



Amitié, harmonie et paix politique chez Aristote et Jean Bodin

Sara Miglietti

École normale supérieure de Pise, Université Paris Descartes

Résumé La crise politique et religieuse de la seconde moitié du XVI^e siècle ouvre la voie en France à un débat enflammé concernant les limites du pouvoir souverain et le rôle du peuple au sein de l'État. Dans les *Six livres de la République* (1576), Jean Bodin développe un programme de réforme éthico-politique envisageant l'amitié entre les citoyens comme pierre angulaire de l'État. Bien que s'inspirant largement des réflexions d'Aristote sur le même sujet (*Éthique à Nicomaque, Politique*), il remplace toutefois la théorie aristotélicienne de l'amitié-égalité (laquelle entraîne chez le Stagirite une vision égalitariste de la société et un net refus de la monarchie) par une nouvelle théorie de l'amitié-harmonie qui lui permet de justifier la nature hiérarchique et monarchique de sa « République bien ordonnée ».

Mots clés Bodin, Aristote, amitié, égalité, harmonie.

Contexte : la crise politique et religieuse en France, la « découverte » du peuple

- 1 En 1576, lors de la première apparition des *Six livres de la République*, Jean Bodin est loin d'être un personnage inconnu. D'abord professeur de droit à Toulouse, puis avocat auprès du Parlement de Paris, il s'impose bien vite à l'attention des savants français par ses œuvres de jeunesse, à savoir une traduction latine commentée des *Cynegetica* du Grec Oppien (1555), *l'Oratio de instituenda in Republica iuventute* adressée en 1559 au peuple de Toulouse, et la remarquable *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566) ; en même temps, il réussit à gagner la faveur des Valois, et notamment du frère cadet du roi, François-Hercule duc d'Alençon qui, en 1571, fait de l'Angevin son maître des requêtes aussi bien que le plus intime de ses conseillers politiques.
- 2 Au moment où la France, traversée par de violentes tensions politiques et religieuses, paraît s'effondrer dans le chaos des guerres civiles, Bodin fait ses premiers pas sur la scène publique, s'alignant aussitôt sur la position des Politiques. Ceux-ci, se professant étrangers tant au parti catholique qu'au parti huguenot, cherchent la solution de la crise dans un programme très novateur : tolérance, liberté de conscience, mise en marge de l'identité religieuse d'un côté ; renforcement de la puissance royale et rétablissement de l'État sur des

bases exclusivement politiques, de l'autre¹. Mais un tel programme est loin d'être universellement partagé par les contemporains, qui tendent à considérer la présence du religieux au sein de l'État comme une source de stabilité, bien plus que comme un potentiel facteur de crise. Au début du XVI^e siècle, le constitutionnaliste Claude de Seyssel plaçait la religion aux côtés de la police et de la justice parmi les « freins » auxquels la monarchie française devait son équilibre, l'action du roi étant inscrite dans des limites précises qui permettraient de conjurer tout risque de tyrannie² : un demi-siècle plus tard, la plupart des théoriciens français demeurent ancrés dans cette image de la *pietas* comme contrainte utile sur les puissants pour les empêcher de commettre des abus³. Conformément à cette conviction, les Politiques sont souvent présentés par les pamphlétaires comme des Machiavels français désireux d'ouvrir la voie aux arbitres d'un souverain débridé⁴.

- 3 Ce n'est que dans les années 1570, et surtout après la Saint-Barthélemy, que le débat à propos des limites du pouvoir royal se renouvelle sur des bases complètement différentes. Peu à peu, dans les milieux réformés et philo-réformés, il devient évident qu'invoquer la *pietas* du roi et sa bonne volonté pour qu'il n'abuse pas de son pouvoir, c'est abandonner les peuples à la discrétion d'un prince absolu. Selon les « monarchomaques », les limites du pouvoir souverain ne sont pas à chercher dans la faible contrainte de la conscience morale et religieuse du prince, mais dans le contrepoids exercé par le peuple souverain, auquel revient le « pouvoir constituant » et, par conséquent, le droit d'élire librement son prince. Le roi ne doit pas être autre chose qu'une espèce de haut magistrat, respectueux des lois divines et de la volonté du peuple qui l'a choisi : dans le cas contraire, le peuple jouit d'un droit légitime à résister face à ses injustes prétentions, soit de façon directe par la révolte, soit de façon indirecte par l'initiative des corps intermédiaires qui le représentent. Le tyran sera donc éloigné du pouvoir, voire – dans des cas particuliers – tué, et un nouveau prince sera ensuite élu à sa place⁵.
- 4 Il est clair qu'une telle prise de position – nouvelle dans ce contexte mais beaucoup moins dans l'absolu, puisqu'elle se fonde sur de nombreuses sources antiques et médiévales⁶ – change de fond en comble le point de vue d'où l'on aborde la question de l'intégrité constitutionnelle de l'État. Étant donné que les garanties d'un gouvernement juste et équitable ne sont plus à chercher *ex parte principis*, mais *ex parte populi*, le traditionnel souci humaniste pour l'« institutio principis » – l'éducation morale et religieuse que l'on donne au jeune prince pour lui apprendre à exercer son pouvoir de manière responsable – perd de l'importance, au fur et à mesure que l'attention se concentre sur le rôle joué par le peuple en tant que partie active de l'État. Ce qui est d'ailleurs très intéressant,

¹ Voir par exemple J. Garrisson, *Nouvelle histoire de la France moderne*, vol. II : *Guerre civile et compromis, 1559-1598*, Paris, Seuil, 1991, p. 133.

