

Guy Bouchard

Metaphore et critique ideologique: le cas Aristote

La *Poetique* (1457b 6-9)¹ definit le trope de la ressemblance en ces termes:

La metaphore est le transfert a une chose d'un nom qui en designe une autre, transport du genre a l'espece ou de l'espece au genre ou de l'espece a l'espece ou d'apres le rapport d'analogie.

Definition mais aussi, on le voit, classification. Si les mots porteurs de sens s'insèrent, a quelques exceptions pres, dans des categories ou ils s'articulent en genres et especes, et si l'on ne peut substituer un genre a un autre sans les considerer comme des especes d'un genre superieur, il ne reste effectivement que trois combinaisons binaires possibles (espece - genre: metaphore ascendante; genre - espece: metaphore descendante; espece - espece: metaphore horizontale), auxquelles Aristote joint T analogie. Il serait facile de montrer que cette typologie repose non seulement sur un rapport de ressemblance, mais aussi sur les relations d'inclusion et d'exclusion, done qu'elle integre des tropes que l'on nommera ensuite synecdoque (inclusion) et metonymie (exclusion / contiguite)², mais l'analyse ideologique que nous entreprenons peut s'accommoder d'autant plus volontiers de la conception aristotelicienne qu'elle porte sur l'oeuvre du Stagirite et sur ses commentateurs: nous examinerons d'abord quelques-unes de ses metaphores explicites, puis certaines metaphores inedites en portant attention, dans les deux cas, a l'attitude des specialistes a l'egard de ces deux phenomenes linguistiques et, surtout, au role que joue leur proxinite ou, au contraire, leur

¹ Cet ouvrage utilisera, d'Aristote, les ouvrages suivants: *Seconds analytiques* (SA), *Topiques* (T), *Rhetorique* (R), *Poetique* (Po.), *Meteorologiques* (Met.), *Histoire des animaux* (HA), *Generation des animaux* (GA), *De Ingressu Animalium* (IA), *Ethique a Nicomaque* (EN), *Politique* (P), *Metaphysique* (M).

² A ce sujet, voir Bouchard 1984: 111-151.

aveuglement dans une entreprise qui tente de metamorphoser le philosophe grec en sauveur d'une pensee contemporaine enfermee dans une serie d'impasses ideologiques. Comme le soulignait naguere Pierre Aubenque (1993B: VII), la plupart des modeles theoriques de la philosophic politique ont failli, d'ou "un retour assez general aujourd'hui a la *Politique* d'Aristote", qui se recommanderait a nous "par la limitation volontaire de son horizon a la dimension proprement humaine", par "l'acribie de ses analyses sur la citoyennete ou sa "typologie" des constitutions", et par "la "prudence" de ses choix" destines a permettre "la realisation des potentialites de l'homme". Voyons donc comment ces nobles ideaux exigent a l'occasion le recours a des precedes rhetoriques fort douteux.

1. *Les metaphores explicites*

Selon Stephen Salkever (1990: 49, 262-3), la lecture de Platon et d'Aristote constitue l'une des meilleures facons d'ameliorer la qualite du discours theorique consacre a la vie politique. Pour eux, en effet, la philosophie ne consisterait pas en l'edification de systemes ou en l'elaboration de preuves astucieuses aboutissant a des conclusions claires et precises, mais plutot dans une vie de recherche opposee aux systemes dogmatiques ou reducteurs, et presupposant l'existence d'un monde qui attend objectivement d'etre explique, voire evalue, puis preserve ou transforme. Or, le motif de cette recherche ne residerait pas dans la quete de fondements echappant a toute contestation, mais dans le pressentiment que les opinions reues ne sont pas adequates, et que notre interet depend de notre pouvoir d'auto-critique. Il existe plusieurs facons d'expliquer le monde en tenant compte de ces objectifs mais, souvent, le recours a une metaphore se revelera plus efficace qu'un syllogisme: "e'est sur la qualite de leurs metaphores que la stature philosophique de Platon et d'Aristote repose". L'une de ces images, e'est celle du medecin se soignant lui-meme³, et elle representerait beaucoup mieux la conception aristotelicienne de la nature que celle du demiurge impliquee dans l'idee, suggerar: une sorte de hierarchie cosmique indue, que "la nature n'agit pas en vain".

³ Cette image, concretement, peut se formuler de deux facons: "la nature est un medecin se soignant lui-meme", ou "la nature est comme un medecin se soignant lui-meme". Techniquement la seconde expression releve de la comparaison plutot que de la metaphore, mais, pour Aristote, 'la comparaison est aussi une metaphore' (?.: 1406b 29), si bien que Ton peut negliger la difference syntaxique entre ces deux types. Par ailleurs, l'emploi contemporain du mot "metaphore" est souvent assez elastique: on l'utilise parfois pour l'ensemble des tropes, ou encore pour tout le champ des figures fondees sur la ressemblance, de la metaphore proprement dite a l'allegorie. Nous nous permettrons d'assumer cette ambiguite, car l'enjeu de notre propos ne concerne pas le sens du terme "metaphore", mais la possibilite d'une critique ideologique fondee sur ce qu'on appelle ainsi.

L'imagerie naturaliste d'Aristote ne se borne toutefois pas a l'opposition entre le medecin et le demiurge, comme en temoigne Cynthia Freeland (1994: 153-7). Son expose part de l'hypothese que la façon dont un philosophe decrit le rapport entre le savant et la nature peut refleter ses conceptions personnelles, ou celles de la culture ambiante, a propos des relations erotiques et/ou conjugales. Or, la science moderne suivrait le scenario platonicien de la domination et de l'agression appropriees au comportement de l'homme libre face aux femmes et aux esclaves, tandis que l'approche de Francis Bacon presupposerait plutôt l'idee d'un mariage chaste et legal de l'esprit avec la nature mais soulignant le besoin qu'éprouve le savant male de conquerir et de soumettre la nature, besoin exprime dans des images connotant la seduction, sinon le viol. Selon Freeland, l'approche du Stagirite ne correspond ni a l'un ni a l'autre de ces deux modeles, comme le demontrerait sa vision des rapports entre homme et femme. L'epouse, dotée d'une moindre rationalite, doit etre guidée par son mari: non par absence totale de raison, mais a cause de sa capacite inferieure d'atteindre la sagesse theorique et de formuler une conception adequate du bonheur lui permettant de fonder ses decisions d'ordre pratique. Cela ne l'empêche toutefois pas de disposer d'une vertu propre, tributaire d'une rationalite administrative conforme au role effectif des femmes atheniennes de la classe superieure: celles-ci vivaient en effet dans un environnement restreint mais, au sein de la maisonnee, elles beneficiaient d'un certain pouvoir economique et jouaient le role d'un administrates prive⁴. Par ailleurs, Aristote insiste sur Famour qui unit les partenaires conjugaux et signale que la plus haute forme d'amitie, fondee sur le bon caractere des amis, est la plus stable et la plus gratifiante: or, note-t-il, "le mariage peut etre une telle amitie, "a condition que chaque partenaire soit bon de la maniere appropriée"", ce qui signifie sans doute que la bonte d'une femme requiert des habiletés et des capacités autres que celles de l'homme, y inclus une propension a "l'administration domestique". Par suite, si Aristote modele le rapport entre le savant et la nature sur la relation conjugale, ce lien relevera d'un partenariat caracterise par l'amour mutuel et le respect. Cependant, meme si tout ce qui est naturel resulte de la combinaison d'une forme (masculine, active, directrice) et d'une matiere (feminine, passive, agie), et meme si les choses naturelles agissent toujours dans un but, la nature est souvent opposee a la simple et inerte matiere, et comparee a un artisan efficace. Elle est aussi "a good housekeeper". En fait, done, aucune image ne represente la nature en mode passif, "chaque metaphore est une tentative de représenter son activite", et cela correspond a la modelisation conjugate de la recherche scientifique:

