

**RATIONALITÉ TRAGIQUE ET POLITIQUE ARISTOTÉLICHIENNE :
LES CONFLICTUALITÉS CIVILES (STÁSEIS) CHEZ ARISTOTE,
MOMENT D'ÉLABORATION D'UNE « RATIONALITÉ TRAGIQUE »**

Au Livre III des *Politiques*, Aristote propose la définition suivante de la *polis* : « Une cité est la communauté des lignages et des villages menant une vie parfaite et autarcique. C'est cela, selon nous, mener une vie bienheureuse et belle [τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς]» (chapitre 9, 1281a1-2). Ce que vise la cité, sa finalité véritable, c'est donc le bien-vivre ou le bonheur de ses citoyens. Toute la politique consiste dès lors à mettre en œuvre les moyens adéquats en vue de cela – ce qui passe notamment par la mise en place d'une constitution droite, seule en mesure de réaliser l'avantage commun (*koinòn sumpherón*). Rappelons que la constitution désigne chez Aristote « l'organisation des diverses magistratures et surtout de celle qui est souveraine dans toutes <les affaires> »¹, c'est-à-dire le régime politique souverain et le rapport qu'il implique entre gouvernants et gouvernés. Selon la fin visée, la constitution pourra être qualifiée de « droite » ou de « déviée ». Ainsi seront « droites » les constitutions qui visent l'avantage commun, et elles sont au nombre de trois : monarchie, aristocratie, régime constitutionnel (*politeía*) ; « déviées », celles qui, à l'inverse, visent l'avantage particulier des seuls gouvernants, elles aussi au nombre de trois : tyrannie, oligarchie, démocratie².

Cependant, si *en droit* la finalité véritable de la *polis* est évidente et si elle ne fait aucun doute pour le philosophe qui cherche à expliciter les conditions de la vie en commun, dans *les faits*, elle semble parfois introuvable. Il est en effet un moment particulièrement critique dans la vie des cités, au cours duquel la communauté politique est rompue, brisée, dissoute. Cette rupture de la *koinōnía* est rendue manifeste par la mise en place d'une constitution déviée, qui rend caduque – provisoirement du moins – toute tentative de réalisation de la finalité véritable de la *polis*. Or, ce temps spécifique pour la communauté politique qui, tout en signant sa mise entre parenthèses, en constitue la vie propre, est désigné par le nom de *stásis* – terme équivoque, et plus indéterminé qu'il n'y paraît au premier

¹ *Politiques*, III, 6, 1278b8-10.

² *Pol.*, III, 7, 1279a27-30.

abord, ainsi qu'en atteste la pluralité des traductions : « guerre civile » ; « sédition » ; « dissension » ; « discorde » ; « querelle »³...

Qu'entendons-nous par ce terme ? Qu'est-ce, au juste, que la *stásis*?

Dans les textes du Stagirite, celle-ci renvoie presque toujours⁴ à une lutte qui oppose les citoyens, c'est-à-dire les membres d'une même communauté civique. Elle présuppose donc la jouissance des droits politiques et implique l'usage des armes⁵. En outre, elle vise une seule et unique fin : le changement (*kínēsis, metabolè*) des constitutions. Or parce que tout homme appartenant au corps politique – c'est-à-dire tout homme ayant la qualité de citoyen –, et collectivement, tout groupe de citoyens unis par un intérêt identique, sont susceptibles d'engager une *stásis*, cette dernière est susceptible de revêtir cinq formes : (1) opposition des riches au peuple, et réciproquement (2) du peuple aux riches, (3) opposition des oligarques entre eux, (4) opposition des étrangers naturalisés aux citoyens de souche. A ces quatre cas historiquement avérés s'ajoute (5) celui, ambivalent, des hommes vertueux, qu'Aristote considère comme des séditeux potentiels, mais jamais actuels⁶.

Aussi, minimalement définie comme action violente mettant aux prises deux factions ennemies qui se déchirent et qui sont incapables de s'entendre (le

³ D'une manière générale, on soulignera la prolifération des traductions chez J. Tricot, qui induit de véritables confusions : à l'intérieur d'un même chapitre (*Pol.* V, 1), celui-ci rend *stásis*, par « discordes » (1301a39) ; « luttes intestines » (1301b5), « révolution » (1301b10), « dissensions » (1301b25), « sédition » (1301b28). La profusion des traductions est plus ténue chez P. Pellegrin qui, quant à lui, traduit *stásis* par « faction », « révolution », « dissension », « discorde », « guerre civile ». Mais c'est la traduction de J. Aubonnet qui nous semble la plus rigoureuse : les sens qu'il donne à ce terme sont « dissension », « sédition », « discordes mutuelles », « faction ». Tout en prenant en considération la polysémie inhérente au concept de *stásis*, Jean Aubonnet n'en fait pas pour autant une notion ployable en tous sens.

⁴ S'agissant des *Politiques*, une occurrence fait exception à la règle : en *Politiques*, VII, 16, 1334b38, *stásis* désigne en effet la rupture advenant entre un mari et sa femme, du fait d'une inégalité dans l'aptitude à procréer. Nous laisserons de côté cet usage pour nous concentrer exclusivement ici sur les *stáseis* advenant entre citoyens.

⁵ *Pol.*, V, 5, 1305a10 ; VII, 9, 1328b10. Dans ces deux extraits, Aristote établit un lien explicite entre le fait de posséder les armes et le fait de bouleverser la constitution – ce changement pouvant advenir de deux façons, soit par la ruse soit par la force (*Pol.*, V, 4, 1304a10 *sq.*). Or il semble que la *stásis* renvoie aux changements constitutionnels advenant du fait de la force.

⁶ Comparer notamment : *Pol.*, I, 2, 1253a3 ; V, 1, 1301a38, avec *Pol.*, V, 4, 1304b4-5.

rapport de force se soldant par la mise en place d'une constitution déviée), la *stásis* apparaît d'emblée comme un événement critique, dramatique pour l'ensemble des citoyens. C'est pourquoi on a pour habitude de la qualifier de « tragique ». Il suffit pour s'en convaincre de se tourner vers le titre de l'ouvrage posthume de Nicole Loraux : *La tragédie d'Athènes : La politique entre l'ombre et l'utopie* (2005), dans lequel l'historienne-anthropologue analyse les discours liés à la dérangeante question de la *stásis*.

