste nell'individuare il corrispettivo e nel conferirlo, in ragione di una disponibilità monetaria detenuta, traendone vantaggio in capo al cambista. Suo fine è quello di reperire ricchezza, appunto a partire non da beni reali o dal lavoro, ma dal danaro stesso¹⁴¹. Mediante la sua pratica, si riesce a lucrare danaro grazie al danaro. Essa non è esercitata su beni naturali e non ha come fine il soddisfacimento di esigenze naturali¹⁴². Il suo campo di azione è quello dell'artificio monetario, nell'ambito del quale mira ad ottenere guadagni sempre più cospicui. Tommaso ne inferisce che essa è funzionale all'avidità di danaro, piuttosto che ad una finalità eticamente agatica. In quanto tale, perciò, è da biasimarsi.

¹³⁸ *Ibidem*: «Pecuniae se habent ad pecuniativam campsoriam, sicut finis; haec enim intendit acquirere pecunias. Ad oeconomicam autem non se habent sicut finis, sed sicut ordinatum ad finem qui est gubernatio domus; ergo pecuniativa quaerit pecunias absque termino, economica autem cum aliquo termino».

¹³⁹ *Ibidem*: «Utriusque enim pecuniativae est idem actus, scilicet acquisitio pecuniarum, sed non eodem modo, sed in pecuniativa oeconomica hoc ordinatur ad alium finem, scilicet ad gubernationem domus; in pecuniativa autem, scilicet nummularia, ipsa augmentatio pecuniae est finis; et ideo propter propinquitatem nummulariae ad oeconomicam videtur quibusdam oeconomicis quod sit eorum officium illud quod pertinet ad nummularios, ut scilicet instent ad conservandum et multiplicandum denarios in infinitum».

¹⁴⁰ Cfr. *ibidem*.

¹⁴¹ «Ex quo incoeperunt denarii ad denarios commutari propter lucrum quodam artificiali modo, ars quae est circa denarios vocatur pecuniativa; et actus eius est quod possit considerare unde possit provenire homini multitudo pecuniarum: ad hoc enim ordinata, sicut ad finem, ut faciat multitudinem pecuniarum et divitiarum», cfr. *Id.*, *In Pol.*, I I, lect. 7.

¹⁴² «Non enim illa pecuniativa est secundum naturam, quia neque ex rebus naturalibus est, neque ad suppleendam necessitatem naturae ordinatur» cfr. *ivi*, lect. 8.

A sua volta, l'obolostatica, pretendendo di stabilire, o meglio imponendo, un determinato valore alla moneta, ottiene guadagni da un'attività meramente speculativa, esercitata sulla base di posizioni di vantaggio. Tale arte, viepiù, ha come scopo l'incremento della ricchezza a partire dal danaro ed in vista del danaro. Pertanto, a maggior ragione, viene deplorata¹⁴³.

Infine, radicalmente difforme dall'ordine naturale risulta l'usura (ancor più dell'arte camporia e dell'obolostatica). Mediante l'usura, osserva recisamente Tommaso, il danaro si accresce da solo¹⁴⁴. Tra esse, l'usura è l'attività più estranea alla natura umana¹⁴⁵ (perciò alla umana moralità, domesticità e politicità). Per natura, infatti, occorre che il danaro sia guadagnato, secondo giustizia, in riferimento ai beni obiettivi, e sia al servizio di esigenze rette¹⁴⁶.

Tuttavia, al di là di ogni possibile traiettoria eteroclitica, anche per l'economia, in quanto arte, ha un carattere perfettivo del soggetto (che ne ha l'abito) ed è ordinata alla sua felicità (che si attua mediante la teleologia obiettiva del suo perfezionamento)¹⁴⁷. Parimenti, l'economia, come le altre arti, non solo è ordinata all'umana felicità, ma è anche rivelativa ed espressiva della natura umana, giacché «*genus humanum arte et ratione vivit*»¹⁴⁸.

3. Attività economica e agire umano

L'Aquinate si sofferma sull'economia – nei suoi diversi aspetti – non solo nelle pagine del *Commento alla Politica*, ma anche nel *Commento alle Sentenze*, nella *Summa Theologiae*, nel *Commento all'Etica nicomachea*, nel *Commento al Vangelo di Matteo* e nel *Contra impugnantes*. Ne emergono ulteriori elementi concettuali, che contribuiscono a dilatare e ad intensificare la considerazione del tema.

In una visione d'insieme, rispetto all'agire umano, l'economia si distingue nell'*ars oeconomica* e nella *prudentia oeconomica*¹⁴⁹; mentre sotto il versante cono-

¹⁴³ *Ibidem*: Il testo tommasiano si esprime con nettezza: la speculazione finanziaria mediante le fluttuazioni delle quotazioni delle valute «rationabilissime vituperatur et odio habetur».

¹⁴⁴ *Ibidem*: «Per quod denarius se ipsum adauget [...] unde fit quidam partus cum denarius ex denario crescit».

¹⁴⁵ *Ibidem*: «Ista acquisitio pecuniarum est maxime praeter naturam».

¹⁴⁶ Il contesto dell'etica economica che vi fa da sfondo richiede che «ogni azione, e quindi anche quelle a contenuto economico, come compera, vendita, prestito ed altre simili, deve essere libera da brama di cupidità ed orientata, invece, all'utile della comunità», cfr. R. Manselli, *Il pensiero economico del Medioevo*, in: *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, dir. da L. Firpo, vol. II, t. II, cit., p. 824.

¹⁴⁷ «Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est ius beatitudo», cfr., Id., *In Met.*, proem.

¹⁴⁸ Cfr. Id., *In Post. Anal.*, I.

¹⁴⁹ Cfr. Id., *S. Th.*, I II, q. 57, a. 6, ad 4.

scitivo può essere intesa come *scientia oeconomica*¹⁵⁰. Essa, quindi, è sia arte, sia prudenza, sia scienza. La prima è ordinata dalla seconda, e la seconda presuppone (teoreticamente) la terza. Nondimeno, ancor prima di essere un abito ed una conoscenza, l'economia è un dato, ovvero consiste in ciò che è ordinato (beni, risorse e strumenti) a soddisfare le esigenze proprie della vita familiare. Talché l'economia risulta essere *res, notitia (scientia), habitus (prudencia e ars)*.

Essendo stata dianzi considerata l'economia come arte, si può passare a focalizzare l'economia come prudenza. La prudenza è razionalmente direttiva dell'arte, quanto all'ordine nelle finalità da perseguire. La prudenza economica ha in vista l'elezione dei mezzi leciti ed idonei, affinché i diversi atti posti in essere per la cura delle esigenze della vita familiare, siano realmente e concretamente volti al bene comune della famiglia e siano suscettibili di essere ordinati al bene comune della comunità politica.

Propriamente, la prudenza economica – ovvero la prudenza direttiva della vita familiare e dell'arte di provvedere ai mezzi idonei a perseguire le finalità che le sono connaturate – è parte soggettiva della prudenza in quanto tale. Riguardo a questa è come specie rispetto al genere¹⁵¹. La prudenza economica è intermedia tra la prudenza in quanto tale (che indica la rettitudine dell'agire del singolo) e la prudenza politica (che riguarda il bene dell'intera comunità politica). Quindi è tra queste, come tra due estremi (come lo è, tra i due ambiti cui esse si applicano, la famiglia)¹⁵².

La famiglia, infatti, è *maxima coniunctio*, sotto un duplice profilo: sia in quanto è unione naturale tra marito e moglie, ordinata alla generazione, sia in quanto è unione domestica, fondata sull'affinità¹⁵³ (quale reciproca solidarietà e sollecitudine tra i diversi membri della famiglia). Parimenti, essa è *societas perpetua*, in quanto il vincolo che ne connette i componenti ha carattere di perpetuità¹⁵⁴. Al contempo, l'amicizia coniugale, che la caratterizza, non solo è naturale, in quanto ha la finalità naturale della procreazione, ma è anche economica¹⁵⁵, giacché è ordinata a provvedere alle esigenze della vita familiare («*utpote ordinata ad sufficientiam vitae domesticae*»)¹⁵⁶.

¹⁵⁰ L'Aquinata distingue la prudenza economica dalla scienza economica (intesa classicamente), cfr. Id., *S. Th.*, II II, q. 48, a. 1, ad 2.

¹⁵¹ Cfr. Id., *S. Th.*, I II, q. 57, a. 6, ad 4.

¹⁵² Cfr. Id., *In Ethic.*, I, VI, lect. 7.

¹⁵³ «Duplex est enim maxima coniunctio: quaedam est coniunctio naturalis; quaedam domestica, vel oeconomica [...]. Amicitia naturalis fundatur super actum naturalem, et hic est generatio, vel coniunctio maris et feminae; domestica vel oeconomica super affinitatem», cfr. Id., *In Matt.*, c. X, lect. 2.

¹⁵⁴ «Societas privata quae est inter virum et uxorem, et dominum et servum, perpetuo manet propter perpetuitatem vinculi qua colligantur; et haec societas vocatur oeconomica», cfr. Id., *Contra imp.*, p. II, c. 2.