⁴ Cette reference aux femmes atheniennes ne deviendrait pertinente que si la theorie politique du Stagirite refletrait les pratiques de son epoque: or, en fait, Aristote s'inscrivait en porte-a-faux contre la plupart des constitutions existantes et, en particulier, celle d'Athenes.

Dans une mesure étroite, [Aristote] envisage effectivement la nature corame ressemblant à une bonne épouse, c'est-à-dire à une planificatrice habile qui est efficace et ne gaspille aucune ressource économique.

Mais cette analogie revêt une portée limitée, car le bon mari aristotelicien reste en charge de sa femme, c'est lui qui la conseille, et nul indice ne permet de supposer que le savant a pour tâche d'administrer la nature ou de la rendre plus rationnelle: elle n'est jamais présentée de façon "gynomorphique" comme une personne impliquée dans un partenariat réciproque, ni comme une mère bienveillante. La nature aristotelicienne diffère pourtant de certaines conceptions critiquées par le féminisme, celles de la Mère Nature, ou de la nature comme chaos requérant le contrôle du savant. Autrement dit, la métaphorisation aristotelicienne de la nature relève moins du gynisme⁵ que des préjugés de classe: "la nature peut atteindre le niveau de perfection approprié soit à une épouse dotée de sagesse pratique" soit "à un artisan excellent et efficace", mais ces deux types humains ont un statut inférieur à celui du philosophe, dont l'activité spéculative est plus divine et plus honorable parce qu'elle comporte une finalité intrinsèque, contrairement à l'objectif externe des activités pratico-artisanales.

D'une part, donc, le gabarit philosophique du Stagirite reposerait avant tout sur ses métaphores, en particulier celle qui assimile la nature à un médecin se soignant lui-même. D'autre part, la métaphorique aristotelicienne de la nature échapperait à la violence plus ou moins explicite de la figuration moderne de l'attitude du savant, et relèverait non du gynisme mais de certains préjugés de classe favorables à la gent philosophique. Cette conclusion est moins dévastatrice qu'il n'y paraît, car l'article de Freeland veut démontrer que la pratique scientifique d'Aristote se rapproche de l'idéal féministe d'une science sexuellement⁶ neutre: imputer des préjugés de classe au philosophe, cela équivaut à le laver (au moins en partie) de l'accusation de s'adonner au gynisme, et donc d'utiliser une méthodologie incompatible avec le féminisme. Or Salkever, de son côté, présente le Stagirite comme une sorte de champion (timoré) des femmes: ni Platon ni Aristote, écrit-il (1991: 166), ne sont des féministes si le féminisme consiste à promouvoir les droits égaux des hommes et des femmes, mais "tous deux peuvent être considérés comme préconisant une amélioration significative du statut des femmes par rapport aux normes de leur époque". Une profonde

⁵ Si le sexisme est une discrimination injustifiée à l'égard d'un sexe, le *gynisme* est un sexisme à l'encontre des femmes, et l'*andrisme*, un sexisme défavorable aux hommes. Le sexisme constitue la forme la mieux connue, avec le racisme, de la discrimination injustifiée à l'égard de l'autre (*heterisme*), qu'il faut distinguer du mépris d'autrui (*miso-hétrie*) dont la misogynie est la forme la plus voyante.

⁶ *Sexual-*, qui a trait à la différence non biologiquement déterminée entre les sexes (les anglophones disent: "gender").

connivence unit donc ces deux interpretations de l'imagerie aristotelicienne. D'autres commentateurs, par contre, se montrent beaucoup moins optimistes. Ainsi, selon Françoise Caujolle-Zaslowsky (1993: 40), le fondateur du Lycee se defie expressément et avec Constance des chausse-trappes de la langue: philosophe, il refuse de s'exprimer en poete, il refuse de laisser les mots penser a sa place. De meme, Annick Charles-Saget (1993: 97, 100) souligne que si Aristote recuse les analogies platoniciennes qui negligent les differences specifiques entre les diverses formes d'autorite, e'est au nom de son propre reseau analogique fonde sur l'idee que tous ces rapports (homme/femme, maitre/esclave...) auraient en commun d'exister "par nature", et, pour considerer que la cite existe elle aussi "par nature", il faut l'assimiler a un etre qui croTt et atteint sa fin avec l'achevement de sa croissance: voila "une maniere de metaphore et non de pensee, s'il est vrai que l'on accorde toujours a la metaphore le droit a quelque simplification poetique". Mais peut-on lui reconnaitre un tel droit... en philosophic? Aristote refuse-t-il vraiment de s'exprimer en poete, ou tente-t-il s'implement de remplacer les analogies boiteuses par de meilleures comparaisons, meilleures non seulement par rapport a Platon, mais aussi en ce qui a trait a l'image moderne du savant? Et serait-ce, finalement, sa metaphorique qui le hisserait au niveau des grands philosophes?

Il serait facile⁷ de contester la validite d'une opposition tranchee entre la "pensee" et le langage figure, et le repliement de cette opposition sur le clivage entre philosophie (ou science) et "poesie", mais tenons-nous-en a la propre doctrine du philosophe (SA: 97b 31-39, T: 139b 11-140a 18): une bonne definition exige la clarte, elle doit eviter les metaphores, ces creatrices d'obscurite. En principe donc, et d'autant plus que l'ideal scientifique peripateticien recourt a des demonstrations integrant la definition de l'entite dont on doit etablir les proprietes, Aristote devrait s'abstenir du langage figure. Dans les *Meteorologiqu.es* 357a 24-8), il va meme jusqu'a ridiculiser un propos d'Empedocle (la mer est 'la sueur de la terre") en declarant que cela peut suffire a la poesie, "car la metaphore est poetique", mais que la connaissance de la nature ne saurait se contenter de tels propos. Par suite, pretendre, comme Salkever, que la grandeur du Stagirite tient a ses metaphores, et ce, dans un ouvrage qui s'efforce d'etablir la pertinence contemporaine d'une approche de type aristotelicien, cela releve au mieux de l'incongruite; et proclamer que le philosophe lui-meme accorderait plus de valeur a l'image de la nature-medecin qu'a celle de la nature-demiurge, e'est fröler l'aberration, car la these que la nature n'agit pas en vain mais realise toujours le meilleur des possibles ne s'apparente pas a une expression fleurie