Il s'agit ici de s'interroger sur le sens véritable d'une telle prédication : que faisons-nous vraiment lorsque nous qualifions la *stásis* de « tragique » ? Appliquons-nous métaphoriquement ou analogiquement au politique un adjectif qui ressort d'abord du domaine poétique – auquel cas le tragique véritable serait celui des tragiques ou des poètes ? Ou bien qualifier la *stásis* de « tragique » enjoint-il à redéfinir le tragique « au-delà » de la poétique, comme une catégorie ontologique, et plus précisément comme une catégorie gouvernant de part en part le règne des choses humaines (*tà pragmata*) ?

Rapprocher tragédie et politique nous permettra de déterminer si la rationalité tragique définit en propre la tragédie, et seulement par dérivation, accidentellement et métaphoriquement la politique (à certains moments de son histoire), ou bien si elle empreint essentiellement la réalité humaine – auquel cas elle pourrait être identifiée comme nécessité contingente ou contingence nécessaire.

Afin de répondre à cette question, je commencerai par montrer que tragédies et *stáseis* fonctionnent et sont structurées de manière analogue. Puis, poussant plus avant cette analogie, qui semble faire signe vers l'unité d'une rationalité tragique traversant la politique autant que le théâtre, il s'agira de voir que les enseignements des tragiques éclairent le politique lui-même et se révèlent d'un grand secours pour le philosophe qui cherche à comprendre et à résoudre les conflits entre citoyens. Ceci me conduira dans un dernier temps à m'interroger sur la continuité entre poésie et philosophie qui semble s'esquisser et sur le statut qu'il convient de lui accorder.

I. Fonctionnement et structure « tragiques » de la polis dans les conflits entre citoyens.

J'ouvrirai ce parcours sur un rapprochement entre tragédies grecques et conflits entre citoyens. Ce dernier pourrait sembler inopiné, pour ne pas dire artificiel, dans la mesure où il ne se trouve à aucun moment thématisé comme tel chez Aristote. En outre, on s'attendrait davantage à une référence à l'histoire – les *stáseis* étant, en tant qu'« événements », objet de l'historien. Pourtant, ces deux réserves ne suffisent pas à invalider notre projet : tragédies grecques et *stáseis* présentent en effet des similitudes, telles qu'une analogie entre les deux apparaît fondée et féconde. De fait, toutes deux ont bien affaire à un seul et même objet : des actions humaines conflictuelles et violentes, soit qu'elles les représentent (tragédie), soit qu'elles en soient directement (*stáseis*). La tragédie apparaît ainsi comme un angle pertinent pour analyser les conflits entre citoyens.

Avisés de ces réserves, partons d'une caractérisation minimale de cette logique tragique (repérable dans les tragédies grecques) ; efforçons-nous ensuite d'appliquer cette définition aux *stáseis*.

Quatre traits principaux semblent à même de définir le tragique tel que les tragédies le donnent à voir.

Premièrement : les actions tragiques surviennent toujours au cœur de relations de *philia*, l'amitié constituant un ressort essentiel du tragique. Ainsi, dans 17 tragédies sur les 32 conservées, la violence entre des personnages liés par le sang constitue un aspect essentiel de l'intrigue ; et dans 15 tragédies, ceux qui se nuisent réciproquement sont soit le parent et l'enfant, soit des frères (Belfiore, 2003, p. 457). A l'inverse, il n'est pas une seule tragédie qui ne mette en scène un conflit opposant deux individus étrangers l'un à l'autre. Pour ne citer que quelques exemples : Médée qui tue ses enfants, Œdipe qui s'aperçoit qu'il a tué son père, Ajax qui, dans un accès de folie, tue ses compagnons d'armes en les prenant pour des moutons... Il ne s'agit pas ici de s'attarder sur ce point bien connu, car il est évident que c'est toujours au sein de relations d'amitié que naît l'action tragique, mais plutôt de souligner qu'Aristote en fait un élément essentiel, ou mieux, un des ressorts du tragique lui-même⁷. Comme en attestent les trois

⁷ Chapitre 14, en 1453b15-22.

cas successivement évoqués (étrangers, ennemis, amis), le tragique se lie de façon essentielle au type de relation qui unit deux personnages. Imaginons par exemple que Clytemnestre, au lieu d'être tuée par son fils, soit tuée par un inconnu (cas n°1) ou par sa rivale de toujours (cas n°2). Dans le premier cas, le meurtre serait purement gratuit et rien ne le rendrait nécessaire. Il serait donc impropre à engendrer un quelconque effet chez le spectateur, auquel il apparaîtrait comme étant purement et simplement dénué de sens. Dans le second cas, il serait au contraire tellement nécessaire qu'il ne pourrait le surprendre, et son caractère attendu le rendrait tout aussi incapable d'engendrer un quelconque effet tragique. Pour que tragique il y ait, il *faut* que Clytemnestre soit tuée par Oreste, son fils : il y a là une nécessité, sans laquelle les passions tragiques (crainte et pitié) ne peuvent être produites. Ce sont donc bien la filiation et l'amitié initiales entre les deux protagonistes qui permettent à l'acte de se charger d'une telle gravité et d'un tel sens.

Deuxièmement, les tragédies exhibent l'affrontement entre deux normes, deux conceptions incompatibles et irréconciliables – ces conceptions souvent extrêmes ayant chacune leurs raisons, leurs justifications propres. C'est le cas dans *Antigone* de Sophocle, où l'on voit l'héroïne s'opposer à Créon à propos des funérailles de Polynice. Antigone, se réclamant d'une loi divine qu'elle juge plus fondamentale que la loi humaine, veut offrir à son frère Polynice les funérailles qu'il mérite, et ce faisant, lui rendre les honneurs publics dont Créon l'a privé. Toutefois, l'intransigeance de ce dernier, dont on ne sait plus s'il gouverne en monarque ou en tyran, signe l'impossibilité de parvenir à un compromis quelconque. C'est donc l'enfermement des protagonistes dans des logiques inconciliables (loi humaine *versus* loi divine) qui les conduit à s'opposer, dans un face à face voué à l'échec dès le début de la pièce, et dont les conséquences seront désastreuses et dévastatrices. Les deux normes ne pourront jamais s'entendre et sont en dernière instance incommensurables. Absolue et radicale, cette impossibilité de trouver un compromis constitue également la situation en situation tragique.