¹⁵⁵ Cfr. Id., *In Ethic.*, I, VIII, lect. 12.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

La prudenza economica è la virtù direttiva (*regitiva*)¹⁵⁷ della comunità familiare («*multitudo unius domus, vel familiae*»)¹⁵⁸, come la prudenza politica lo è della comunità civile («*multitudo unius civitatis, vel regni*»)¹⁵⁹. Entrambe sono accomunate dall'essere reggitive di una comunità naturale e permanente («*multitudo adunata ad totam vitam*»)¹⁶⁰. Diversamente, la prudenza militare lo è dell'esercito («*exercitus congregatus ad pugnandum*»)¹⁶¹, come analogamente può dirsi per la prudenza applicata a governare qualsivoglia comunità radunata per un'impresa particolare («*multitudo adunata ad aliquod speciale negotium*»)¹⁶². In ciascuno di tali casi, la prudenza è virtù propria del soggetto che ha la cura – quindi il compito e la responsabilità – di reggere (ovvero di dirigere) una determinata comunità.

La prudenza economica, quindi, è la virtù del governo della famiglia. Perciò è la virtù che presiede al reperimento, all'amministrazione ed all'uso delle risorse che occorrono a questo scopo. Le ricchezze ne sono un mezzo, non il fine. Questo piuttosto risiede nel «*totum bene vivere secundum domesticam conversationem*»¹⁶³. Si tratta della bontà etica di tutta la vita familiare, donde la rettitudine dei suoi diversi aspetti.

In altri termini, lo scopo della prudenza economica è il bene comune della famiglia, e con questo il bene ordinato di ciascuno dei suoi membri. Esso equivale alla vita conforme alla natura della famiglia, ovvero alla natura umana com'essa trova attuazione nella vita familiare. Il *bene vivere* della famiglia si sostanzia nella sua vita virtuosa (come famiglia). La prudenza economica non si limita all'accortezza amministrativa, ma è volta al perseguimento della vita virtuosa¹⁶⁴ ed in questa trova la sua meta.

Tra la prudenza economica e la prudenza politica vi è affinità e differenza. Esse si distinguono per l'oggetto e per il fine. La prima riguarda la famiglia e la seconda l'intera comunità politica, come mediante la prudenza ciascuno governa se stesso¹⁶⁵. Al contempo, siccome la famiglia è qualcosa di intermedio tra il singolo e la comunità politica (*civitas vel regnum*)¹⁶⁶, ne deriva che il bene della

¹⁵⁷ Cfr. Id., *S. Th.*, II II, q. 48, a. 1.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ Id., *S. Th.*, II II, q. 50, a. 3, ad 1.

¹⁶⁴ Cfr. *ivi*, a. 3, ad 2.

¹⁶⁵ Cfr. *ivi*, a. 3.

¹⁶⁶ Cfr. *ibidem*.

prima è connesso a quello della seconda, in quanto l'uno è ordinato all'altro, e quello rispetto a questo è premessa e condizione genetica, mentre questo rispetto a quello è compimento e condizione perfettiva.

Il bene della comunità familiare non può che essere conforme alla natura di essa. La sua realtà ha una unità intrinseca, tanto che – osserva l'Aquinate – i suoi componenti sono rispettivamente come qualcosa l'uno dell'altro («*quarum personarum una est quasi aliquid alterius*»)¹⁶⁷: si appartengono in modo da assicurare una coesione fondata su un vincolo quasi di connaturalità ontologica. Proprio perché manca una piena alterità tra essi – quanto a ciascuno nel relazionarsi (reciproco) con gli altri – non si dà una giustizia che sia integralmente tale (*simpliciter*), ma solo una giustizia specifica, detta, appunto economica («*quaedam iustitiae species, scilicet oeconomica*»)¹⁶⁸. Pertanto, il bene della famiglia non si risolve nella somma dei beni dei suoi membri, ma la sua unità afferisce all'intera comunità familiare e perciò ridonda a beneficio di ciascuno di essi.

Tommaso osserva che ciascuno è come parte rispetto al tutto che è la famiglia, e la famiglia è come parte rispetto al tutto che è la città. Ora, siccome il tutto (in quanto tale) è superiore alla parte, la comunità politica precede (ontologicamente ed assiologicamente) la famiglia, e la famiglia precede (analogamente) il singolo. Perciò la prudenza politica ha maggior rilievo di quella economica e questa (corrispettivamente) è preminente riguardo alla prudenza con la quale il singolo guida se stesso¹⁶⁹.

La prudenza verso se stessi, tuttavia, è irrinunciabile per la rettitudine del governo sia della famiglia sia della comunità politica. Senza l'esercizio della prudenza individuale sia la vita familiare sia quella politica risultano intimamente lese. Pur rettamente disposte la famiglia e la città, resta comunque determinante come ciascuno debba avere cura di ciò che riguarda (strettamente) se medesimo¹⁷⁰.

Quanto all'economia come scienza, va osservato che essa non corrisponde ad una scienza empirica né ad una scienza umana, nel senso moderno del termine. Piuttosto si configura come una scienza pratica¹⁷¹, cioè come una conoscenza dell'agire (atti ed abiti) in vista della sua valutazione. Si tratta di un sapere che afferisce al campo dell'etica. È una scienza etica quella che ha per oggetto le attività

¹⁶⁷ Id., *S. Th.*, II II, q. 58, a. 7. ad 3.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ «Quia totum principalius est parte et per consequens civitas quam domus, et domus quam unus homo, oportet quod prudentia politica sit principalior quam oeconomica, et haec quam illa quae est sui ipsius directiva», cfr. Id., *In Ethic.*, I, VI, lect. 7).

¹⁷⁰ *Ibidem*: «Nec tamen sufficit politica et oeconomica sine prudentia propriorum. Quia recte disposita civitate et domo, adhuc est immanifestum qualiter oportet disponere ea quae ad seipsum pertinent».

¹⁷¹ Cfr. Id., *In Ethic.*, I, VI, lect. 7.

della comunità familiare¹⁷². Ad essa spetta, tra l'altro, indagare quale sia l'ambito entro il quale chi è felice è, in certo modo, autosufficiente¹⁷³.

Infine, l'economia, come realtà, si riferisce alla famiglia, intesa quale *communio, coordinatio e congregatio*.

La comunicazione è intesa in senso obiettivo, ovvero consiste nell'essere accomunati da qualcosa di realmente comune. Al riguardo (riprendendo l'analisi dello Stagirita) vengono distinte quattro forme di comunicazione: quella naturale (tra coloro, come i consanguinei, che hanno in comune l'origine naturale), quella economica (tra coloro che condividono la cura dei doveri domestici), quella politica (tra concittadini) e quella divina (tra coloro i quali sono membri in atto o in potenza della Chiesa: tale è la comunicazione soprannaturale nell'amicizia della carità).

L'economia consiste, quindi, nella comunicazione (ordinata) in ciò che è necessario alla famiglia, da parte di coloro i quali ne fanno parte, secondo la responsabilità di ciascuno¹⁷⁴. Essa risulta intermedia tra la comunicazione puramente naturale e quella propriamente politica, partecipando (*secundum quid*) di entrambe, e distinguendosi da entrambe (tanto dalla sola originarietà della consanguineità, quanto dalla compiutezza della politicità). Essa si specifica in relazione ai doveri (*officia*) che comportano altrettanti compiti.

Analogamente, in riferimento alle diverse forme di coordinamento, vengono distinte quelle che rilevano *secundum quid* e quelle che importano *simpliciter*. Le prime dipendono da uno scopo da conseguire, prendono consistenza in virtù di un atto specifico (come per gli scolari relativamente allo studio) ed esistono finché quell'atto viene esercitato. Mentre le seconde si caratterizzano per un coordinamento permanente, tale in quanto si radica nella stessa natura umana (salvo una sua dissoluzione per motivi accidentali). Alla seconda specie di coordinazione si rivolge la prudenza economica e la prudenza politica¹⁷⁵.

In questo ambito, l'economia si applica come prudenza, ancor prima che come arte. Essa si rivolge ad una relazione fondata sulla natura e destinata a permanere («*coordinatio nata est semper manere*»¹⁷⁶). Come tale, essa può essere distinta nella prudenza economica paterna ed in quella economica, in quanto tale. La prima è come specie rispetto al genere ed è in capo al *paterfamilias*. La seconda resta alla

¹⁷² Cfr. *ivi*, l. I, lect. 1.

¹⁷³ Cfr. *ivi*, lect. 9.

¹⁷⁴ «Alia vero communicatio est oeconomica, secundum quam homines sibi in domesticis officiis communicant», Idem, *In Sent.*, l. III, d. 29, q. 1, a. 6.

¹⁷⁵ «Haec autem [...] est respectu eorum qui sunt in domo una; et sic est oeconomica, quae est habitus speculativus, idest considerativus, et practicus, idest activus, domui conferentium» *ivi*, d. 33, q. 3, a. 1, qc. 4.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

responsabilità di ciascun membro della famiglia ed ha un carattere architettonico, in quanto ordina i fini prossimi al fine (o bene) comune¹⁷⁷.

Parimenti, distinguendo le due specie di comunità (*congregatio*) umana naturale¹⁷⁸, ovvero quella domestica e quella politica (si tratti di *civitas* o di *regnum*)¹⁷⁹, viene ribadito che l'economia ha come campo proprio la comunità familiare. In questo ambito si esercita, per natura, l'autorità paterna, la quale, in relazione al fine agatico che le è confidato, è dotata di un potere di correzione, che mira all'emenda del colpevole¹⁸⁰. Anche di questa è criterio, con la giustizia, la prudenza economica.