inspiree par le fabriquant platonicien du monde dans le *Timee*, mais constitue un

des principes premiers de l'étude de la nature (IA: 704a 12-18), elle relève de la plus stricte littéralité. Quant à la tentative de dessexualiser la métaphorique aristotélicienne proposée par Freeland, on peut s'étonner de son aveuglement et de ses silences. Pourquoi, en effet, partir de l'hypothèse d'un rapprochement possible entre la façon dont un philosophe considère les rapports entre homme et femme d'une part, et, d'autre part, sa conception de l'attitude du savant, si c'est pour conclure que cette dernière n'a rien de "gynomorphique" chez Aristote bien qu'elle soit, à l'occasion, comparée non plus au bon artisan mais à la sage épouse? Comparaison d'ailleurs fort discutable. En anglais, le genre d'une expression comme "a good housekeeper" n'est pas évident mais, à s'en tenir au mode de vie contemporain, c'est nécessairement à la bonne maîtresse de maison que l'on pense, et c'est en ce sens que Freeland infléchit son interprétation, d'où l'imputation à l'épouse d'une certaine capacité administrative. Mais, dans le texte d'Aristote (GA: 744b 16—21), le "good housekeeper", c'est le maître de maison, celui que la *Politique* (1252b 15-22) assimile à un monarque parce qu'il est l'unique chef de la famille, celui qui détient l'autorité tant sur son épouse et ses enfants que sur ses esclaves. Maître de maison ou artisan: la figuration aristotélicienne de la nature n'est certes pas "gynomorphique", mais comment ne pas se rendre à l'évidence de son caractère andromorphique, et comment ne pas pressentir la teneur homosexuelle du lien qui unit le savant à la nature masculinisée, cette prévoyante nature dont l'intention secrète, mais irréalisable, était de ne reproduire que de nobles et divins mâles face auxquels toute femelle constitue un premier écart, une sorte de monstruosité (GA: 767a 36-b 15)? Voilà donc pourquoi "chaque métaphore est une tentative de représenter l'activité de la nature": à condition, bien entendu, qu'il s'agisse d'un mâle métaphore, car la femelle, "en tant que femelle", est un élément passif, et le mâle, "en tant que mâle", est un élément actif (GA: 729a 34-b 21). Et voilà sans doute, aussi, la raison de la confusion entretenue par l'auteure entre rationalité et délibération: car si elle avait d'emblée concédé ce que personne ne conteste, à savoir que c'est la capacité délibérative de la femme qui se trouve "sans autorité" (P: 1260a 8-14), et non sa raison tout entière (y inclus, donc, la dimension théorique de l'activité intellectuelle), n'aurait-il pas été paradoxal d'imputer au Stagiritte une conception de la nature assimilant celle-ci à une épouse dotée de sagesse pratique et d'un bon sens de la planification domestique, qualités qui présupposent une aptitude à bien délibérer?

Cet aveuglement et/ou cette poudre jetée aux yeux des lectrices et lecteurs contemporains s'accompagnent d'étranges omissions. À lire Freeland, qui se douterait qu'Aristote utilise (presque) toujours, pour décrire la femme, des images mesquines, par exemple en l'assimilant à une sorte de fromage humain un peu éventé (Thom 1976); ou au bois purement passif, c'est-à-dire à la matière, cette moins parfaite des causes (GA: 731b 18-732a 11), dont le charpentier tirera un

lit (Tuana 1994: 193)? Or, a tenir compte de ces metaphores devalorisantes, quelle image se ferait-on des rapports entre le savant et la nature? En mettant l'accent sur le symbole de l'epouse modele, en brossant un portrait de l'amitie conjugale occultant le caractere inegal de cette amitie, la loi de compensation qui astreint l'epouse a un surcroit d'amour pour equilibrer la superiorite de son compagnon (EN: 1158b 23-28), et la reduction des vertus feminines a des facettes de l'obeissance qui incombe a un etre "naturellement" inferieur (P: 1254b 13- -14; 1260a 20-23), l'auteure s'interdit de comprendre pourquoi Aristote ne pouvait "gynomorphiser" la nature, et pourquoi, done, son hypothese initiale n'etait point pertinente: si le silence est une parure pour les femmes (P: 1260a 28-31), le savant doit-il done rester muet en face de la nature?

D'une part, done, Aristote doit, en tant que savant, s'abstenir du langage figure: sa grandeur et sa pertinence contemporaine ne peuvent done reposer sur ses metaphores, surtout si l'on confond ces dernieres avec des expressions litterales. D'autre part, une presentation biaisee de son imagerie masque le caractere andromorphique de cette demiere. Salkever et Freeland echouent ainsi a rapprocher la methodologie aristotelicienne des preoccupations feministes, mais la jonction de ces deux echecs repose le probleme sous-jacent aux lectures antagonistes de Caujolle-Zaslowsky (refus du langage poetique) et de Charles- Saget (creation, face a Platon, d'un nouveau reseau metaphorique): pourquoi, en depit de sa propre consigne, Aristote se plaignait-il a l'occasion dans le langage figure? Entendons-nous bien: il ne s'agit pas de contester le recours a des metaphores ornamentales ou l'emploi d'analogies didactiques, mais d'interroger la proliferation figurative qui se substitue a une veritable argumentation. Quelques exemples suffiront a illustrer ce precede. La biologie aristotelicienne, en particulier le traite sur la *Generation des animaux*, ressemble a un hymne en l'honneur du male de l'espece humaine, et le philosophe devalorise de facon systematique la contribution feminine au processus de reproduction. Ainsi, il assimile la femelle a un eunuque, a un male castré ou sterile (HA: 589b 28-590a 5; GA: 716a 4- -b12, 727b 18-25, 737a 27-30): mais si le male est "l'etre qui engendre dans un autre", la femelle engendrant en elle-meme, et si cette fonction requiert certains organes tel l'uterus dans le cas de la femelle, comment celle-ci ressemblerait-elle a l'eunuque, qui n'a point d'uterus et n'engendre point en lui-meme? Le sperme et les menstrues, dont la rencontre cree un foetus, sont des residus issus de la "coction" du sang grace a la chaleur naturelle du corps, mais la femme manque de chaleur, done ses menstrues relevent de l'imperfection decoulant de "l'incoction", elles ne sont pas "elles-memes" mais de "l'humidite indeterminee", des "crudites" analogues aux selles et aux catarrhes (Met: 379b 10-381a 9; GA: (738a 9-b 4): au lieu, done, de concéder que le "residu" feminin reçoit exactement

la quantite de chaleur necessaire a l'accomplissement de la tache qui lui incombe, on P assimile a une chose qui n'est pas devenue elle-meme parce que le veritable

soi-meme de la chose humaine, ce serait le sperme et le male, ce qui est aussi pertinent que de decreter que le veritable soi-meme de la seve d’erable c’est le pain de sucre dur, et qu’en consequence le sirop d’erable resulte d’une ebullition imparfaite engendrant un produit analogue a l’urine! Sur le plan politique, Aristote assimile l’autorite du mari sur l’epouse a un regime democratique⁸; mais la democratic civique conjugue des citoyens egaux qui participent au pouvoir a tour de role, alors que le regne du mari, a cause de la superiorite de ce dernier, ne connait point de repit (P: 1259a 37-b 17): nous voici done en presence d’une democratic sans egalite, e’est-a-dire d’une metaphore par analogie aussi cynique que celle qui offrirait a l’assoiffe un bouclier, e’est-a-dire une “coupe sans vin” (R: 1412b 34—1413a 2).