Troisièmement, les actions tragiques sont fondées sur une erreur initiale du personnage et ne procèdent jamais du vice ou d'une quelconque méchanceté de sa part. Cette erreur, induisant un retournement absolu de la situation du protagoniste (passage du bonheur au malheur), fonde la quatrième caractéristique du tragique : ce dernier implique une logique de l'amplification, rendue manifeste par la disproportion entre *la* cause et les effets *multiples* qu'elle engendre. Ainsi dans *Œdipe Roi* de Sophocle : pensant tuer un étranger à un carrefour, c'est son père Laïos qu'Œdipe tue en réalité. La prise de conscience de ce qu'il a *effectivement* fait, rendue

Esther ROGAN, « Rationalité tragique et politique aristotélicienne : Les conflictualités civiles (stáseis) chez Aristote, moment d'élaboration d'une « rationalité tragique » », in *Rationalité tragique*, Zetesis - Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 1, 2010, URL: <http://www.zetesis.fr>
© Tous droits réservés.

possible par la révélation finale de l'Étranger, conduira notre héros à se crever les yeux. Sur ce point, nous pourrions relire ce passage de la *Poétique* d'Aristote⁸ mais nous préférons ici nous référer aux éclairantes analyses de Hegel dans les *Principes de la Philosophie du Droit*⁹. Reprenant la figure œdipienne, Hegel en fait le paradigme de la logique tragique caractéristique de toute action humaine. Cette dernière se traduit par l'écart entre l'action et le fait¹⁰, que rien, pas même un calcul raisonné, ne peut venir combler. En effet, le propre de toute action humaine est d'être livrée aux forces extérieures¹¹ : nécessaire, au sens où elle procède d'une intention, toute action est contingente parce qu'une fois engagée, il est impossible d'en prévoir les conséquences avec exactitude. Imprévisibilité et contingence sont ainsi telles que l'action échappe à l'agent lui-même. Or, c'est justement dans cette déperdition ou dans cette dé-propiation que le tragique a la possibilité de se loger. Une mutabilité des catégories, une réversibilité absolue des situations traversent ainsi notre monde, faisant de lui un monde essentiellement tragique – en atteste le passage du bonheur au malheur dans la tragédie ; et en politique, le passage de l'ordre et de la stabilité, au désordre et à la *stásis*.

Rupture de la *philia* ; incompatibilité et affrontement de deux normes ; erreur initiale du personnage, induisant en dernière instance une logique « amplificatoire », seule à même de constituer le tragique comme fait destructeur pour les individus, les familles, les cités : tels sont donc les « ingrédients » du tragique, que le théâtre se charge d'exhiber. Or, si ce tragique se donne à voir de manière privilégiée dans les tragédies, on aurait cependant tort d'oublier que les tragédies elles-mêmes sont des *miméseis*, c'est-à-dire des imitations de personnages en action¹². Avant que d'être un genre théâtral, il semblerait donc que le tragique se rencontre dans la réalité elle-même – ce pour quoi le théâtre peut ensuite se charger de le reproduire ou de l'imiter.

⁸ Chapitre 13, 1452b30-1453a15.

⁹ Deuxième Partie : « La moralité », Première Section : *Le projet et la faute*, en particulier §117, add.

¹⁰ C'est la distinction bien connue entre *Handlung* et *Tat* ; la *Handlung* renvoyant à l'action, en tant qu'elle correspond au projet, c'est-à-dire à ce que l'agent a voulu faire et à ce qu'il pouvait savoir en agissant, et le *Tat*, à ce que l'homme a effectivement fait.

¹¹ Agir, ce n'est rien d'autre que « donner naissance à une existence empirique extérieure », affirme ainsi Hegel (*Ibid.*, §188).

¹² *Poétique*, Chapitre 1, 1447a15.

De fait, les *stáseis* semblent paradigmatiques du tragique tel qu'il se manifeste dans la réalité. Ces dernières fonctionnent en effet *comme* les tragédies grecques – à condition toutefois de bien s'entendre sur le statut de ce « comme ». Il ne s'agit nullement d'amalgamer nos deux objets (actions représentées dans les tragédies et *stáseis*), qui ne ressortissent pas aux mêmes domaines de description et d'explication – dans un cas, c'est l'affaire de la tragédie et du poète, dans l'autre, l'affaire de la politique et de la philosophie –, mais seulement d'une analogie, dont la fonction est de montrer qu'en politique, la *stásis* est l'équivalent du tragique théâtral.

A l'instar des actions représentées dans les tragédies, les *stáseis* sont des conflits qui prennent naissance entre individus ou groupes d'individus unis par l'amitié. Que l'amitié soit au fondement de la communauté politique, c'est ce qu'Aristote répète à maintes reprises¹³, et il en va ainsi car la *polis* rassemble des citoyens, c'est-à-dire des gens de même qualité pouvant prétendre aux mêmes droits (et notamment aux honneurs publics). Ceci explique d'ailleurs qu'elle revête une gravité particulière et résonne douloureusement, contrairement à la guerre (*polêmos*) qui, quant à elle, fait partie du cours normal de la vie d'une cité. En effet, tandis que cette dernière, opposant des peuples ennemis, car naturellement inégaux (Barbares et Grecs, par exemple), ne saurait être qualifiée de « tragique », la *stásis* l'est, dans la mesure où elle met aux prises des êtres naturellement égaux, censés œuvrer main dans la main pour réaliser l'avantage commun.

Deuxièmement : les conflits civils attestent et résultent toujours de l'impossibilité, pour différents partis en présence, de s'accorder quant à la fin de la cité. La *stásis* manifeste en effet l'affrontement entre deux normes et l'impuissance des citoyens à s'entendre, ainsi qu'en atteste le cas le plus fréquent de conflit civil – celui qui oppose oligarques et démocrates, qu'Aristote identifie aux riches et aux pauvres. A ce propos, un extrait des *Politiques* (V, 1, 1301a25-1301a40) est particulièrement éclairant : Aristote y rend raison des *stáseis* advenant entre oligarques et démocrates en montrant qu'elles sont liées à l'enfermement de ces groupes d'individus dans des logiques extrêmes et jusqu'au-boutistes. En quoi consiste l'antinomie entre ces deux logiques ? Quel est son objet ? Elle porte sur la définition qu'il convient d'accorder à la justice. D'un côté, la conception démocratique, partisane de l'égalité numérique, affirme que tous les

¹³ *Politiques*, IV, 11, 1295b20-40 ; *Ethique à Nicomaque*, VIII, 1, 1155a25-30 ; 11, 1159b25-1160a10.