In definitiva, l'economia – sotto il profilo dell'essere e dell'agire – ha significato personale, sociale e politico¹⁸¹. La finalità agatica è iscritta in se medesima e ne è indissociabile. Ha carattere realistico e non fittizio¹⁸². Il suo esercizio ed i suoi risultati non sono indifferenti. Viceversa, sono eticamente pregnanti in ogni fase e svolgimento. Un suo impiego individualistico, utilitaristico o edonistico la renderebbe aliena a se medesima, e con ciò antiumana, antifamiliare ed antisociale.

Nella medesima prospettiva, può essere rilevato che l'economia – *in essendo* ed *in agendo* – è questione di libertà *ad bonum, propter bonum e in bono*, ed al contempo è questione di razionalità prudenziale. Non di libertà che pretende di trovare (quasi ipostatizzandone la condizionalità obiettiva, come tale suscettibile dei più diversi sviluppi subiettivi) in se medesima e da se medesima il suo assetto, né di regolamentazione estrinseca (ciò che le imporrebbe scopi estranei). Neppure essa è assimilabile a forme di razionalità geometrizzante o prassistica (come tali ipotecate da presupposti inverificati e da obiettivi allogeni) né a moduli di proceduralità meccanicistica (per se stessa incapace di intendere la profondità dell'umano).

Parimenti, secondo la visione tommasiana, economia ed etica non formano i poli di una pendolarità suscettibile solo di connessioni estrinseche. Piuttosto è chiaro che l'economia è un'espressione dell'agire umano, come tale razionale¹⁸³ e libero, guidato e giudicato¹⁸⁴ dalla razionalità (classicamente intesa) conformemente alla sua natura¹⁸⁵. Perciò è manifestativa dell'umanità sostanziale, intrinsecamente ordinata al bene del soggetto agente ed al suo perfezionamento.

¹⁷⁷ Cfr. *ibidem*.

¹⁷⁸ Cfr. Id., *In Sent.*, l. IV, d. 20, q. 1, a. 4, qc. 1.

¹⁷⁹ Cfr. *ivi*, d. 37, q. 2, a. 1, ad 4.

¹⁸⁰ Cfr. *ibidem*.

¹⁸¹ Cfr. Idem, *In Pol.*, l I, lect. 6.

¹⁸² Cfr. *ivi*, lect. 7.

¹⁸³ Cfr. Id., *S. Th.*, I II, q. 104, a. 1.

¹⁸⁴ Cfr. *ivi*, a. 4, ad 3.

¹⁸⁵ Cfr. Id., *S. c. G.*, l. I, c. 91.

In quanto si tratta di un capitolo dell'agire umano, l'economia (arte e prudenza) è retta dal principio di finalità e dal criterio dell'integrità. Gli atti che vi afferiscono, se debitamente ordinati, sono un bene e mirano al bene. Non si tratta di pura strumentalità, né si risolve in adiaforica indifferenza, giacché gli atti indifferenti in concreto non si danno¹⁸⁶.

L'economia non è, come tale, uno strumento neutrale. Del resto, qualsiasi strumento deriva – quanto all'impiego – il suo valore dal perseguimento prudentiale della finalità retta. Nel caso dell'economia, la realtà dei mezzi che le è propria afferisce al campo del *bonum utile*, retto coestensivamente dal *bonum commune familiae* e dal *bonum commune civitatis*, entrambi partecipi del *bonum commune simpliciter*. Pertanto, anche riguardo all'attività economica va riconosciuto che gli esseri umani hanno come fine ultimo non gli altri uomini ma Dio¹⁸⁷, e che l'amore (autentico) verso se stessi è incluso (senza fratture) in quello di Dio¹⁸⁸.

¹⁸⁶ Cfr. Id., *S. Th.*, I II, q. 18, a. 9.

¹⁸⁷ Cfr. Id., *S. Th.*, I II, q. 104, a. 1, ad 3.

¹⁸⁸ «Etiam dilectio sui ipsius includitur in dilectione Dei et proximi: in hoc enim homo vere se diligit, quod se ordinat in Deum», cfr. *ivi*, q. 100, a. 5, ad 1.

European Cross-Border Cooperation: what kind of CBC communitariansim? An Aristotelian reading

ELISABETTA NADALUTTI

1. Introduction

The European Union has a clear finalité: to promote integration conceived as the process of creating a more unified, cohesive, and collaborative community among EU member states. As such, it is generally acknowledged that the European integration process is an emblematic example of «community-building» (Kleiner and Bücker, 2024)¹. This is a political community, since EU citizens possess several rights as the one to move and reside freely within the EU; non discrimination and the right to vote and stand as candidate in European Parliament and municipal elections. However, it is also a socio-economic community since it involves ethical/social concerns that underpin a specific governance (Wiener, 2004)². This governance is characterised by liberal norms and values (Schimmelfennig, 2002)³. On practice, outcomes of this “communitarian” normative approach are the single market, the Schengen Area, and the common currency (the euro) that have, evidently, an economic, political and social governance repercussion on EU

¹ T.M. Kleiner, N. Bücker, *Is a sense of community based on similarity? The perception of shared values and citizens EU identity*, in: “Journal of Contemporary European Studies”, 2024, DOI 10.1080/14782804.2024.2317947.

² A. Wiener, *Contested compliance: Interventions on the normative structure of world politics*, in: “European journal of international relations”, 10.2 (2004): 189-234, DOI: 10.1177/1354066104042934.

³ F. Schimmelfennig, *Liberal community and enlargement: an event history analysis*, in: “Journal of European public policy” 9.4 (2002): 598-626, DOI:10.1080/13501760210152457.

citizens. The EU integration process final goal is to create a socio-economic and political “community” that is joint by a “we-feeling”⁴.

In International Relations, integration is theorised in different ways. Realists argue that the EU integration is linked to the role of power, security concerns, and the chase for national advantages by countries (Grieco, 1996). Integration is pursued to «ensure that any cooperative arrangement states construct will include effective voice opportunities» (Grieco, 1996, 288-9). Hence, “*cooperation*” among states is singled out as an objective for a mutual benefit. Cooperation implies that actors, as agents, compromise, develop a certain degree of mutual understanding and share values and/or interests. As such, cooperation guide and shape actors’ behavior. That is why cooperation can be understood and conceived as a “normative value” as well. It is a matter of fact that cooperation foresees that states work together for the common good (i.e. guarantee peace).

Surely, realists highlight the important role of intergovernmental (interest led) bargains in this process. Hence a utilitarianistic communitarianism is pursued through cooperation. National actors take their domestic preferences in Brussels that are derived both from security concerns, and transactions costs (Moravcsik, 1995)⁵. States come to interconnect with one another because of mutual benefit, to guarantee peace and stability. Nevertheless, it is generally recognized that EU member states are linked to one another by «friendship» ties that should be regulated by “justice”⁶.

Liberalists focus on integration through the lens of promoting and implementing cooperation. Interreg fund⁷ play a crucial role in facilitating these processes of cooperation, network, and trust building. Put it differently, institutions, understood as informal norms as well as formal rules/laws and programmes as Interreg, “build” and determine actors’ behavior and the way they view reality. At least *prima facie*, this is in line with Aristotle’s views when he writes: «But a city state consists of a multitude and should be unified and made into a community by means of education», hence by «habits, philosophy, and laws» (Politics, 1263, 35-40). It is hence suggested that good habits (i.e. and thereby good norms and laws) promote the virtues of character.

⁴ I. Manners, “Critical Social Theory Approaches to European integration”, in: *The Routledge handbook of Critical European Studies*, eds. by D. Bigo, T. Diez, E. Fanoulis, B. Rosamond, Y. Stivachtis, London, Routledge, 2020, pp. 139-152.

⁵ A. Moravcsik, *Liberal Intergovernmentalism and Integration: a rejoinder*, in: “*Journal of Common Market Studies*”, 33, 4, 1995, pp. 611-28.

⁶ We will further analyse that “friendship”, “community” and “justice” are “goods” that leads to political stability according to Aristotle Politics.

⁷ Interreg are community initiatives that aims to promote EU cross-border cooperation, as well as construct and shape a European Union that is more homogeneous politically, economically, institutionally, and socially. This is achieved by acting directly at the sub-state level.

Following this line of thinking, constructivists agree by saying that «institutions» influence social life and shape preferences and identities (Christiansen et al., 1999)⁸. Theoretically, it follows that the EU values which underpin integration, (i.e. cooperation, political participation, trust, friendship, solidarity) play a transformative role on EU member states and its citizens through governance practice.

This brief theoretical overview on the understanding of the EU integration process has shown that each of the main international integration theories, despite being very different in conceptualizing EU integration, acknowledge – at least implicitly – that integration is not merely a pragmatic or strategic endeavour but also a way to pursue an EU “common good”. The hoped outcome is the making of an “EU community”. An empirical field where the EU integration can be analysed in a very holistic way is cross-border cooperation (CBC) in cross-border regions (CBRs). CBC is going to be the focus of our analysis in the next section.