Comme on peut le constater, Aristote recourt a des expressions figurees⁹ plutôt qu’a une argumentation “scientifique” dans des contextes ou il s’agit de justifier “en nature” un protocole de superiorite ou une forme d’hegemonie: le philosophe n’hesite pas a revetir le sombre apparat du poete des qu’il s’agit de legitimer son propre pouvoir et/ou celui de la classe dominante. Mais cette fonction ideologique agit encore plus surnoisement quand il faut reconstituer des figures occultes.

2. *Les metaphores inedites*

Quatre parcours: ceux de la metaphore descendante, de la metaphore ascendante, de la metaphore horizontale et de la metaphore analogique.

2.1. *La metaphore descendante*

Le transport du genre a l’espece¹⁰ permet de dire “voici mon navire arrete” au lieu de “voici mon navire a l’ancre”. Aristote lui-meme pratique, sans nous en

⁸ Au sens contemporain du terme: pour Aristote, cette forme de gouvernement est “deviee” par rapport a un modele ou l’autorite s’exercerait a l’avantage de tous (e’est-a-dire des citoyens, a l’exclusion des femmes, des enfants, des esclaves et des meteques). Dans le premier cas, les traducteurs/commentateurs parlent souvent d’une relation “republicaine”, “constitutionnelle”, ou “politique”.

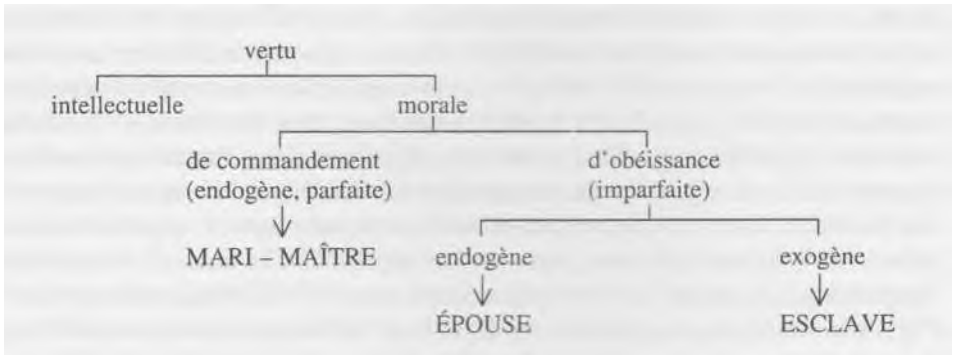
⁹ Recours en partie implicite dans un cas: le philosophe assimile lui-meme l’autorite maritale au pouvoir democratique, mais l’expression “democratie sans egalite (ni alternance du pouvoir)” est une construction oxymorique programmee par son texte.

¹⁰ Dans toute cette discussion, les mots “genre” et “espece” ne sont pas toujours pris dans un sens rigoureux: cela nous permettra de considerer a l’occasion l’humanite comme un genre par rapport a des regroupements tels que l’homme, la femme et l’esclave naturel, celui qu’Aristote

avertir, ce type de déplacement linguistique. Soit l'affirmation que l'esclave naturel est un être humain (P: 1259b 26-28). La capacité de délibérer constitue un propre de l'humanité (HA: 488b 24), et pourtant le serviteur inné est dépourvu de cette faculté (P: 1260a 8-14): implicitement, le vocable "être humain" comporte donc deux significations, l'une générique, englobant l'être humain proprement dit ainsi que l'esclave, l'autre correspondant à celui-là à l'exclusion de celui-ci. Si Ton recuse cette distinction qu'Aristote ne signale jamais, on se trouve en présence d'une contradiction flagrante: on appelle "être humain", e'est-a-dire "animal doué de raison", un être dépourvu de capacité délibérative et, *a fortiori*, d'aptitude théorique. La proposition "l'esclave naturel est un être humain" n'a donc de sens que si le prédicat "être humain" revêt une acception générique substituée à sa signification courante et englobant d'une part le bipède délibératives, d'autre part le bipède non délibératives-.

L'énoncé "l'esclave naturel possède la raison" fonctionne de la même façon: pour éviter à nouveau une évidente incompatibilité, il faut postuler un sens générique du mot "raison" chapeautant deux espèces, l'une impliquant et l'autre ne requérant pas la délibération, et e'est cette "raison", conçue sans doute comme "capacité de percevoir l'universel dans la sensation" (P: 1254b 20-23), e'est-a-dire "l'homme" dans Socrate, qui serait métaphoriquement imputée à l'être incapable de rien prévoir. Situation analogue, mais plus complexe, dans le cas de la vertu. Ce vocable occupe déjà une position générique, puisqu'il désigne autant la vertu intellectuelle que la vertu morale, mais cette dernière se trouve elle-même, subrepticement, en position générique. Selon la *Politique* (1259b 22-1260b 8), en effet, l'esclave, la femme et l'enfant disposent de la vertu morale, sinon ils ne seraient pas humains, mais ils n'y participent pas de la même façon que l'homme libre, sinon celui-ci ne mériterait pas de les diriger; de plus, la différence dans leur rapport respectif à la vertu ne réside pas dans une simple variation quantitative (l'homme est plus courageux que la femme) mais sollicite la différence spécifique qui oppose commander à obéir (le courage de l'homme est celui du dirigeant, le "courage" de la femme est celui d'une subordonnée). La vertu morale comporterait donc deux espèces, l'une relative au commandement et l'autre à la soumission, l'une propre à l'homme libre idéalise et l'autre réservée à divers groupes, dont les femmes et les esclaves. Un autre clivage, cependant, oppose la vertu endogène du maître et, implicitement, de son épouse, à la "vertu" exogène de l'esclave incapable de décider par lui-même et tributaire de la capacité de prévoir de son propriétaire. Schematiquement:

definit, dans le premier livre de la *Politique*, par sa force physique et son incapacité de délibérer, et qui ne correspond pas nécessairement à un esclave réel.



Affirmer sans plus que l'épouse possède la vertu morale ou que l'esclave en dispose lui aussi, c'est donc substituer le genre à la sorte particulière d'excellence¹¹ imparfaite accessible à ces deux catégories d'être. Par suite, tous les commentateurs qui se contentent de répéter, à la suite de leur maître à penser, que "l'esclave est un homme", qu'il possède la "raison" ou qu'il participe à la "vertu morale" s'expriment sur un mode métaphorique inconscient de lui-même, et donc incapable de déboucher sur une discussion des problèmes radicaux posés par la théorie aristotélicienne de l'esclavage. Deux exemples suffiront à le montrer.