citoyens, partageant une qualité commune, la liberté, doivent recevoir une part identique au nom de cette liberté érigée en critère absolu de la valeur ou du mérite (*axia*) ; d'un autre côté, la conception oligarchique, partisane de l'égalité proportionnelle, prend pour critère ultime la richesse (chacun doit recevoir la part qui lui revient proportionnellement à ses richesses, posées comme qualité absolue). *En droit*, cette antinomie entre deux conceptions de la justice ne devrait sans doute pas être, puisqu'il n'y a, aux yeux d'Aristote, qu'une seule définition de la justice. Le juste considéré en son sens absolu consiste en effet dans l'égalité proportionnelle *bien comprise*, c'est-à-dire à donner à chacun la part qui lui revient selon son mérite, le mérite véritable résidant par ailleurs dans la vertu. Mais, *en fait*, la contingence prend le dessus et les normes s'affrontent sans jamais parvenir à un compromis. Analysées dans leur genèse, dans leurs principes et dans leurs causes, les conflictualités civiles ne sont donc rien d'autre que l'affrontement entre des conceptions de la justice inconciliables et incompatibles les unes avec les autres. Elles le sont d'autant plus que les citoyens, excessifs, sont prêts à « tout » pour les défendre et les revendiquer.

C'est pourquoi, troisièmement, ce n'est nullement le vice, la méchanceté ou encore la perversité des hommes qui sont à l'origine des *stáseis*¹⁴. Ces dernières procèdent bien plutôt des « erreurs » (*hamártēma*) que les citoyens commettent sur la définition qu'il convient d'accorder au juste – la possibilité même de l'erreur étant, en dernière instance, à rapporter à la contingence radicale du domaine pratique des choses humaines¹⁵. Aussi Aristote lie-t-il perpétuellement *stásiazēin* et erreur, montrant par là que les conflictualités doivent être rapportées à la manière qu'a l'agent de raisonner et de calculer¹⁶.

¹⁴ Sur ce point, nous nous accordons avec Steven Skultety (2009) et nous écartons de la thèse de Ronald Weed (2007), selon laquelle les *stáseis* procéderaient initialement du vice initial des individus. Le fait qu'Aristote envisage une *stásis* des hommes vertueux suffit à critiquer un tel point de départ, puisqu'il atteste le fait que *stásis* et vertu ne sont nullement antinomiques (du moins en droit).

¹⁵ « Personne en effet ne se pose la question de savoir comment il faut écrire le nom « Archiclès » parce que la façon dont il faut l'écrire a été définie ; donc dans ce cas, une erreur n'est pas erreur de pensée, mais erreur dans l'acte d'écrire. Dans les cas en effet où l'erreur ne réside pas dans la pensée, il n'y a pas non plus de délibération. Au contraire, dans les cas où la façon dont il faut agir est indéterminée, on peut se tromper. Or cette indétermination existe dans le domaine pratique et dans celui où l'on peut commettre deux sortes d'erreurs. Nous commettons donc pareillement des erreurs dans le domaine pratique et dans les actions qui relèvent des vertus », *Grande Morale*, chapitre 17.

¹⁶ *Pol.*, V, 1, 1301a25-40 ; 4, 1303b28-32.

Or, quatrième, ces erreurs d'interprétation induisent une logique de l'amplification, qui s'exerce à un double niveau : à partir d'une petite erreur naît une grande erreur ; à partir d'une querelle que nous, Modernes, serions enclins à qualifier de « privée », naît une querelle « publique ». C'est cette logique qu'Aristote met en évidence au chapitre 4 du livre V des *Politiques*. S'intéressant au cas des *stáseis* qui prennent naissance dans le cercle des gouvernants, il nous livre une nouvelle lecture d'événements historiques, qui pourrait sembler déroutante en première lecture – et tel est bien le cas aux yeux de Nicole Loraux, qui juge que la liste des causes énumérées, déjà hétéroclite, atteint dans ce chapitre le comble de l'incohérence (1984, p. 37). La genèse du processus peut être retranscrite de la manière suivante : avant de se propager à la cité dans son entier, la rupture advient entre deux individus unis par des liens filiaux. Seulement voilà, les deux frères dont il est question ici se distinguent par les richesses qu'ils possèdent : l'un est riche, l'autre est pauvre. En cette qualité, ils incarnent aussi, symboliquement, deux partis ou deux types de constitutions antagonistes : oligarchie d'une part, démocratie de l'autre. De sorte que cette distinction par la richesse, cristallisant les tensions internes au corps des citoyens, va reléguer au second plan le premier objet du conflit (un héritage) et faire de ce différend « privé » l'affaire de tous¹⁷ : « D'une manière générale, les disputes parmi les notables font que la cité tout entière en partage elle aussi le dommage »¹⁸, conclut Aristote. La *stásis* se répand alors comme une traînée de poudre et chaque citoyen, en sa qualité de riche ou de pauvre, prendra parti en faveur de l'un ou de l'autre. Les citoyens (gouvernés) apparaissent ainsi comme caisse de résonance des conflits internes au cercle des gouvernants, de sorte que la cité dans son entier, envisagée à échelle macroscopique, fait écho à ce qui se passe à l'échelle microscopique des dirigeants.

Or, ceci n'est pas sans rappeler la structure même de la tragédie grecque, certes composée de personnages en action, mais également d'un chœur qui, à la fois agent et patient, réagit aux actions des protagonistes et donne son opinion sur les actions auxquelles il assiste. C'est pourquoi l'analogie fonctionnelle des *stáseis* et des tragédies grecques, c'est-à-dire aussi du

¹⁷ Il convient de ne pas se méprendre sur l'emploi de cette distinction moderne (« privé » / « public »), dont je fais ici usage par commodité. Cependant, le fait même que le différend puisse cristalliser les tensions inhérentes au corps des citoyens prouve qu'il était *toujours déjà* politique, *toujours déjà* public. On aura donc soin de ne pas projeter ces catégories de manière indue sur la politique aristotélicienne.

¹⁸ *Pol.*, V, 4, 1303b32.

politique et du théâtral, semble en dernière instance reposer sur une analogie structurelle de ces deux lieux. C'est ce qu'Aristote semble établir au livre III des *Politiques*¹⁹ dans lequel les deux dispositifs sont rapprochés. Scène théâtrale et cité sont ici mises en parallèles, en tant qu'elles sont toutes deux composées d'une matière et d'une forme. Autrement dit, elles sont analogues à des substances, à des *ousíai*. Or, à l'instar des substances individuelles, pour lesquelles la forme individue la matière et lui confère son identité, un chœur change d'identité et devient autre selon le genre (comique ou tragique) qui le contraint à interpréter son rôle de telle ou telle façon ; de même, un corps de citoyens, bien que composé des mêmes hommes, ne sera pas le même selon la constitution qui le gouverne.