2. The “EU community” through the lens of CBC

CBC, understood as cooperation between local governmental and non-governmental bodies located near the boundaries of a country, working together on initiatives that extend across these borders (Nadalutti and Jürgen, 2024) aims to strengthen relationships and develop collaborative projects between nation-states within the EU. This is achieved through two different strategies. One strategy emphasizes economic development, market integration, and competition, aligning them with Lockean liberalist economic principles. The other strategy enhances human relationships by fostering collaborative projects among nation-states within the EU. It focuses on fostering a shared cultural and social identity, recognizing and celebrating a common past.

While the former prioritizes free market and individual economic freedom, focusing on material prosperity as a marker of success and inter-state relationship, the latter transcends the EU liberal “materialism” in order to focus more on the relation between human actions and social structure in order to constitute a “cross-border community”.

In this essay, I will support the claim that CBC cannot only focus on economic benefits that respond to a Lockean liberalist perspective of CBC in order to be effective and promote integration. Conversely, it needs to embrace a ethical

⁸ T. Christiansen, K.E. Jorgensen, A. Wiener, *The Social Construction of Europe*, in: “Journal of European Public Policy”, vol. 6, no. 4, 1999, pp. 528–44.

dimension of cross-border relations since individuals, as socio-political beings, are part of a cross-border community (Nadalutti, 2020)⁹.

3. Cross-border cooperation in cross-border regions: the state-of-the-art

Cross-border regions are geographical-territorial units that comprise bordering sub-regional entities (Perkmann and Sum, 2002)¹⁰. They have been singled out both by the Commission and other supra-regional bodies as the Committee of the Region or the Association of European Border Regions as “laboratories”, as unique microcosmos for the empirical study of formal and informal processes that can influence and foster regional integration and cohesion¹¹.

The Committee of the Regions¹² has recognized that «cross-border cooperation has proved to be the most effective tool for overcoming the barrier effect and the dividing role of borders and for strengthening the territorial cohesion of border regions»¹³ since they are structures for collaboration, shared governance, and common/joint socio-economic responses to shared problems. Put it differently, cross-border regions serve as living laboratories where the ideals of EU integration — interconnectedness, economic and social cohesion, participation and socio-economic unity — are actively pursued. They are the frontiers where EU aspirations confront the realities of historical divides, cultural differences, and varied economic development levels.

The EU’s regional policy, by aiming at fostering cooperation and diminishing (physical and mental) barriers, embodies the EU’s foundational goal of creating an “ever closer union”. One mode for fostering integration is the principle of subsidiarity and citizens participation, that is linked to «justice». Justice is not a

⁹ E. Nadalutti, *Can cross-border cooperation boost cross-border ethical governance*, in: “Journal Common Market Studies”, 58, 6, 2020, pp. 1377-1392.

¹⁰ M. Perkmann, “Trans-border regions in Europe significance and drivers of regional trans-border cooperation”, in: *European Urban and Regional Studies*, vol.10, no.2, 2002, pp.153–171.

¹¹ *Cross-Border Enforcement and Cooperation*, in: “Regulation of the European Parliament and of the Council”, 2016, available at http://ec.europa.eu/consumers/consumer_rights/unfair-trade/docs/cpc-revision-proposal_en.pdf.

¹² The Committee of the Regions (CoR) is the EU Assembly of Regional and Local Representatives who have taken the lead in CBC activities and the dissemination of CBC best practices linking them closely with multi-level governance across the EU as well as across the world.

¹³ Committee of the Region, in: “Opinion of the European Committee of the Regions — Cross-border public services in Europe” (2021/C 106/04).

mean through which integration is achieved, but an end, since a «just society» in the one that politically, socially and economically benefits EU citizens' lives¹⁴.

While the existing literature on CBC has predominantly delved into the economic and political ramifications of CBC activities and projects (Basboga, 2020)¹⁵, it has, to a lesser extent, broached the normative-ethical dimensions that are intrinsic to the practice of integration. There exists a lacunae in comprehensively theorizing the ethical underpinnings of CBC. Surely, there is a handful of recent studies that have tentatively etched the outlines of ethical considerations within the realm of CBC, acknowledging the complex interplay of “values” and the imperative of transcending narrowly defined national interests in favour of a wider regional good (Nadalutti 2016, 2020)¹⁶. Despite this, the field is underdeveloped because the ethical framework of CBC lacks a comprehensive theoretical basis, highlighting the need for a stronger philosophical foundation.

As highlighted in the first section, Aristotle's ethical-socio-political philosophy, particularly from his *Nicomachean Ethics* and *Politics* could help to better problematize, theorise and assess CBC activities through an ethical-political perspective¹⁷. Aristotle's emphasis on *eudaimonia* as the end goal of human endeavours, the significance of justice in interpersonal and political relations, and the cultivation of *philia* or social bonds, resonates with the foundational aims of CBC to foster harmonious, integrated, and flourishing cross-border communities.

Aristotle's ethical approach shows that human beings are socio-political beings, whose actions and choices are fundamentally shaped by their embedment in shared practices and thereby in “society”. It follows that while the aim of ethics is to lead individuals to their happiness (NE 1094'22-24), social political philosophy aims at achieving that same good not just for one individual but for an entire community, i.e for each and all citizens (1323'14-23, NE 1094b7-11). Because of men's socio-political nature, this end can be achieved only within a joint community.

It appears evident that this understanding of the individual and its society is very relevant for CBC. This is due to the fact that CBC activities are not, and must not be mechanistic arrangements for economic and political cooperation.

¹⁴ Committee of the Regions, in: “Mission Statement”, available <https://cor.europa.eu/en/about/Pages/default.aspx>, (accessed 12 October 2022); Medienservice Sachsen, 20 June 2022.

¹⁵ K. Basboga, *The role of open borders and cross-border cooperation in regional growth across Europe*, in: “Regional Studies, Regional Science”, 7, 1, 2020, pp. 532-549

¹⁶ E. Nadalutti, *Is cross-border cooperation underpinned by an ethical code of values? A theoretical analysis*, in: “Regional and Federal Studies”, 27, 1, 2016, pp. 41-62.

¹⁷ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, in: “Introduction to Aristotle”, ed. by R. McKeon, New York, Random House, 1947,

CBC occurs in cross-border zones that are ethical spaces where cross-border communities seek to achieve the highest common good.

In sum, including Aristotle's ethical-politico-philosophical thinking allows for the integration between the personal dimension of ethics and the broader societal underpinning of individual action that are the concern of CBC and EU integration generally. The theoretical exploration here outlined will be anchored in an empirical analysis that examines how far key CBC ethical-norms as human agency, common good, friendship, responsibility, subsidiarity, trust, rights/obligations, and concord find their equivalents in CBC schemes.

Evidence will be provided by several empirical examples of EU CBC that rests on 48 expert interviews, which lasted between 60 and 90 minutes, conducted digitally and face-to-face between 2018-2023. EU officials, representatives of funding organizations, executives of CBC lobbying organizations, managers of CBC schemes, politicians at the national/local level, business people and scholars have been interviewed. Newspaper databases including LexisNexis, official documents, statistics and published literature served as additional sources of information.

Focus is on the European Grouping of Territorial Cooperation that represents a tangible instance where the principles and challenges of CBC are actively manifested. As an entity that operates across national borders, it embodies the practical implications of the philosophical and ethical considerations discussed. The EGTC could be a good tool to foster cohesion and cooperation among member states, thus providing a rich context for examining how ethical values translate into governance practices.

4. Delving in the analysis: what values for CBC?

EU CBC's aims to increase economic growth through cooperation¹⁸ as well as to overcome cultural and social division that can be rooted in past conflicts. Interdisciplinary methodologies are employed extensively, drawing upon diverse theoretical frameworks such as cross-border regionalism (Scott, 1999), multi-level governance and new regionalism (Nadalutti, 2015), constructivism, developmental regionalism (Dent and Richter, 2011), and social-network approaches (Svensson, 2015)¹⁹ in order to better understand how «CBC can be more socially

¹⁸ K. Basboga, *The role of open borders and cross-border cooperation in regional growth across Europe*, in: "Regional Studies, Regional Science", 2020, 7, 1, 532-549, DOI: 10.1080/21681376.2020.1842800.

¹⁹ J.W. Scott, J.W., *European and North American contexts for trans-border regionalism*, in: "Regional Studies", 33, 7, 1999, pp. 605-617; E. Nadalutti, *The rise of trans-border regions in Southeast Asia: behind the dynamics of informal and formal integration processes in the Indonesia-Malaysia- Singapore growth triangle* in: "The

embedded as an everyday process of transcending borders» – and can therefore become «more inclusive as it also encompasses more mundane forms of interaction across borders» (Scott, 2020: 63)²⁰.

Emblematically, Scott suggests that CBC is deeply integrated into daily life and can include the everyday, seemingly minor interactions that occur across borders. Consequently, CBC can foster a network of social relationships that surpass national borders by encouraging interactions and cultivating a community that goes beyond specific border areas. This does not imply that the border community relinquishes its national identity. Rather, it suggests that a distinct cross-border community can emerge through CBC interactions at the cross-border level.

To achieve this kind of cohesion, there is both a top-down strategy where the EU provides funds for regions to cooperate (INTERREG programs), and a bottom-up mobilization and participation by local-municipal and regional actors to create a “we-feeling” through cultural and socio-economic activities. However, while the EU promotes an integration which politico-economic outcomes are surely linked, it does not explicitly include in its CBC language (and action) socio-ethical values.