Selon Hippocrates Apostle et Lloyd Gerson (1986: 256-7), co-auteurs d'une traduction de la *Politique*, la faculté de penser s'inscrit dans la définition de l'être humain, et qui en dispose possède au moins la capacité de comprendre les paroles d'autrui, d'y répondre et d'acquiescer la vertu, sinon il n'appartiendrait pas à l'humanité; la raison du maître, cependant, diffère de celle de son serviteur, car il la possède vraiment alors que celui-ci en est dépourvu mais peut l'écouter¹². En d'autres termes: qui ne dispose pas de la raison n'appartient pas à l'humanité; or l'esclave naturel ne dispose pas vraiment de la raison; donc il appartient à l'espèce humaine!

Barbara Cassin (1991), de son côté, soutient que l'esclave naturel n'est pas enfermé dans la prison de sa définition parce qu'il est un homme: l'homme, en effet, est un animal possédant un logos qui lui permet d'accéder à encore plus de logos et l'esclave, en tant qu'homme, jouit nécessairement de cette caractéristique: il s'apparente à cette partie de l'âme où siègent les émotions et qui, privée de raison, participe tout *de même de celle-ci* dans la mesure où elle peut lui obéir. Comme l'enfant, mais contrairement à la femme, il serait donc éducatible. Cassin, on le voit, ne se demande pas en quel sens l'esclave dispose de la "raison": or, si la distinction entre les parties rationnelle et irrationnelle de l'âme a un sens, on

¹¹ Le mot grec traduit par "vertu" signifie aussi "excellence".

¹² Les auteurs ne nous expliquent évidemment pas grâce à quelle faculté une créature dépourvue de raison peut néanmoins entendre raison.

ne peut tout de meme pas conceder a cette demiere une “raison” identique a la premiere, sous peine d’affirmer que l’irrationnel est rationnel, et donc de ruiner l’opposition initiale. De toute façon, comment pourrait-on educuer quelqu’un qui ne peut ni prevoir ni deliberer ni meme se rememorer, et que Ton croit tout juste bon a utiliser sa force corporelle? Enfin, si l’esclave, contrairement a la femme, est educable, qu’en est-il de la femme-esclave? Prendre Aristote au pied de la lettre, cela conduit, on le voit, a de redoutables apories.

2.2. La metaphore ascendante

Dans une metaphore de ce type, e’est l’espece qui se substitue au genre: “on m’enleve le pain (= la nourriture) de la bouche”. En contexte aristotelicien: “l’homme”, la plus noble des creatures sublunaires, est un animal politique, le seul qui, disposant de la capacite de discourir, puisse exprimer le juste et l’injuste. Les trois propositions incluses dans cette phrase relevent de la pseudo-universalite: elles attribuent a l’etre humain en general des caracteristiques reservees a l’homme. C’est ce dernier en effet, a l’exclusion de la femme et de l’esclave, qui occupe le sommet de l’echelle des vivants sublunaires, car la femme, on l’a signale, constitue deja un premier ecart par rapport au male prototype de l’espece, et l’esclave, on vient de le constater, ne saurait appartenir a l’humanite au sens strict. C’est encore l’homme qui, au sens fort du terme, constitue un “animal politique”, car lui seul participe activement a la chose publique et, en tant que citoyen, a la fin propre de la cite, a savoir le bonheur (P: 1328a 21-1329a 34). Et c’est encore l’homme libre qui possede le monopole du discours sur le juste et l’injuste, puisque l’esclave est exclu du rapport de justice (EN: 1134a 24-b 18) et que la femme doit se parer de silence (P: 1260a 28-31). Ce decodage des trois enonces pseudo-universels aboutit donc aux reformulations suivantes:

- a) L’homme (= le male) est la plus noble des creatures sublunaires.
- b) L’homme est l’animal politique au sens plienier du terme.
- c) L’homme est l’etre qui, dote du discours, peut exprimer le juste et l’injuste.

Faute d’admettre l’heterisme qui hante ces assertions, elles deviennent des metaphores de l’espece pour le genre, attribuant a l’homme des caracteristiques en principe valables pour l’etre humain comme tel: il faudrait donc les reformuler en substituant le vocable “etre humain” au mot “homme”, et donc reconstituer les propositions initiales mais en leur conferant cette fois une portee veritablement aniverselle impensable dans la theorie aristotelicienne.

A defaut d’endosser cette retraduction, il faudrait demontrer que les discriminations peripateticiennes ne sont pas injustifiees: or, voila precisement ce qu’omettent de faire tous ces commentateurs qui se contentent de reverberer les propos du Stagirite en resorbant le jeu complementaire de la pseudo-

universalite et de la metaphore descendante dans l'equivocite du mot "homme". Ainsi, a propos de la hierarchie des especes sublunaires, Andre Bremond (1987: 85-112) ecrit:

D'ailleurs, tout semble se rapporter a l'homme, etre fait en vue de l'homme, l'animal sans doute le plus parfait, terme extreme de l'effort de la nature. Et c'est du point de vue de ce terme que nous sommes invites a considerer les autres vivants. Ce seraient des essais imparfaits, mais la Nature se serait arretee a telle approximation et en aurait fait une forme stable (car la perennite des formes est aussi un dogme aristotelicien). Il reste que toute vie tend a l'homme. [...] Le mieux entre les vivants organiques, c'est l'Homme, et la Nature travaille dans les profondeurs pour produire l'animal parfait. Rigoureusement parlant, il n'y a qu'une espece: l'homme. Tous les autres vivants sont des essais, des approximations de la perfection humaine.

La perfection "humaine"? Mais la femme, a titre de femelle, n'est-elle pas un monstre, une premiere deviation par rapport a la norme, une approximation de la perfection masculine? Si l'homme constitue bien "l'unique espece", en vue de laquelle tout semble etre fait, quiconque s'inscrit dans le "nous" qui considere ainsi les autres vivants, femmes et esclaves inclus, ne devient-il pas complice d'une usurpation d'humanite?

De meme, a propos de "l'homme" comme "animal politique", Jonathan Barnes (1976: 18) note que l'activite "proprement humaine" se deroule dans un "environnement social" sans se demander si la femme, confinee au foyer, vit dans un tel environnement autrement que sur le mode accidentel de l'inclusion spatiale, et si, done, elle peut s'adonner a une activite "proprement humaine". Carnes Lord (1987A: 136; 1987B: 204-5), de son cote, precise que la these aristotelicienne n'exige pas un engagement continu dans l'activite politique ni un rapport obligatoire a la cite car, celle-ci n'etant pas une institution universelle. c'est dans une societe "plus grande que la maisonnee" que "l'homme" est par nature destine a vivre: la premiere de ces observations oublie de signaler que l'activite politique incombe a si peu de gens, dans le modele aristotelicien, que la these deviendrait absurde si on la prenait en un sens activiste, tandis que la seconde nous dit implicitement, et sans sourciller, que la femme n'a point part au destin de "l'homme"!