L'analogie du « tragique littéraire » et du « tragique politique » nous a donc permis d'envisager qu'une seule et même logique à l'œuvre au théâtre comme en politique. Le fonctionnement et la structure de l'une comme de l'autre ayant été élucidées, il reste à déterminer l'origine d'une telle crise : comment peut-il se faire que des êtres que la cité devrait unir, en viennent, finalement, à se déchirer et à s'opposer les uns aux autres ?

Lorsqu'il s'agit de répondre à cette question, la tragédie semble se révéler une nouvelle fois d'une extrême utilité pour le philosophe. En effet, si elle imite la réalité, en représentant cette dernière, elle va bien au-delà de sa simple reproduction. Elle permet en outre de mettre à distance cette réalité dans laquelle nous sommes toujours déjà plongés et à laquelle nous nous rapportons seulement sur le mode de l'immanence. Forts de ces enseignements livrés par la tragédie, il va donc s'agir de revenir à la politique afin d'envisager comment ils permettent de l'éclairer à nouveaux frais.

II. Fécondité des enseignements des tragiques et des poètes pour la politique

Outre une signification « efficiente » ou « fonctionnelle » à laquelle nous nous sommes intéressés en premier lieu, selon laquelle elle s'identifierait à la logique qui préside au tragique, la rationalité tragique nous paraît également renvoyer au discours sur le fait tragique en tant que tel. En ce

¹⁹ Chapitre 3, 1276b1-15.

sens, elle vise tout autant à expliciter les mécanismes ou la nécessité présidant à l'engendrement de ce tragique qu'à proposer des solutions permettant de le résoudre et d'y mettre un terme. Prise au sens explicatif, et non plus seulement descriptif, la rationalité tragique recevra donc ici un second niveau de détermination, qui la définit comme discours chargé de rendre raison du tragique lui-même. Elle semble une nouvelle fois impliquer que le philosophe fasse appel à la tragédie et à la poésie. C'est donc aux enseignements des tragiques et des poètes que je porterai à présent mon attention, m'intéressant notamment à quelques-unes de leurs occurrences – sous forme citationnelle – dans les *Politiques* d'Aristote.

De même que les tragédies exhibent des actions engendrées par le *thumós*, les *stáseis* semblent elles aussi procéder de cette partie de l'âme. Que le cœur permette d'expliquer le déclenchement ainsi que le fonctionnement des actions tragiques est une conclusion à laquelle l'analyse aristotélicienne du *thumós* nous conduit. Cette analyse, menée au livre VII des *Politiques*²⁰, présente celui-ci comme étant une faculté foncièrement ambivalente : s'il est la faculté par laquelle nous aimons, le *thumós* nous pousse également à ressentir plus violemment l'outrage lorsqu'il nous vient d'un proche. De même qu'il nous conduit à aimer, le cœur nous conduit donc à éprouver, de manière douloureuse et forte, un écart ou un hiatus entre la manière dont nos proches nous traitent et le traitement que nous attendons d'eux (parce que, justement, ce sont nos proches, et pas n'importe qui). Autrement dit, il fait exister une distorsion entre l'ordre du droit et celui du fait et manifeste leur non-coïncidence.

Aussi, pour asseoir sa définition, Aristote emprunte-t-il deux exemples aux poètes : l'un est une citation d'Euripide, et l'autre un proverbe d'un auteur inconnu²¹. Comme le rappelle Elizabeth Belfiore, ces tragédies nous sont certes inconnues, mais les idées qu'elles expriment correspondent à beaucoup de celles qui nous sont connues. Songeons ici, par exemple, au fratricide mutuel des frères d'Œdipe dans *Les Sept contre Thèbes* d'Eschyle ou dans les *Phéniciennes* d'Euripide. Elle en conclut ainsi qu'aux yeux d'Aristote, le genre tragique représenterait de façon paradigmatique le type d'actions (la violence entre proches) vraisemblablement causées par le *thumós* : « En portant à la représentation les conséquences dévastatrices de

²⁰ Chapitre 7, 1327b30-1328a15.

²¹ « Cruelles sont les guerres entre frères », Euripide, Fragment 975 de l'éd. Nauck ; « Qui aime avec excès, hait avec excès », Proverbe d'un auteur inconnu.

la violence exercée entre les *philoï*, la tragédie [...] représente les dangers d'une absence de maîtrise du *thumós*, dont sont capables toutes les personnes libres » (2003, p. 457).

Or, le lien établi ici entre *thumós* et *eleuthería* permet de comprendre pourquoi on retrouve cette même faculté s'agissant des discordes civiles – dont le propre est précisément d'advenir entre hommes libres. Comme dans le cas des actions représentées par les tragédies, Aristote ne dit pas explicitement que les séditions procèderaient de cette partie de l'âme. Cependant, plusieurs passages nous incitent à penser que tel est bien le cas à ses yeux. D'abord, en *Politiques*, II, 5, 1264b8-10²², il établit un lien entre le fait d'être plus enclin qu'un autre à *stasiázein* et le fait d'« avoir un tempérament courageux et guerrier », *thumoeidési kai polemikoïs andrásin* – ce tempérament étant lui-même indissociable du fait d'être libre, c'est-à-dire apte à commander et à être commandé. De plus, ce lien apparaît implicitement tout au long du livre V des *Politiques*, consacré aux discordes civiles. Un grand nombre d'analyses tend en effet à montrer que les citoyens se divisent toujours parce qu'ils s'estiment victimes d'injustice, là où il devrait selon eux y avoir égalité, similitude et reconnaissance²³. Dans chaque cas, c'est parce qu'on estime que l'autre ne nous traite pas comme il le devrait, c'est donc le jugement ou l'évaluation portés sur telle situation particulière qui nous incitent à réagir et à engager des actions violentes. Or, nous avons vu que le *thumós* était justement cette faculté par laquelle nous ressentons un écart entre l'ordre du fait et celui du droit, ce pour quoi il semble décisif dans le déclenchement des discordes civiles. Sur ce point, nous nous accordons donc avec la conclusion que William Harris tire de l'analyse de la colère – indissociable du *thumós* – dans l'Antiquité classique : « Pour qu'il y ait courage, il devait y avoir *thumós* cœur et passion, mais d'un autre côté, s'il y avait trop de *thumos*-colère, un terrible conflit civil (*stásis*) pourrait probablement en résulter » (2001, p. 158).