Hence, while CBC “justice” is not formally defined, it is however understood as the operationalization of solidarity and friendship²¹. Moreover, it is acknowledged that cooperation can foster trust and enable continuous dialogue and collaboration among stakeholders, including national and local governments (Cheema et al., 2011)²². Nevertheless, despite the strategic alliances formed between stakeholders (like governments, organizations, and businesses at the local/regional level) and contiguous territories (neighbouring regions or countries) have been established to promote regional integration there remains a significant gap in the vertical and horizontal integration of these actors within joint border management processes (Nadalutti and Rüländ, 2024)²³. These hindrances are not

Pacific Review”, 28, 4, 2015, pp. 607–630; C.M. Dent, P. Richter, *Sub-regional cooperation and developmental regionalism: the case of BIMP-EAGA*, in: “Contemporary Southeast Asia: A Journal of International and Strategic Affairs”, 33, 1, 2011, pp. 29–55; S. Svensson, *The bordered world of cross-border cooperation: the determinants of local government contact networks within Euroregions*, in: “Regional and Federal Studies”, 25, 3, 2015, pp. 277–295.

²⁰ J. Scott, “The European Grouping of Territorial Cooperation as a process of Europeanisation”, in *15 years of the EGTCs. Lessons learnt and future perspectives* ed by Gy. Ocskay, Central European Service for Cross-border Initiatives (CESCI), Budapest pp. 63–80.

²¹ For a comprehensive overview, refer to: *Spatial justice and cohesion*, ed by M. Fritsch, P. Kahila, S. Nemeth, J. Scott, Oxon, Routledge, 2020.

²² “Cross-Border Governance in Asia”, in: *Regional Issues and Mechanisms*, ed by G.S. Cheema, C.C. McNally, Popovski, V, New York, United Nation University Press, 2011; Interview: Italy, Municipal stakeholder, 2023.

²³ E.Nadalutti, J. Rüländ, *Cross-border regionalism in the EU and ASEAN: another dimension of the “varieties of regionalism”*, in “Journal of European Integration”, 2024, pp. 1–22.

just material, they also pertain to ethical values such as “concord” and “good will”, which have not been thoroughly or systematically examined at the supranational or regional-local level.

That is why delving into Aristotelian virtue ethics and their manifestation in a political community can enable the creation of a comprehensive model for cross-border cooperation that thoughtfully incorporates economic, political, social, and ethical aspects.

5. Diverging Paths: Aristotelian Virtue and EU Economic Integration in Cross-Border Cooperation

The analysis of empirical examples through an Aristotelian lens can clarify the importance of our ethical-political claim for CBC. It has been pointed out that the Interreg V-A Hungary-Slovakia Cooperation Programme aimed to improve the cross-border region’s overall quality of life, economic development, and cohesion with the EU’s broader goals. However, in practice, some projects faced challenges due to differing national and regional regulations and priorities, which resulted in delays and inefficiencies. Hence, while Hungary prioritized water management systems due to a national policy, the corresponding region in Slovakia aimed to focus on improving road infrastructure, hence the joint objective of improving cross-border connectivity suffered because of lack of concordance²⁴, of a common “community plan”.

Moreover, the First Phase Evaluation of the INTERREG V-A Slovakia-Hungary Cooperation Programme shows that there was a low interest in specific calls as around cross-border public transport and logistics (Priority Axis 2). The programme had identified needs that apparently did not align with the interests or priorities of potential applicants, which resulted in a low absorption rate for the financial resources allocated to this area.

As a consequence of this misalignment and the lack of interest, funds that were not absorbed had to be transferred to Priority Axis 1, where there was a much higher demand – ten times larger than the financial capacities available. This transfer of funds required approval from the European Commission, which took several months, further contributing to the delays in the programme’s implementation.

If we analyze this issue through Aristotle’s politico-ethical lens, it becomes apparent that human needs are tied to both material and immaterial necessi-

²⁴ *First phase evaluation of the CBC programmes managed by Hungary*, by CESCI, Slovakia-Hungary Interreg V-A Programme, 2018, pp. 1-199.

ties obtained from external sources (Aristotle, *Politics*, 1257a30). It is possible to respond to needs by providing commodities. However, there are two different types of commodities. Ones that are productive because they aim at the common good of the community. The others, linked to business, that are based on accumulation of wealth in the hands of a few, that become the very purpose of these activities (*Politics*, 1257b17).

It is suggested here that INTERREG activities respond, at times, to the second category. This means that INTERREG and its operationalisation through projects can be disconnected from peoples' life and expectations. This detachment may account for why these actions do not always raise either the interest, nor the willingness to act from all the actors involved.

Going back to our example, INTERREG V-A Slovakia-Hungary Cooperation Programme, it therefore emerges that there was a lack of good evaluation and practical wisdom in assessing the actual needs and interests of the Slovak-Hungarian "community". Additionally, the discrepancies in funding and support between Hungarian and Slovakian partners illustrate a deviation from the principle of "justice", as it creates an imbalance that is "unjust" to the stakeholders involved.

It appears that, in order to understand CBC obstacles and weaknesses, it is not sufficient to provide empirical data, but also an ethical-normative reading of these issues. Hence, it is argued that despite the implicit CBC ethical underpinnings (Eberlein and Kerwer, 2004; Sorensen and Torfing, 2005)²⁵, the European Commission's failure to analytically articulate the normative ethical dimension leaves a gap in understanding the full dimension of CBC. As put by one of the interviewees contacted for this research:

Indeed, the EU does not have a narrative that addresses this ethical dimension [...] Certainly, the value of trust is the layer from where we start from with cross-border cooperation [...] but we [the European Commission] have not defined trust. Nevertheless, I can say that we have illustrated what trust is through several projects that were trying to heal the scars of the past²⁶.

The reliance on consensus and trust among a broad range of actors to ensure compliance and foster a sense of responsibility is acknowledged as central to CBC. However, this approach tends to prioritize the economic agency of individuals as 'human capital'. This is a reductionist approach that emphasizes the economic utility of persons. It does not acknowledge the very nature of men, that are «social

²⁵ B. Eberlein, D. Kerwer, *New Governance in the European Union: A Theoretical Perspective*, in "JCMS", 42, 1, 2004, pp. 121–42; E. Sorensen, J. Torfing, *The Democratic Anchorage of Governance Networks*, in: "Scandinavian Political Studies", 28, 3, 2005, pp. 195–218.

²⁶ Interview: Brussels, EU DG Commissioner, 2018.

and political animals» (NE, 7). The European Commission's discourse appears to prioritize the economic contributions that individuals can make through CBC, essentially viewing people primarily as agents who consume and contribute to the *economic outcomes* of these initiatives. Conversely, it does not address the issue of how the changes and the development of common practices fostered by CBC policies, affect the potential for human flourishing of all individuals involved.

This characterization potentially sidelines the intrinsic value of individuals belonging to a community by focusing narrowly on their capacity to generate economic value. It risks overlooking the broader, holistic considerations of human flourishing, social equity, and cultural richness that are also integral to cross-border collaborations. Such an orientation towards economic agency might undervalue the significance of fostering sustainable communities that thrive not only economically, but also socially and culturally, within the CBC framework. Moreover, this is not in line with present CBC mobilization. As an interviewee pointed out: «Potentially twin cities can acquire some political relevance because they can really show what Europe is. To show how to solve common problems together, though we belong to different systems. To find a solution that is for the common good of both sides» (interview, Frankfurt-Slubice, CBC stakeholder, 2023).

Twin cities, also known as sister cities, are a form of legal or social agreement between cross-border towns, cities in geographically and politically distinct border areas to promote cultural and commercial ties (Plangger, 2019)²⁷. Here it is clearly stated that CBC partnerships can transcend the traditional, utilitarian concept of “human capital” and embrace a richer, more complex normative approach. This is done first, through cultural exchange that can lead to a deeper understanding between different peoples. According to Kleiner and Bucker (2024), this form of cultural diplomacy is instrumental in nurturing a cross-border identity grounded not just in economic interaction, but also in shared practices and a common heritage.

Second, politically, since by working together, twin cities can demonstrate the European ideal of “unity in diversity”. Twin cities can become platforms for experimenting policies and initiatives that may be adopted on a wider scale, showcasing the ability of different communities to work in harmony (emblematic is the case of bilingual schools). It is important to highlight that border actors share challenges, such as environmental concerns, public health issues, or economic development. By sharing best practices and solutions, they can jointly develop strategies for the common good that transcend national borders and benefit all parties

²⁷ M. Plangger, *Exploring the role of territorial actors in cross-border regions*, in: “Territory, Politics, Governance”, 7, 2, 2019, 156-176.

involved and improve peoples' lives. In a nutshell, this interviewee suggests that twin cities have the potential to be much more than just economic partnerships. They can play a significant role in demonstrating the values of cooperation, mutual understanding, and pursuit of the common good, thereby providing a compelling narrative of what Europe stands for beyond the concept of human capital.

This short overview has shown that the existing discourse on cross-border cooperation (CBC) predominantly interprets its underlying ethical principles through a liberalist perspective. Liberalism often views these principles from an economic vantage point. This approach leads to the conception of "human development" primarily in terms of "human capital", reflecting a prioritization of economic over holistic human flourishing.