En ce qui concerne, enfin, la justice, contentons-nous de signaler l'apologie de la theorie aristotelicienne proposee par Max Hamburger (1965: 57-8, 89, 97, 117, 135). L'auteur ne cache pas que la justice domestique n'est qu'analogique et ne s'applique a la femme que proportionnellement: quand le meilleur (l'homme evidentement!) reçoit davantage de ce qui est bon, chacun est gratifie selon son merite. Que ce merite soit determine unilateralement par celui qui proclame sa propre superiorite et qui s'arroe la meilleure part en faisant regner sa justice cela ne retient pas l'attention de Hamburger, qui n'hesite pas a repeter, apres

Aristote, que la justice est quelque chose “d’essentiellement humain”, et qui ajoute que la conception aristotelicienne de l’equite se situe “au-dela de toute particularite nationale” et constitue une “theorie universellement applicable”. Comme tous les autres, Hamburger reste aveugle au caractere implicitement metaphorique des propos du Stagirite, et il universalise les prerogatives d’une classe particuliere de gens: la justice est peut-etre “quelque chose de proprement humain” (EN: 1137a 29-30), mais la justice au sens propre du terme, c’est-a-dire la justice politique, concerne uniquement “des associes supposes libres et *egaux en droits*” (P: 1134a 24-29), ce qui exclut les femmes, les enfants et les esclaves de son champ d’application!

2.3. La metaphore horizontale

La troisieme translation remplace l’espece par l’espece: “Voici mon navire stationne”, c’est-a-dire “a l’ancre”. Aristote, bien entendu, n’a jamais confere expressement au vocable “etre humain” la signification generique qu’il a fallu lui assigner pour illustrer *le premier* parcours figuratif (2.1). Mais, s’il avait voulu tirer au clair les consequences de sa conception *de* la servitude naturelle, il aurait pu, au lieu de generaliser le concept d’humanite, inventer une nouvelle nomenclature. Par exemple, au sein de la classe des animaux, il aurait pu isoler

la sous-classe des bipedes sans plumes ni ailes, articulee a son tour en deux ensembles: l’etre humain d’une part, l’esclave naturel de l’autre. Dans cette perspective, la proposition “l’esclave naturel est un etre humain” aurait substitue un ensemble a l’autre: mais n’est-ce pas ce que font implicitement les commentateurs *qui la* reprennent a leur compte sans *s’interroger sur le sens de* l’expression “etre humain” dans ce contexte? La faussete d’un tel enonce devient alors aussi evidente que celle de son inversion (“l’etre humain est un esclave naturel”), mais cela rend manifestes les strategies discursives occultes d’Aristote et de ses epigones: en n’explicitant pas les concepts sous-jacents a certains propos, en ne tenant pas compte des glissements dans la definition de certains termes clefs, bref, en ne signalant pas le caractere insidieusement metaphorique de certaines assertions, on parvient tant bien que mal a laisser dans l’ombre les problemes engendres par l’une des theories les plus execrables de la philosophie occidentale.

2.4. La metaphore par analogie

Ce type de substitution est, d’apres Aristote, le plus instructif. Voici comment il le decrit:

J'entends par "rapport d'analogie" tous les cas où le second terme est au premier comme le quatrième au troisième, car le poète emploiera le quatrième au lieu du second et le second au lieu du quatrième; et quelquefois aussi on ajoute le terme auquel se rapporte le mot remplace par la métaphore. (Po: 1457b 16-20).

Cela ne signifie pas simplement que, derrière toute métaphore, reposerait une analogie: si, de la matrice "navire: ancre:: choses mobiles: arrête" je tire le trope "Voici mon navire arrête", celui-ci constitue une métaphore du genre pour l'espèce, non une métaphore analogique. Il ne suffit pas, en effet, de prélever deux des quatre termes d'une proportion, comme le confirme la *Rhetorique* (1412b 34-1413a 2):

Les comparaisons réputées sont en un sens [...] des métaphores; car elles sont toujours formées de deux termes, comme la métaphore par analogie; par exemple, le bouclier, disons-nous, est la coupe d'Ares, et Fare est une *phorminx* sans cordes. Ainsi, ce que Ton dit n'est pas simple; mais appeler Pare une lyre ou le bouclier une coupe, e'est chose simple.

Dans une métaphore analogique ("la vieillesse est le soir de la vie"), l'expression métaphorique est double, ses deux termes provenant d'une proportion sous-jacente, tandis que, dans les autres types de métaphore, le mot figure est simple ("vieillesse est soir"), qu'on puisse ou non le relier à une proportion sous-jacente.

C'est ce protocole analogique qui nous permet de comprendre les échanges qu'Aristote trame entre maisonnée et cite (EN: 1160a 30-1161b 10; P: 1259a 37-b 17, 1278b 15-1279a 21). Du point de vue de la première:

- 1) L'autorité du père grec est une royauté domestique.
- 2) L'autorité du père barbare est une tyrannie domestique.
- 3) L'autorité du maître est une tyrannie domestique légitime¹³.
- 4) L'autorité du mari est une aristocratie¹⁴ domestique.
- 5) L'autorité du mari qui empiète sur les tâches de sa compagne est une oligarchie domestique.
- 6) L'autorité de l'épouse relève aussi de l'oligarchie domestique.
- 7) L'autorité du mari correspond à une république domestique.
- 8) Le rapport entre frères illustre lui aussi la république domestique.

¹³ Même si le maître gouverne à son avantage. Sur le plan civique, les constitutions varient selon le nombre des gouvernants (un, quelques-uns, tous) et selon l'orientation du pouvoir (à l'avantage des gouvernés: formes correctes; à l'avantage des dirigeants: formes perverses). D'où trois types positifs: royauté, aristocratie, "république"; et trois types négatifs: tyrannie, oligarchie, démocratie.

¹⁴ Aristocratie: gouvernement des meilleurs.

- 9) Le pouvoir du mari-pere-maitre constitue une monarchie¹⁵ domestique.
- 10) Le pouvoir deficient ou absent du mari-pere-maitre engendre une democratie domestique.
Du point de vue de la cite¹⁶:
- 11) Le roi est un bon pere pour ses sujets.
- 12) Le tyran est un pere barbare pour ses sujets (ou: il se comporte en maitre de la cite).
- 13) L'aristocratie est comme un bon mari pour la cite.
- 14) L'oligarchie ressemble a un mari outrepassant ses attributions, ou a une epouse accaparant le pouvoir en vertu de sa fortune.
- 15) La republique permet aux citoyens de coexister fraternellement.
- 16) La democratie reproduit dans la cite l'anarchie domestique.