Or, si le déchaînement sans frein du *thumós* conduit infailliblement au désastre, quels moyens mettre en œuvre afin qu'il soit contenu ?

²² « [25] Il est périlleux aussi d'établir les magistratures comme le fait Socrate. Car c'est toujours les mêmes qu'il institue magistrats, et si cela est cause de sédition chez les gens sans valeur, à plus forte raison le sera-ce chez des hommes courageux et guerriers », *Pol.*, II, 5, 1264b7-10.

²³ Voir en particulier : V, 1, 1302a25-40.

Une nouvelle fois, la poésie va se révéler utile au philosophe, parce qu'elle délivre des enseignements permettant d'éviter ces conflits liés à l'absence de maîtrise du *thumós*. Sur ce point, Aristote se réclame notamment de Phocylide et d'Homère.

Quelques rappels à propos de Phocylide, poète milésien du VI^e siècle av. J.-C. : ce dernier avait composé des poèmes épiques dont il ne reste presque rien, et des élégies morales où il cultivait la simplicité de l'expression. Dans ses écrits, il fait l'éloge de la modération (cf. Sentences XXIII-LXXXVIII) et s'oppose à l'excès (XXXVIII) au nom de la justice. Cette dernière doit être entendue au sens large, en tant qu'elle réfère à un certain ordre moral (XIII, XV), et non pas seulement au sens restreint d'institution humaine.

Or, au livre IV des *Politiques* (chapitre 11, 1295b20-40), juste après avoir présenté les bienfaits de la classe moyenne, Aristote cite notre poète : « En beaucoup de domaines le meilleur est dans la moyenne, dans la cité je veux être au milieu ». C'est donc l'application d'une affirmation éthique (le meilleur consiste à fuir les excès et à rechercher le juste milieu) à la politique qu'Aristote retient du poète – la traduction du « juste milieu » étant la « classe moyenne ». Une analogie se trouve ainsi établie entre les deux domaines – bien qu'il ne s'agisse pas d'une application simple d'un concept de l'éthique au champ de la politique, comme le rappelle Pierre-Marie Morel, qui insiste à juste titre sur les différences existant entre les deux concepts. Aussi ce dernier rappelle-t-il fort à propos que « la position médiane est celle des égaux, celle donc des citoyens qui sont le mieux à même d'éprouver les uns pour les autres la vertu de *philia*, constitutive du lien social » (2003, p. 17). Tel est du reste le sens qu'il convient d'accorder à la formule aristotélicienne selon laquelle les gens qui appartiennent à la classe moyenne sont également ceux qui composent « par nature » (*phúsei*) la cité. De fait, c'est parce qu'occuper une position médiane dans la cité favorise la naissance de la vertu que la classe moyenne peut constituer un remède efficace pour lutter contre les *stáseis*. Inversement, ces dernières procèdent systématiquement de la position extrême qu'un individu ou qu'un groupe d'individus occupe à l'intérieur de la *pólis*. Les discordes civiles sont en effet indissociables des excès ou des extrêmes, en tant que ces derniers favorisent l'accroissement des différences et des inégalités. En atteste le cas des individus vertueux : si ces derniers ont « les plus justes motifs de *stasiázein* »²⁴, c'est parce qu'ils dépassent leurs concitoyens en vertu – ce pour quoi il paraît impossible de les soumettre à la même loi

²⁴ *Pol.*, V, 1, 1301a40.

qu'eux²⁵. De même, les *stáseis* éclatent la plupart du temps entre riches et pauvres, car ceux-ci, occupant une position extrême à l'intérieur de la cité, sont comme deux grandeurs incommensurables. L'inégalité résultant des excès implique donc la présence d'un terme fédérateur ou d'un liant : telle est précisément la fonction qu'Aristote attribue à la classe moyenne²⁶.

Il est enfin une autre façon d'éviter les *stáseis* et, ici encore, Aristote semble emprunter son remède aux poètes. Le tragique naissant de notre tendance toute humaine à l'enfermement, il nous faut apprendre à nous méfier de nous-mêmes et, pour cette raison, préférer décider à plusieurs plutôt que tout seul. Ainsi, au moment où il s'interroge sur la question de la souveraineté, Aristote fait appel à Homère, qu'il cite à deux reprises : « comme nous l'avons dit plus haut, puisqu'il est juste que l'homme vertueux gouverne parce qu'il est le meilleur, deux <hommes> de bien sont meilleurs qu'un seul ; c'est <le sens> du « quand deux vont ensemble » et du vœu d'Agamemnon : « puissé-je avoir dix conseillers pareils »²⁷. Les deux citations sont extraites de l'*Iliade*. La première, extraite du Livre X, s'inscrit dans le contexte du sauvetage éventuel des Argiens. Diomède s'adresse ainsi à Nestor : « Nestor, je suis poussé, moi, par mon cœur et mon ardeur virile, à pénétrer dans le camp de ces ennemis si proches, de ces Troyens. Mais, si un autre homme m'accompagnait, j'aurais le cœur plus ardent et plus hardi. Si deux hommes vont ensemble, l'un pense pour l'autre à la décision avantageuse, l'homme seul, même s'il pense, a la pensée plus courte, l'invention mince » (vers 224). Ici, la pluralité des voix se trouve valorisée, en tant qu'elle permet l'addition des forces et des qualités : à deux, on est plus courageux que tout seul. La seconde citation est extraite du livre II, au vers 372, dans lequel le Songe Pernicieux est envoyé par Zeus pour faire périr les Achéens afin d'honorer Achille. Pour le convaincre, le Songe Pernicieux se présente sous les traits de Nestor (qui est, dit le poète, « l'ancien le plus honoré d'Agamemnon ») pendant qu'Agamemnon dort. Parce qu'il est une voix extérieure, le conseiller permet de guider Agamemnon qui, tout seul, se serait sans doute retrouvé dans une impasse. La pluralité se trouve donc doublement valorisée : en tant qu'elle rend possible la composition positive des forces dans l'action et, avant cela, en

²⁵ Ces individus-là sont « eux-mêmes une loi », affirme ainsi Aristote (*Pol.*, III, 13, 1284a15).