Instead we suggest that CBC governance is imbued with an ethical dimension as well. Yet, *identifying* this dimension is not synonymous with *defining* a static set of values. Therefore, the next section will aim to provide a theoretical and philosophical framework that addresses the ethical aspects involved in CBC governance.

6. An Ethical Approach to Cross-border Cooperation

The previous section has shown that conceptualising CBC mainly through a Lockean-liberal perspective, has several analytical and empirical draw backs. The Nobel economic price, A. Sen (1999, 2009)²⁸ clearly pointed out that having this approach leads to shortcomings since economics and politics *are* underpinned by ethical imperatives. Sen's capabilities approach introduces a critical framework for assessing economic arrangements by their impact on individuals' freedom to achieve well-being.

Applied to CBC, this approach re-orientes CBC towards fostering not just market efficiencies or regulatory harmonizations, but also equitable human flourishing. Sen's discourse on consensus and the rights-obligations dyad delineates the empirical operationalization of these values, highlighting the freedom and trust required for consent and the categorization of obedience to rules into consented and non-consented (Nadalutti, 2020).

The collective focus on empathy, and participatory agency illuminates key aspects of how individuals and communities might engage in CBC (Nadalutti, 2016; 2020). For instance, a common CBC challenge for CBC actors asks for

²⁸ A. Sen, *Development as Freedom*. Oxford, Oxford University Press, 1999; Id., *The Idea of Justice*. Cambridge MA, Harvard University Press, 2009.

concord of action, and consensus for common objects. As a interviewee on the border Italy-Slovenia pointed out to me:

«One of the main difficulties in CBC is to reach a consensus for joint cross-border purposes. This is since border activities are not yet felt to be common activities led for and by a border community for the common good. Instead, it seems that often regional and national interests prevail over transnational ones. This is clear when Interreg IV is considered».

Another interviewee reinforced this view:

«There are projects in which you do your own small calculation to see how much resources go to you and me. These strategies are carried out by regional actors in a secretive way since they know that the central administration does not accept this kind of logic» (Interview, Italy, regional stakeholder, 2018).

These interviews show that there is a lack of genuine connection and understanding between different communities. There is a failure to recognize and respect the shared human nature and common needs of the border community. Hence, there is a socio-economic politico conflict between the equality/inequality principle. There is a lack of “feeling responsible” towards the collective good and self-serving calculations raise. To better explain this dynamic Aristotle (Politics, Book VII, Ch. 2, 1302a22) ethical approach is highlighting. He argues that political instability raises when agents (political-social and economic actors) “who think are getting less despite being equals of those who are getting more, start factions from the desire of equality, while others, if they suppose they are not getting more, but equal or less, despite being unequal, start factions from the desire of inequality and superiority”. This is exactly the major problem that CBC faces.

Additionally, the lack of understanding between regional and national stakeholders hinders the development of a sense of shared purpose. Hence actions that prioritize individual gains over common benefits replace the feeling to be part of a larger, interconnected group working towards a common goal. Sen’s capability approach clearly points out to the lack of distribution of resources because of regional actors’ utilitarian calculations that reflect a failure to expand the capabilities of all individuals involved.

This brief analysis shows that there is the need for a more comprehensive ethical approach that must underpin the EU liberal model. Aristotle’s virtue ethics offers a rich and robust philosophical foundation to overcome CBC ethical weaknesses. While Sen’s economic-human-ethical approach provides the scaffolding for understanding the individual’s relationship with the economic community and governance, Aristotle introduces a comprehensive ethical perspective that encapsulates the entirety of the political community’s pursuit of the good life.

His emphasis on virtues and the flourishing of individuals within the *polis*,

offers a timeless paradigm for assessing the qualitative aspects of cross-border cooperation. It invites a reflective inquiry into how these principles of the good life, inherent in human nature, should inform and practically shape contemporary CBC strategies. We hence aim to articulate a vision for CBC that harmonizes economic objectives with the cultivation of communal well-being and the virtuous character of individuals and institutions. In this way, we seek to forge a path that integrates the rich ethical discourse of the past with the complex, interconnected realities of our present cross-border endeavours.

7. Reading cross-border cooperation through the Aristotelian lens²⁹

Aristotelian ethics centers on action, positing that individuals who cultivate virtues through consistent practice and habitual good actions are agents striving for eudaimonia³⁰. *Eudaimonia* “is not a state”, it is an activity which is achieved through the practice of virtue. It is not a momentary state but a long-term one; not a feeling, but rather the fulfilment of one’s capacities and the actualization of one’s potential. Operationalized to CBC, it is immediately clear the added value of this ethical approach. Economic stability, social cohesion, cultural richness, and environmental sustainability, i.e., the practical ethical ends of CBC as visioned by the EU Commission, can only be truly achieved through the flourishing of individuals and communities in and with cross-border territories. Surely, this cannot be only a top-down process. There is the need of a bottom-up dynamic mobilization and response. Following Aristotle’s ethical reasoning, this is possible through “virtues”.

Virtues are distinguished between intellectual and moral ones. Intellectual virtues belong to men from their birth. Moral virtues are acquired through practice and result of habit. Aristotle says that “legislators make the citizens good by forming habits in them, and this is the wish of every legislator [...] and it is in this that a good constitution differs from a bad one”³¹. That is why activities are very important: they shape characters.

The EU Commission’s regulations show an awareness of the basic structures of the interplay between individual and social agency that are so central in Aristotle’s analysis. Indeed, the Commission attempts to provide “CBC tools and discourses” for the development of a CBC “culture”. CBC objectives must be un-

²⁹ This part largely draw from Aristotle, *The Nicomachean ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

³⁰ Though the “Aristotelian virtue ethic” system in its integrity is relevant in order to develop a comprehensive ethical framework for cross-border cooperation and EU integration, I will focus here only on the main virtue ethic principle because of space constrain.

³¹ *Ivi*, 1103 a, 23.

derstood, grasped, shared at the national/local level to be effective and operative. Hence, the Commission tries to develop this knowledge by supporting the establishment of shared practices. However, the persistence of the liberal conceptual framework highlighted in the first section, prevents a full development of this line of thinking. Aristotle's perspective underscores that effective cross-border cooperation (CBC) goes beyond the establishment of formal frameworks and programs. It necessitates active efforts to provide opportunities for individuals and communities to engage and participate in CBC endeavors, which is essential for their successful execution.

In the following section I give some examples showing, first, that CBC policies display awareness of the need to support share practices, and, second, that full consciousness of the Aristotelian line of argument could very much benefit the implementation of those policies.

8. Aristotle's Ethics in Action: Strengthening Community Through EU Cross-Border Cooperation

Following the Aristotelian reasoning, cross-border regions' citizens are for their nature "border citizens" of a "border community". As such, they are called to practice cooperation, solidarity, and mutual respect. Official documentation already explicitly points this out in socio-cultural cross-border projects (BidBook Go 2025)³². CBC activities and programs involve repeated interaction, collaborative projects, and shared initiatives that serve as practical exercises to form habits that align with the virtues of CBC.

This is operationalized on the ground through cultural exchanges, educational programs, joint environmental efforts, and collaborative business ventures. As such, the character of the citizens becomes aligned with the EU objectives, creating a virtuous cycle that supports the ongoing success of CBC (Nadalutti and Rüdland, 2024). In this respect, Aristotle's claim that agents are not passive actors is particularly relevant. His arguments suggest that agents must have "knowledge" to act and be able to choose. Finally, when actions occur, they must proceed from a firm and unchangeable character³³.

Agents refer to the stakeholders in EU CBC, which include member states, regional and local authorities, businesses, and the citizenry. These actors are active participants that shape and realize cross-border initiatives. However, to be able to influence and shape CBC they need knowledge and must be informed and get in-

³² https://euro-go.eu/sfoglia-online/2748?file=/documents/2748/BidBook2_GO2025_IT.pdf

³³ *Ivi*, 1105 a, 27.

formed about the laws, regulations, cultural norms, and economic conditions that affect cross-border activities. This is operationalized on the ground through cross-border seminars, workshops, and the dissemination of informational materials. By developing knowledge and “know-how” agents can choose. Aristotle’s reflections suggest that such measures are effective to the extent that they allow all voices in society express their preferences, deliberate on various options, and decide on the best course of action for CBC projects through dialogue and negotiation.

One of the issues at stake nowadays in CBC, is the fact that there is sometimes political inconsistency in CBC. Aristotle warns about the need for consistent and reliable behaviour from all stakeholders. This consistency is crucial for building trust and ensuring the durability of cross-border partnerships. Hence the necessity of long-term strategies, consistent policies, and regular interaction that reinforce these character traits and do not end with the closing dates of projects. That is why Aristotle insists on the fact that what leads to “eudaimonia” is a process, that is pursued through and by means of rational, participated discussions. It is important here the distinction between “the end” (eudaimonia) and “deliberation” that refers to the process, the means through which the end is achieved³⁴. This is recognized as an important issue also from practitioners that work daily with CBC issues. One voice for all summarizes this well:

«In 2009 we hold a conference to discuss a unified vision for the development of twin cities. The goal was to outline a prospective plan leading up to the year 2020. It is believed that having a clear strategy will foster greater mobilization and participation» (Interview, Germany, Local stakeholder, 2018).