Grace a ces analogies, une foule de problemes sautent aux yeux: le racisme inherent a l'image aristotelicienne du pere (1 vs 2); la description doublement contradictoire¹⁷ de l'autorite du maitre (3); les tergiversations relatives au pouvoir du mari et a la situation des freres (4 vs 7 vs 8); les fluctuations de sens du mot "oligarchie", qui renvoie d'un cote a l'ecart par rapport au merite (5, 6) mais, de l'autre, au nombre des dirigeants¹⁸; etc. C'est toutefois la septieme transposition qui merite de retenir notre attention: pourquoi vehicule-t-elle la meme association que le rapport entre freres (8), et pourquoi la contrepartie civique (15) se modele-t-elle sur ce dernier rapport a l'exclusion du precedent? En d'autres termes, pourquoi ne peut-on ecrire:

15^{bis}) dans une republique, les citoyens coexistent comme mari et femme?

C'est qu'en pareil cas, il faudrait comprendre que les citoyens gouvernes ne sont pas les egaux de leurs dirigeants ni n'alternent dans l'exercice du pouvoir, et donc que le regime dans lequel ils vivent est, au mieux, une aristocratic! L'annonce 15^{bis} devoile donc l'ineptie de sa contrepartie domestique (7), tout en nous indiquant comment resorber sa redondance par rapport a la republique fraternelle (8); la formulation exacte deviendrait:

7^{bis}) L'autorite du mari correspond a une republique domestique sans egalite ni alternance du pouvoir.

¹⁵ Le concept de monarchie (gouvernement d'un seul) est neutre par rapport a ses deux modalites opposees, la royaute et la tyrannie.

¹⁶ On se rappellera que, pour Aristote, la cite-Etat constitue la forme normale du gouvernement public: l'Etat-nation est trop vaste pour permettre l'exercice de la democratie directe.

¹⁷ Le pouvoir du maitre est de toute evidence monarchique. Mais il ne peut se comparer a la royaute puisqu'il s'exerce a l'avantage du dirigeant, et il ne correspond pas non plus a la tyrannie, puisque Aristote refuse d'y voir une perversion de l'autorite. D'où ce batard oxymorique: une "tyrannie legitime".

¹⁸ Etymologiquement, "oligarchie" signifie: pouvoir de quelques-uns; c'est un terme aussi neutre que "monarchie".

Un tel gouvernement n'offre évidemment plus rien de républicain. Or, quels qu'aient été les motifs du Stagirite pour recourir à une analogie aussi oxymorique, il faisait au moins allusion à l'inegalite permanente des époux (P: 1259a 37b- 17), nous fournissant ainsi tous les éléments pour reconstituer la proposition 7^{b.s}. Cela nous permet d'apprécier à sa juste valeur la tactique des commentateurs qui s'en tiennent à la métaphore tronquée, ou même projettent sur le plan domestique l'égalité, la liberté, voire l'alternance du pouvoir qui caractérisent le niveau civique. Par exemple, H. Rackham (1959: XVII) écrit: "La relation du chef de famille [...] à l'épouse ressemble à un gouvernement républicain [...]". Abraham Edel (1982: 321-2), tout en reconnaissant que la nécessité de l'autorité maritale découle des déficiences biologiques et psychologiques imputées à la femme, déclare pourtant que ce pouvoir "ressemble à celui de l'homme d'Etat sur ses concitoyens", et non à celui du roi sur ses sujets. Quant à Larry Arnhart (1988: 179), il nous assure que, pour Aristote, les femmes ne doivent pas être exploitées comme des esclaves parce que l'autorité qui s'exerce sur elles est républicaine et que le gouvernement républicain s'adresse à des êtres libres et égaux. Chacune de ces formulations engendre des représentations erronées, mais selon deux modes distincts. Dans le cas de Rackham et d'Edel, l'omission du rapport inégalitaire incite à projeter sans nuances, sur la république domestique, les caractéristiques de la république civique. Mais, avec Arnhart, cette projection s'effectue directement et en neutralisant volontairement la spécification inégalitaire: il ne s'agit plus d'un problème de représentation fautive, mais d'une question de fautive représentation. Un dernier exemple permettra de montrer jusqu'où peuvent aller ces tentatives de redorer le blason idéologique d'Aristote afin de faciliter la récupération contemporaine de certaines de ses idées. Selon Stephen Salkever (1991: 176), la relation politique d'égalité se définit à l'encontre du rapport inégalitaire entre maître et esclave plutôt qu'en regard à l'homme et à la femme, et seuls les "Barbares" commettent l'erreur de confondre cette dernière avec le serviteur in. Si le mari doit gouverner l'épouse "politiquement" plutôt que despotiquement, c'est en vertu de sa meilleure aptitude à la délibération. Et si l'alternance du pouvoir n'agit pas la république domestique, d'autres éléments du régime civique s'y retrouvent: un gouvernement dans l'intérêt des dirigeants et des dirigés, une égalité approximative et la présence d'une autorité légale impersonnelle limitant l'action des dirigeants. Il faudrait donc gouverner les femmes comme des concitoyens requérant de la relation républicaine les mêmes choses que les hommes, car elles auraient besoin elles aussi de ce contexte pour que leur excellence, différente, puisse s'épanouir. L'auteur ose même prétendre qu'Aristote instaure une similitude fonctionnelle entre la cité et la famille: si la capacité de vivre rationnellement et selon "nos" choix est spécifiquement humaine, ainsi en est-il des activités et institutions qui permettent son actualisation, et le philosophe contribuerait à l'amélioration du sort de la femme en défendant

l'importance de la vie privée pour le développement de l'excellence humaine et l'atteinte du bonheur. La vie familiale, en effet, "nous" préparerait à la vie politique, et elle favoriserait la formation de l'identité personnelle distincte nécessaire "à des animaux pleinement délibératifs". Mais depuis quand les femmes appartiennent-elles à cette dernière catégorie¹⁹? Depuis quand la vie familiale les prépare-t-elles à la vie politique, puisque le Stagirite les confine au foyer? À quelle forme de bonheur peuvent-elles accéder, si elles sont incapables de délibérer efficacement et de développer une vertu parfaite? Quels choix leur sont offerts, si la "nature" les a vouées à une seule fonction (P: 1252b 1-10)? Comment, des lors, espéreraient-elles les mêmes choses que les hommes? Toute cette apologie de la relation conjugale repose, on peut le constater, sur la pseudo-universalité linguistique ("nos" choix sont en fait ceux des hommes adultes et libres) et sur le travestissement conceptuel: l'inegalité permanente se métamorphose en quasi-égalité, on nous parle d'un intérêt "commun" sans préciser que c'est le dirigeant qui le définit, et on invoque une autorité légale si "impersonnelle" qu'aucune femme n'a jamais participé à son élaboration!