²⁶ Dans la *Constitution d'Athènes*, c'est à Solon, dont Aristote cite longuement l'éloge (V-VI), qu'il faut attribuer ce rôle. Le cas de Solon est d'autant plus intéressant qu'en le citant, s'opère en outre une jonction de la poésie, de la philosophie et de la politique avec l'histoire.

²⁷ *Pol.*, III, 16, 1287b10-15.

tant qu'elle permet à l'individu de faire le bon choix et de solutionner un problème qui aurait sans doute été insurmontable pour l'individu seul. Même lorsqu'il s'agit d'hommes de bien, la pluralité des voix doit donc être préférée à la parole d'un seul homme : tel est l'enseignement poétique qu'Aristote reprend à son compte. Or, cette polyphonie constitue un double rempart contre les conflits entre citoyens. Premièrement, puisque les discords naissent d'une tendance des citoyens à l'enfermement dans des logiques extrêmes, multiplier les voix permettra d'y remédier. Deuxièmement, la pluralité des voix permet de contenir les passions et de faire en sorte que ces dernières ne prennent le pas sur la raison ou, pour le dire positivement : elle permet que la voix de la raison et de la délibération l'emporte sur celle du déchaînement sans frein du *thumós* et de l'*orgè*, dont on a vu qu'ils étaient à l'origine des conflits entre citoyens. Au lieu que les qualités soient celles d'un seul homme, la condition plurielle permet ainsi qu'elles se complètent et que les qualités de l'un viennent combler les lacunes ou les défaillances de l'autre. C'est ce que montrent notamment les passages suivants des *Politiques*: au Livre III, Chapitre 15, 1286a7-10 ; puis, un peu plus loin, en 1286a25-35: si Aristote n'y fait pas référence aux *stáseis* de manière explicite, cependant, l'exemple de la passion de colère nous invite à penser qu'il les a effectivement en tête.

Les enseignements légués par les tragiques et par les poètes semblent donc pertinents lorsqu'il s'agit de comprendre et de résoudre les conflits entre citoyens – autrement dit, lorsqu'il s'agit de réfléchir sur l'ensemble des moyens à mettre en œuvre pour réaliser l'avantage commun et le bonheur de la cité. Or, si la rationalité poético-tragique est à même d'éclairer le tragique politique, attestant ainsi une véritable continuité entre les deux champs, quelle distinction établir entre ces deux discours ? Et doit-on maintenir une telle distinction ?

III. Tragédie, poésie, philosophie.

Car, pour finir, que signifie un tel rapprochement ? Apparemment fortuit, il nous a permis, d'une part, d'exhiber l'identité fonctionnelle et structurelle des tragédies et des *stáseis* ; d'autre part, d'envisager l'utilité et la fécondité des enseignements des tragiques et des poètes pour le philosophe. D'où vient pareille congruence ? Faut-il l'attribuer à un heureux concours de circonstances, sans aller au-delà ? Ou bien peut-on tenter d'apercevoir un lien plus essentiel entre les deux domaines ?

Esther ROGAN, « Rationalité tragique et politique aristotélicienne : Les conflictualités civiles (stáseis) chez Aristote, moment d'élaboration d'une « rationalité tragique » », in *Rationalité tragique*, Zetesis - Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 1, 2010, URL: <http://www.zetesis.fr>
© Tous droits réservés.

Cette dernière solution me semble devoir être privilégiée : si ce rapprochement fonctionne aussi bien, c'est peut-être parce qu'il est moins fortuit qu'il n'y paraît au premier abord, et ce car, en dernière instance, le tragique à l'œuvre dans les tragédies comme dans la cité est un et partout le même.

En effet, tout en étant distinctes et irréductibles les unes aux autres, les discours ou les rationalités tragiques évoquées (celle du philosophe, celle du poète ou du tragique, ou encore celle de l'historien...) font signe vers l'unité d'un tragique ontologique, gouvernant de part en part le règne des choses humaines. Ce tragique d'ordre ontologique ou métaphysique, c'est la contingence elle-même, à laquelle sont soumis chacun de nos gestes, chacune de nos actions, chacune de nos paroles enfin, en tant qu'ils s'y inscrivent toujours déjà²⁸. Cela veut dire, premièrement, que toute action humaine est soumise au hasard, c'est-à-dire au jugement d'autrui, de sorte que nos évaluations et nos interprétations – ou pour parler un langage nietzschéen nos perspectives²⁹ – s'alignent les unes derrière les autres, sans qu'aucune vérité absolue ne ressorte de ce jeu ou de cette immanence. Par là même, et deuxièmement, ce tragique signifie également que la vie humaine est à bien des égards invraisemblable : elle est, comme l'affirme Sophie Klimis, « tout le contraire d'une intrigue soigneusement réglée dont les faits découlent logiquement les uns des autres » (2003, p. 480). Ou, pour le dire en langage aristotélicien : « Il est vraisemblable que beaucoup de choses se produisent aussi contre le vraisemblable »³⁰.

Pour autant, ce règne de la contingence, qui fait de toute existence humaine une multiplicité bigarrée, une *poikilia*³¹, ne doit pas nous faire sombrer dans le vertige du non-sens et du chaos. Il incombe ainsi aux philosophes comme aux tragiques et aux poètes, la tâche de démêler une telle contingence, d'en dégager la nécessité, c'est-à-dire d'en faire émerger le sens. Ainsi se constitue l'acte créateur du poète : « En reconfigurant la vie diffractée en une intrigue unifiée, le poète est celui qui lutte contre son évanescence. Il transforme la simple juxtaposition temporelle qui caractérise la vie humaine

²⁸ Sophie Klimis met bien en évidence cette dualité ambivalente de la contingence : « Tout en étant ce qui vient sans cesse contrecarrer l'action humaine, le hasard est aussi paradoxalement ce qui la rend possible », p. 476 (2003).

²⁹ *Le Gai Savoir*, §374 ; *Naissance de la Tragédie*, « Essai d'autocritique », §5.

³⁰ *Poétique*, Chapitre 18, 1456a23-25.