Deliberation is another important Aristotelian political concept that operationalized to CBC refers to the methodologies, dialogues, and decision-making processes through which EU CBC strategies are planned and implemented. An example is the INTERREG program, which supports CBC and involves extensive deliberation among stakeholders to design and execute projects. This includes discussions on how to best use funding; how to manage joint initiatives; how to overcome barriers to cooperation.

Interreg faces numerous pressing concerns that necessitate attention, particularly because of the bureaucracy involved in its decision-making procedures. It is evident that to successfully achieve an end the quality and effectiveness of the planning and decision-making processes (i.e. deliberation) is essential. The case of CBC health system is emblematic. It is a matter of fact that although the EU aim is to improve patient care across borders, the deliberation and implementation process is still very complex and inefficient, with variations in how different

³⁴ *Ivi*, 1113 b, 46.

member states interpret and apply EU CBC directives. What is ethically needed is an effective operationalization of “justice”.

Justice is characterized by its “relational” dimension. It should guarantee fair distribution and exchanges among different actors³⁵. Justice in EU CBC must navigate between the extremes of national self-interest and total self-sacrifice for the greater EU good. Funding is a good operationalization of this principle. Funding from the European Structural and Investment Funds should be allocated in a way that reflects the needs and contributions of different regions, avoiding both neglect and preferential treatment. Nevertheless, such funds often face criticism for being allocated through complex bureaucratic processes that may not adequately reflect the needs of local communities, or for being influenced by political considerations rather than purely equitable criteria (this is strongly confirmed by the interviewees selected for this research).

Additionally, justice should ensure that exchanges between different actors are fair and that there is a just distribution of benefits and responsibilities. The principle of just distribution is reflected in the EU’s cohesion policy, which aims to reduce disparities between regions. Programs designed to stimulate economic growth in regions lagging behind should provide comparable benefits to those in more prosperous areas. Nevertheless, it has been observed that regions with already established administrative capacities tend to benefit more from such policies, thereby exacerbating inequalities rather than reducing them.

A way through which justice is guaranteed is “friendship”. Aristotle devotes a substantial section of the *Nicomachean Ethics* to this virtue³⁶. The Philosopher distinguishes three different kinds of friendship: of utility, of pleasure and of good. The first, is based on the utility or benefit that friends gain from the relationship. The individuals involved are not friends for the sake of the other person but because of the benefit they receive from the relationship. Such friendships are often temporary, accidental; when the benefit ceases, so does the friendship. The second sees individuals drawn to each other based on the pleasure they derive from the relationship. This could be a shared interest in activities, or any other source of mutual enjoyment. As with friendships of utility, these relationships often last only as long as the pleasure continues. The last one, is the highest form of friendship and is based on mutual appreciation of the virtues the other person holds. In this form of friendship, each person wishes the good for the other for the sake of the other. These friendships are stable and tend to last because they are based on the characters of the friends themselves and not merely on external factors like utility or pleasure. Virtuous friendships also involve mutual respect,

³⁵ *Ivi*, 1133 a, 89.

³⁶ *Ivi*, Book 8.

admiration, and genuine care, and they contribute to the eudaimonia, or flourishing, of the individuals involved.

Applying Aristotle's three types of friendship to the context of EU CBC can illustrate the varying depths and motivations of relationships between member states and regions, each with its own strengths and weaknesses. Friends of utility is common in economic agreements or trade partnerships where the primary motivation is mutual benefit. Regions or states cooperate because of the tangible benefits each receives, such as shared infrastructure projects or trade agreements that boost local economies. These relationships are practical and goal-oriented, often leading to efficient and mutually beneficial outcomes in the short term. However, they may lack depth and long-term commitment; if the utility diminishes or a more beneficial opportunity arises elsewhere, the cooperation can easily dissolve. They are also vulnerable to changes in political or economic climates.

Friendship of pleasure can be operationalized in cultural exchanges, shared interests, and social programs. They might be exemplified by twin cities that celebrate shared cultural festivals or student exchange programs. They often engender positive feelings and can enhance people-to-people connections and understanding between regions, which can be a fertile ground for strengthening other forms of cooperation. Nevertheless, these relationships might not survive challenges that are not pleasurable or when the initial excitement fades. Or due to crises, as during the COVID 19 health crises. A representative of a twin city in Finland pointed out that:

«Historically, the bond between the two cities has been strong. Nevertheless, the pandemic period marked a significant drop in mutual support. This decline can be attributed to a lack of awareness about each other's circumstances, compounded by the constraints of distinct national legislation. As a consequence, the cities diverged in their approaches to managing the crisis. In an effort to rectify this, we engaged in strategic advocacy at the national level, directing our efforts towards our respective capitals. This initiative led to ministerial visits, during which the solidarity of our cities was acknowledged. We received assurances that, should another pandemic occur, there would be no return to the border restrictions that once divided us» (Interview, Finland, Local stakeholder, 2023).

These two cross border cities on the border between Finland and Estonia point out that they developed a harmonious friendship. This was due not only because of CBC, but also due to the sharing of a common border territory. However, the pandemic exposed the fragility of this relationship, revealing a surprising lack of solidarity. The challenges were not merely due to geographic division but were compounded by a disconnect in understanding each other's specific legal constraints and crisis strategies.

Finally, friendship of the good is the deepest level of partnership and involves cooperation based on shared good purposes, mutual respect, and a genuine desire

for the flourishing of the other's community. An example might be regions that work together on long-term environmental conservation projects out of a shared commitment to sustainability and future generations. These relationships are likely to be more resilient to external pressures because they are rooted in shared principles and long-term objectives. They are based on a commitment to common good that transcends immediate benefits. Having said that, such relationships may be more challenging to develop as they require a deep level of trust and mutual understanding. They can also be more abstract and difficult to quantify, making them harder to justify to stakeholders looking for immediate benefits.

Keeping the Aristotelian distinction between types of friendship can help profiling and implementing EU CBC policies. Indeed, in the practical world of EU CBC, the different types of friendships often overlap or evolve from one type into another. For instance, a relationship that starts as a friendship of utility, such as a trade agreement, could develop into a friendship of pleasure through cultural exchanges and eventually into a friendship of the good if both parties come to share deeper values and goals. The aim of strengthening friendship based on virtue can offer operational criteria on how to manage CBC relations.

Of course, having operational criteria is not tantamount to having an ideal than can easily be put to practice. States and regions have their own interests, and these interests sometimes conflict, making the purest form of cooperation elusive. Moreover, the political and economic pressures facing different EU regions can stress relationships, revealing their underlying nature. For example, during economic downturns, utility-based relationships might be tested, or pleasure-based friendships might wane when they no longer serve the interests of all parties involved³⁷. But Aristotle's operational criteria can help us to interpret actual situations and to profile the best, realistic strategies to strengthen CBC.

9. Delving in Aristotle's "Nicomachean ethics" applied to the European Grouping of Territorial Cooperation (EGTC)

Aristotle's conception of the political community as a partnership for achieving the good life provides a critical lens through which to view CBC. His ideas on justice—both distributive and corrective—offer a framework for examining the equitable distribution of resources and the rectification of injustices that may arise in cross-border interactions. Furthermore, his understanding of friendship (*philia*) enriches the discourse on trust and empathy, suggesting that strong cooperative relationships are essential for the stability and effectiveness of political

³⁷ *Ivi.*1099 b, 15.

structures. In this light, the operational challenges of CBC, such as those faced by the EGTC, become not just logistical issues but ethical opportunities to foster deeper connections and mutual benefits across borders (Nadalutti, 2013)³⁸.

The EGTC emerges as an important EU tool established by the European Commission, that holds legal personality and helps to forward cooperation and integration (Scott, 2020). It is generally recognized that the EGTC, thanks to its legal status, provides effective means to deliver public goods, infrastructure investments, besides favouring sustainable forms of partnership between different levels of decision-making cooperation. Nevertheless, the results so far obtained by EGTCs are overall rather modest in their operations and the projects they have facilitated are relatively small-scale and targeted (Evrard & Engl, 2018)³⁹.

The EGTC performs a dual function. Its first role is formal, designed to address the complexities inherent in implementing and managing cross-border projects in the realm of territorial cooperation. These complexities primarily arise from the necessity to harmonize disparate legal frameworks and administrative procedures, thereby facilitating the collaborative management of CBC projects (Evrard, 2016)⁴⁰. Its second role is informal, serving as a medium for disseminating the European Union's normative vision of CBC. This vision aims to transcend the interests of individual member states, advocating for the principle of subsidiarity through processes of decentralization and enhancing socio-political participation among a wide spectrum of actors (Nadalutti, 2020)⁴¹. In this context, the EGTC may be regarded as a nascent form of governance institution, one that effectively facilitates linkages between actors within a policy network.

However, despite the formal/informal advancements, EGTCs face practical challenges (Scott, 2020). The requirement for unanimous agreement on national legislative formats and funding arrangements introduces a time-consuming bureaucratic layer that can stifle initiative. Moreover, while EGTCs have supported a broad range of projects, from environmental to economic development initiatives, their operations seem to be modest and not fully leveraging the opportunities provided by their legal frameworks. They often default to nationally oriented procedures rather than embodying a truly cooperative spirit. The EGTCs, therefore, run the risk of functioning as mere extensions of national regulations rather

³⁸ E. Nadalutti, *Does the 'European Grouping of Territorial Co-operation' Promote Multi-level Governance within the European Union?*, in: "Journal of Common Market Studies", 51, 4, 2013, pp. 756-771.