3. Conclusion

Loin de le rapprocher de nos préoccupations ou de celles du féminisme, les métaphores explicites d'Aristote servent souvent de caution idéologique à une soi-disant supériorité permettant à l'homme grec, adulte et libre de légitimer son pouvoir²⁰. Quant à ses métaphores inédites, elles mettent en évidence les glissements de sens qui permettent au philosophe de ne pas soulever des problèmes qui pourraient remettre en cause certaines de ses théories. Par exemple, si l'esclave naturel, dont Aristote admet l'existence (P: 1254a 17-1255a 2), n'appartient pas vraiment à l'espèce humaine, quelles conséquences cette constatation entraîne-t-elle pour son anthropologie? Cette question a même des ramifications métaphysiques. Le Stagirite, en effet, soutient (M: 1058a 29-b 25) que le mâle et la femelle ne constituent pas deux espèces distinctes parce que la différence qui les oppose sur le mode de la contrariété concerne la matière, non

¹⁹ Ce qui justifie l'autorité du mari-père-maître, c'est sa capacité délibérative: l'esclave, lui, n'a pas cette faculté, la femme la possède, mais "sans autorité" (*akurori*), et l'enfant, c'est-à-dire le fils, en dispose d'une manière encore embryonnaire (P: 1260a 8-14). Salkever minimise le handicap délibératif des femmes en stipulant, sur le mode de l'euphémisme, que la délibération occupe seulement, dans leur existence, une place "moins puissante" que dans celle des hommes.

²⁰ En tant que métèque, Aristote ne bénéficiait, à Athènes, d'aucun droit politique: mais n'oublions pas que, pour lui, la vie philosophique est supérieure à l'existence civique (EN: X, 8-9), et qu'il se situe lui-même, en tant que philosophe politique, dans la position de conseiller législatif. Et, sur le plan domestique, c'est son propre pouvoir de mari, de père et de maître qu'il justifie.

la forme: mais l'absence de capacite deliberative des esclaves naturels affecte directement leur ame, c'est-a-dire leur forme, et il faudrait, en consequence, soit les considerer comme une espece distincte, soit reviser la notion d'alterite specifique. Quant a l'analogie entre T autorite domestique et les formes de gouvernement, non seulement elle se revele discriminatoire et boiteuse a divers egards mais encore, si on la considere comme une tentative de naturaliser les secondes par les diverses modalites de la premiere, comment ne pas s'etonner de l'etonnante manoeuvre textuelle grace a laquelle on parvient a situer le modele de l'egalite civique et de l'alternance du pouvoir dans une relation permanente d'inegalite et de monopolisation de l'hegemonie? Et comment, surtout, ne pas s'eberluer de ces tentatives de recycler la pensee ethico-politique du precepteur d'Alexandre le Grand en nous assurant qu'elle n'est point dogmatique ni reductrice, qu'elle flirte meme avec le feminisme, et qu'elle oeuvre a la realisation des potentialites de "l'homme", sans se rendre compte que ces aptitudes sont celles d'une infime fraction privilegiee de Tespece humaine? Comment se nomme la forme de cecite qui permet de ne pas percevoir la collusion, dans des textes a pretention scientifique se reclamant de la litteralite du discours, entre metaphorisation et legitimisation de la domination?

Bibliographic

- Apostole, Hippocrates, GERSON, Lloyd (1986): "Introduction" and "Commentaries" to *Aristotle's Politics*, Grinnell (Iowa): The Peripatetic Press.
- Aristote, (1949): *Les topiques*, (trad. Tricot), Paris: Vrin.
- Aristote, (1955): *Les meteorologiques*, (trad. Tricot), Paris: Vrin.
- Aristote, (1957): *Histoire des animaux*, (trad. Tricot), Paris: Vrin.
- Aristote, (1959): *Ethique a Nicomaque*, (trad. J. Tricot), Paris: Vrin.
- Aristote, (1960): *Rhetorique*, t. 1 et 2, (trad. Dufour), Paris: Les Belles Lettres. Aristote, (1932): *Rhetorique*, t. 3, (trad. Dufour et Wartelle), Paris: Les Belles Lettres. Aristote, (1961): *De la generation des animaux*, (trad. P. Louis), Paris: Les Belles Lettres. Aristote, (1961): *Poetique*, (trad. Hardy), Paris: Les Belles Lettres.
- Aristote, (1962): *Les seconds analytiques*, (trad. Tricot), Paris: Vrin.
- Aristote, (1962): *La politique*, (trad. Tricot), Paris: Vrin.
- Aristote, (1964): *La metaphysique*, (trad. Tricot), Paris: Vrin.
- Aristote, (1973): *Marche des animaux, Mouvement des animaux*, (trad. P. Louis), Paris: Les Belles Lettres.
- Amhart, L., (1988): "Aristotle's Biopolitics: A Defense of Biological Teleology against Biological Nihilism", *Politics and the Life Sciences*, 6, 2, p. 173-191, 223-225.
- Aubenque, P., ed., (1993A): *Aristote Politique*, Paris: P.U.F.
- Aubenque, P., (1993B): "Avant-propos" a AUBENQUE 1993A, p. VII-IX.
- Barnes, J., (1976): "Introduction" a *The Ethics of Aristotle. The Nicomachean Ethics*, New-York, Penguin Books, p. 9[^]13.

- Bar On, Bat-Ami, (1994): *Engendering Origins. Critical Feminist Readings in Plato and Aristotle*, New York: State University of New York Press.
- Bouchard, G., (1984): *Le proces de la metaphore*, Montreal: Hurtubise HMH.
- Bremond, A., (1987): *Le dilemme aristotelicien*, New York: Garland Publ.
- Cassin, B., (1991): "Aristote avec et contre Kant", in SINACEUR 1991, p. 341-366. Caujolle-Zaslowsky, E., (1993): "Citoyens a six mines", in AUBENQUE 1993A, p. 35^47. Charles-Saget, A., (1993): "Guerre et nature. Etude sur le sens du *Pólemos* chez Aristote", in AUBENQUE 1993A, p. 93-117.
- Edel, A., (1982): *Aristotle and His Philosophy*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Freeland, C., (1994): "Nourishing Speculation: A Feminist Reading of Aristotelian Science", in BAR ON 1994, p. 145-187.
- Hamburger, M., (1965): *Morals and Law. The Growth of Aristotle's Legal Theory*, New York: Biblo & Tannen.
- Lord, C., (1987A): "Aristotle", in STRAUSS & CROPSEY 1987, p. 118-154.
- Lord, C., (1987B): "Politics and Education in Aristotle's *Politics*", in PATZIG 1987, p. 202-215.
- Lord, C, O'Connor, D., eds, (1991): *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, Berkeley: University of California Press.
- Fatzig, G., ed., (1987): *Aristoteles' "Politik"*, Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Rackham, H., (1959): "Introduction" to ARISTOTLE, *Politics*, London: W. Heinemann, p. VII-XXIII.
- Salkever, S., (1990): *Finding the Mean. Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton: Princeton University Press.
- Salkever, S., (1991A): "Aristotle's Social Science", in LORD et CONNOR 1991, p. 11- 48.
- Sinaceur, M. A. (ed), (1991): *Penser avec Aristote*, Toulouse: Eres.
- Strauss, L., Cropsey, J., (ed), (1987): *History of Political Philosophy*, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Thom, P, (1976): "Stiff Cheese for Women", in *Phil. Forum*, 1976, 8, 1, p. 94-107. Tuana, N., (1994): "Aristotle and the Politics of Reproduction", in BAR ON 1994, p. 189-206.