³¹ *Poétique*, Chapitre 23, 1459a34.

en une consécution nécessaire », résume de manière on éloquente et à mon avis juste, Sophie Klimis (2003, p. 478). De même, le philosophe, allant toujours au-delà de la simple vision perceptive, se met en quête des principes et des causes qui gouvernent de part en part les phénomènes – notamment ces phénomènes de nature très particulière que sont les discordes civiles³². Ce faisant, philosophie et tragédie, c'est-à-dire aussi philosophie et poésie, apparaissent comme autant de tentatives pour résoudre le fait tragique lui-même ; autant de discours visant à rendre raison de sa nécessité factuelle – ce qui revient à la modéliser ou à la représenter. Contrairement à l'historien (tel qu'Aristote le définit dans la *Poétique* - cf. ci-dessous) dont la tâche consiste à s'en tenir à l'évènement en sa particularité et à l'expliquer, philosophie et poésie refusent conjointement de s'en tenir au fait pur, brut, et poursuivent toutes deux la même fin : expliciter aussi loin que possible la causalité universelle présidant à l'engendrement du tragique, toujours particulier en ses manifestations empiriques. C'est en ce sens qu'Aristote peut affirmer, dans une distinction à caractère axiologique, que « la poésie est une chose plus philosophique et plus noble que l'histoire : la poésie dit plutôt le général, l'histoire le particulier »³³. Tandis que l'historien demeure rivé au particulier (*tà kath' hékaston*), poètes et philosophes cherchent quant à eux à manifester le général (*tà kathólou*) de l'action humaine. De la poésie à la philosophie s'établit donc une véritable continuité, et le fil d'Ariane qui les lie n'est autre que la quête commune qui les anime : celle d'une universalité ou d'une nécessité à l'œuvre dans le cours des choses humaines. En ce sens, il nous faut admettre – au risque de heurter les rationalistes purs – que, si toute poésie est philosophique, réciproquement, toute philosophie est également poétique.

Toutefois, si la continuité existant entre ces deux champs ne fait plus aucun doute, et si l'analyse philosophico-politique d'Aristote a permis de la mettre en lumière, il convient de les maintenir comme rationalités ou comme genres bien distincts l'un de l'autre, dans la mesure où tragédie et philosophie ne procèdent pas par les mêmes voies pour produire leurs effets. Notamment, elles ne font pas appel aux mêmes facultés de l'âme. Ainsi, tandis que la tragédie vise à susciter les passions du spectateur (crainte et pitié), s'adressant donc prioritairement à la partie irrationnelle de notre âme,

³² Tel est l'enjeu même du Livre V des *Politiques* : il s'agit pour Aristote de déterminer les « principes et les causes [*tàs arkhás kai tàs aítias*] » des discordes civiles, 1302a16-17.

³³ *Poétique*, chapitre 9, 1451a35-1451b10.

la philosophie, quant à elle, s'adresse à sa partie rationnelle, c'est-à-dire au *noûs*, le plaisir pouvant couronner une telle activité mais non pas la commencer.

A l'issue de ce parcours, il semble que la rationalité tragique puisse être comprise en deux sens, soit comme logique immanente au tragique (sens « efficient » ou « fonctionnel »), soit comme discours ou explicitation de cette logique elle-même (sens « explicatif » ou « final »). En ce sens, elle renvoie aux significations ou aux types de discours que l'*on* – philosophe, poète, tragique, ou encore historien – dégage ou que l'on dénoue à partir de l'observation minutieuse de l'évènement tragique en tant que tel. Ainsi, autant il n'y a qu'*une* seule rationalité tragique, la logique tragique étant bien une et partout à la même (en dernière instance, c'est celle de la contingence), autant les discours qui la ressaisissent sont quant à eux toujours pluriels, autrement dit, *les* rationalités *du* tragique sont quant à elles toujours multiples, bel et bien irréductibles les unes aux autres. On peut cependant établir des rapprochements entre ces discours. C'est ce que nous avons fait ici, en montrant comment, là où le recours à l'histoire paraissait attendu, c'est finalement le rapprochement avec la tragédie et avec la poésie qui s'est avéré fécond pour comprendre le discours philosophique d'Aristote.

Or, il me semble que ce rapprochement inaugure, dans le même temps, une nouvelle manière d'envisager la *stásis* et de l'interroger : loin de la condamner comme « maladie » (*nósos*), ou comme « fléau » (*loimós*) des cités, le recours à la tragédie permet en effet de s'élever à une compréhension immanente de cet évènement et de ressaisir la condition politique comme condition tragique. En son fond, le lieu politique serait celui des malentendus, des quiproquos, des incompréhensions... Telle est à mon sens la conclusion étonnamment moderne³⁴ : à laquelle nous conduit l'analyse aristotélicienne des conflictualités civiles.

Esther ROGAN

Université Paris I – Panthéon-Sorbonne.

³⁴ Au sens schématique où le monde des Anciens ferait fond sur des valeurs, sur des normes absolues (ainsi la nature aristotélicienne, qui « ne fait rien en vain »), tandis que celui des Modernes, inaugurerait un relativisme – particulièrement criant s'agissant du politique. Or, à envisager l'espace politique comme il le fait, Aristote est bien loin du finaliste naïf qu'on a trop souvent voulu en faire et, en ce sens, semble entretenir une parenté certaine avec ceux qu'on nomme les Modernes.

BIBLIOGRAPHIE

- BELFIORE, E., « Tragédie, *thumos* et plaisir esthétique », *Etudes philosophiques*, Paris, Presses Universitaires de France, n°4, 2003.
- HARRIS, W., *Restraining Rage: The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Londres, Harvard University Press, 2001.
- KLIMIS, S., « Voir, regarder, contempler : le plaisir de la reconnaissance de l'humain », *Etudes philosophiques*, Paris, Presses Universitaires de France, n°4, 2003.
- LORAUX, N., *La tragédie d'Athènes : la politique entre l'ombre et l'utopie*, Paris, Seuil, 2005.
- _____, « Solon au milieu de la lice », *Aux origines de l'hellénisme, la Crète et la Grèce, Hommage à Henri van Effenterre*, Paris, 1984.
- MOREL, P.-M., « Pouvoir, crise du pouvoir et juste milieu dans la Politique d'Aristote » (pp. 13-22), in *Fondements et crises du pouvoir*, textes réunis par S. Franchet d'Espérey, V. Fromentin, S. Gotteland et J.-M. Roddaz, Bordeaux, Ausonius, Coll. "Études", 2003.
- SKULTETY, S., "Delimiting Aristotle's Conception of *Stasis* in the *Politics*" *Phronesis*, 2009, vol. 54, n°4-5, pp. 346-370 .
- WEED, R., *Aristotle on Stasis: A Moral Psychology of Political Conflict*, Berlin, Logos Verlag, 2007.