³⁹ E. Evrard, A. Engl, "Taking Stock of the European Grouping of Territorial Cooperation (EGTC): From Policy Formulation to Policy Implementation", in: *European Territorial Cooperation*, ed. by E. Medeiros, Cham, Springer, 2018, pp. 209-227.

⁴⁰ E. Evrard, *The European Grouping of Territorial Cooperation (EGTC): Towards a Supra-regional Scale of Governance in the Greater Region SaarLorLux?*, in: "Geopolitics", 21, 3, 2016, pp. 513-37.

⁴¹ E. Nadalutti, *Is Cross-Border Cooperation an On-Going Process that Could Help Boosting a Cross-Border Ethical Governance?*, in: "Journal of Common Market Studies", 58, 6 2020, pp. 1377-1392.

than as dynamic facilitators of cross-border collaboration. An application of the principle of subsidiarity more conscious of the Aristotelian underpinnings of that principle would be helpful in profiling and implementing of these policies. On the one hand, the Aristotelian perspective acknowledges the existence of layers of autonomy which should be recognised and accepted in their attempt to seek the common good rather than managed from above. On the other hand, the appeal to the common good can support the coordination of different political communities in view of sharable causes of action and development. This interpretation of the principle of subsidiarity implies a rejection of the modern concept of sovereignty, and the acceptance of multilevel forms of authority. Nonetheless, the concept of state sovereignty persists, which is evident even when considering the most effective European Grouping of Territorial Cooperation (EGTC) instances.

The EGTC Eurocity of Guadiana exemplifies a more successful model, building on existing Portuguese-Spanish cooperation with a focus on tourism and cultural heritage (Gomez, Gomez, Pinto, 2019)⁴². However, the achievements of EGTCs like the Eurocity of Guadiana, and the broader efficacy of EGTCs, are tempered by their reliance on regional and national government involvement, with the omnipresence of national borders still shaping administrative and regulatory realities. The modern notion of sovereignty still prevails.

Even visionary projects like the Prussian Eastern Railway⁴³ revitalization encounter obstacles, particularly from national authorities, illustrating the complex interplay between local initiative and state-level endorsement. The EGTC clearly shows the extent to which there are limitations to the European integration process since diverse regulatory regimes between states persist as significant hurdles to effective CBC. Additionally, while EGTCs have proliferated, their success is notably confined to economically robust and politically influential core European areas, raising concerns about the inclusivity and equitable distribution of CBC benefits.

It is interesting to note, that generally, there is a clash between the ideal and real action of EGTCs. For instance, on the border Italy-Slovenia, the Management Authority of Interreg V (2014–20) in Trieste, and the EGTC-GO founders and promoters argue that the novelty of this specific EGTC is that it is

⁴² T. González Gómez, J.A. Domínguez-Gómez, H. Pinto, *Eurocity: From Political Construction to Local Demand... Or Vice-Versa?*, in: "Sustainability", 11, 22, 2019, pp. 1-17.

⁴³ As an East-West transportation axis linking German and Polish regions and serving the mobility needs of those who travel frequently between them; P. Ulrich, *Territorial Cooperation, Supraregionalist Institution-Building and National Boundaries: The European Grouping of Territorial Cooperation (EGTC) at the Eastern and Western German Borders*, in "European Planning Studies", 28, 1, 2019, pp. 57-80.

«the sole beneficiary of EU funds. In other words, there is going to be one single actor operating on both sides of the Italy-Slovenia border» (EGTC-GO Kick-off event, November 2017).

Nowadays, this does not correspond to truth since as I was reported by one interviewee, “Institutionally, when the EGTC-GO received this title, there was an issue regarding the management of the funding that had to come from the Slovenian Ministry of Culture in Ljubljana. Obviously, the government of Ljubljana told me:

«I cannot directly give Slovenian funds to an entity that belongs to Italian law.’ Therefore, for the sake of traceability, they had to establish on the Slovenian side the Javni Zavod (GO! 2025), which is a public institute set up to carry forward the European Capital of Culture’s projects» (Interview: regional stakeholder, Italy, 2023).

This interview refers to the institutional structure for managing funds related to the Gorizia-Nova Gorica European Capital of Culture project within the EGTC-GO (European Grouping of Territorial Cooperation of Gorizia and Nova Gorica) and the establishment of a Slovenian public institute.

The establishment of a separate entity like the Javni Zavod (GO! 2025) in addition to the EGTC-GO could be seen as a divergence from the ideal of a unified approach to cross-border governance. From an ethical perspective, this puts at stake not only the very principle of joint CBC action, but also with the telos of the EGTC. If the purpose of an EGTC is to enable cross-border cooperation seamlessly, then the establishment of additional structures could be seen as counterproductive to achieving that end. Surely, it must be recognized that if the present legal framework does not allow for the direct transfer of funds across borders due to national laws, then creating a structure like the Javni Zavod is a necessary, albeit imperfect, step towards realizing the project’s goals within the constraints of the current system.

In sum, while EGTCs embody a post-national promise for public policy and cooperation, their actual impact is uneven and often constrained by national prerogatives and regional disparities. EGTCs, although reflective of the EU integration process have not led to a standardized approach to CBC. Individual interests still arise among the actors involved in CBC. This difficulty is rooted in the perception of border activities as not truly communal but rather dominated by regional and national prerogatives, undermining the ethos of CBC which aims to promote the common good (Nadalutti, 2020).

This tension between the ideal form of the EGTC and its practical enactment is where an Aristotelian critique can provide depth, as we have seen.

For Aristotle, the ethical life is also a practical life, which involves the application of phronesis – practical wisdom. The EGTCs would embody this virtue by

not only having the structure in place but by realizing it in practice, navigating through the complexities of legal and financial arrangements with wisdom to achieve their objectives. In conclusion, it is questionable that EGTCs can foster a community where individuals and entities work together in a harmonious and mutually beneficial manner, unless the principle of subsidiarity is applied in a more Aristotelian fashion, which overcomes the theoretical constraints of sovereignty.

10. Conclusion

This study has focused on the EU integration process and its nature. We questioned what integration is and what is its aim. We pointed out that the present academic and official literature on CBC tends to primarily concentrate on aspects of power and economics, when integration is considered. However, this is a very limited understanding of the term. It is argued that an important dimension that is often neglected in this literature is the ethical aspect of integration.

This gap in the analysis is astonishing *per se*, since integration and cooperation aim at creating a stable, harmonized socio-political community made by human beings that are agents who act for the common good (of the border territory). Integration consists of activities that imply both ethical considerations and practical realities, aiming for outcomes that enhance the human flourishing of all parties involved. That is why this analysis is important: it offers a fresh lens to examine how CBC policies and initiatives foster not only economic growth and stability, but also contribute to the ethical and moral development of the cross-border community in particular, and the EU community in general.

Integration suggests a paradigm shift in how we conceptualize and implement CBC, moving away from a framework primarily influenced by liberal theory – which often emphasizes individual freedoms, economic interests, and subjective interpretations of justice – to one grounded in Aristotelian practical philosophy. Aristotelian practical philosophy focuses on the development of virtuous character, the importance of communal relationships, and the pursuit of the “good life” or *eudaimonia*, which is achieved through the practice of virtue in a political community.

The *eudaimonia* concept emphasizes the flourishing of the community and the individual’s role within it. Applied to CBC, this perspective encourages policies and initiatives that promote the common good of all communities involved, rather than prioritizing the interests of one group over another. It suggests a holistic approach to development that includes cultural, social, and ethical dimensions, beyond mere economic considerations.

As explained by Aristotle, a community *can* be formed when members need one another to solve common problems since «the need holds things together as a single unit»⁴⁴. Therefore, integrating Aristotle's philosophy into the analysis of EU integration and CBC bridges the gap in integration literature by highlighting that power, economics, and ethics are interconnected in the EU community building process. Aristotle's ethical framework offers a critical lens to evaluate how they might embody the virtues of justice, civic friendship, and the common pursuit of eudaimonia. In conclusion, this approach values the character and moral integrity of the individuals and institutions involved, promoting cooperation that is not only beneficial but also morally enriching.

⁴⁴ Aristotle, *The Nicomachean ethics*, cit., p. 89.

Gli autori

MICHEL BASTIT, Université de Bourgogne (Professeur Émérite), Archive Poincaré (Nancy)

RICHARD BODÉÜS, Université de Montréal (Professeur Émérite)

SILVIA GASTALDI, Università degli Studi di Pavia

SILVIA GULLINO, Università degli Studi di Padova

GRABRIELE DE ANNA, Università degli Studi di Udine

PÉTER LAUTNER, Pázmány Péter Catholic University, Budapest

PETER L. P. SIMPSON, The Graduate Center, City University of New York

SELENE I.S. BRUMANA, Sapienza Università di Roma

GIOVANNI TURCO, Università degli Studi di Udine

ELISABETTA NADALUTTI, Forward College, Lisbon

I curatori

FEDERICO CASA, Università degli Studi di Trento

ANTONIO VERNACOTOLA GUALTIERI D'OCRE, Università degli Studi di Udine