² Cl. de Seyssel, *La grand'Monarchie de France*, Paris, 1558, p. 9v-10r.

³ Pour cette alliance entre religion et politique dans la conscience française, voir V. de Caprariis, *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione*, vol. I, Naples, Edizioni scientifiche italiane, 1959, p. 197-198.

⁴ Voir M. Turchetti, « Une question mal posée : l'origine et l'identité des Politiques au temps des guerres de religion », *De Michel de l'Hospital à l'Édit de Nantes. Politique et religion face aux Églises*, T. Wanegffelen éd., Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise-Pascal, 2002, p. 357-390 (p. 361).

⁵ C'est en gros ce que soutient E. Junius Brutus (H. Languet?), *Vindiciae contra tyrannos*, traduction française de 1581, introduction, notes et index de A. Jouanna, J. Perrin, M. Soulié, A. Tournon et H. Weber, Genève, Droz, 1979.

⁶ H. Weber, « Introduction » à E. Junius Brutus, ouvr. cité, p. v-vi.

c'est que cette « nouvelle » considération du peuple ne concerne pas seulement des monarchomaques comme Théodore de Bèze, François Hotman ou Philippe du Plessis Mornay, mais qu'on en trouve des traces même chez les auteurs les plus inattendus, par exemple chez un ferme monarchiste comme Jean Bodin.

- 5 S'il est vrai en effet que Bodin refuse très nettement les conclusions monarchomaques, comme le démontrent plusieurs passages de la *République*, il est néanmoins fils de son temps dans la mesure où il accorde au peuple un rôle d'un certain relief dans la vie politique du royaume : un rôle subordonné, certes, de collaboration et non pas de compétition par rapport à la puissance ordonnatrice du prince ; et pourtant décisif, car à chaque fois que la contribution du peuple fait défaut – par exemple au cas où sa naturelle vitalité serait étouffée par les vexations d'un tyran –, l'État entier tombe vite en ruine. La préface qui ouvre la première édition de la *République* renferme un passage éclairant en ce sens : Bodin y compare la France à un navire en danger dont il prophétise le naufrage imminent, à moins que son pilote, s'avouant fatigué et incapable de le mener tout seul au port, n'ouvre les portes aux forces encore saines provenant de l'équipage :

Car pendant que le navire de nostre Republique avait en poupe le vent agreable, on ne pensoit qu'à jouir d'un repos ferme et asseuré, avec toutes les farces, mommeries, et mascarades que peuvent imaginer les hommes fondus en toutes sortes de plaisirs. Mais depuis que l'orage impetueux a tourmenté le vaisseau de nostre Republique avec telle violence, que le Patron mesmes et les Pilotes sont comme las et recreus d'un travail continuel, il faut bien que les passagers y prestent la main, qui aux voiles, qui aux cordages, qui à l'ancre, et ceux à qui la force manquera, qu'ils donnent quelque bon advertissement, ou qu'ils presentent leurs vœux et prieres à celui qui peut commander aux vents, et appaiser la tempeste, puis que tous ensemble courent un mesme danger.⁷

Souveraineté et pouvoir. Le rôle du peuple chez Jean Bodin

- 6 Il vaudra mieux alors se méfier du stéréotype, malheureusement encore très courant, d'un Bodin « théoricien de l'absolutisme » qui appuierait chaleureusement l'établissement d'une monarchie autocratique et dépourvue

⁷ J. Bodin [1576], *Les Six Livres de la République*, texte revu par C. Frémont, M.-D. Couzinet et H. Rochais, t. I, « Préface », Paris, Fayard, 1986, p. 9-10. Dix ans plus tard, dans la dédicace à Jacques du Val qui ouvre l'édition latine du même ouvrage, Bodin s'exprime encore plus nettement contre la capacité du prince de se suffire à soi-même, et invoque l'aide du peuple et des nobles pour sortir de la crise : « *Cum annis superioribus saevissima bellorum civilium tempestate iactati fuissetus, qua multi naufragium, plures etiam iacturam fecerant; plerique voraginibus immersi, nonnulli in lutus eiekti, quidam afflicti ad scopulos, alii alio abrepti, pauci incolumes evaserant: me, quem praeterita pericula reputantem [...] et futura, quae nunc impendere videmus, prospicientem imperii nostri paenitere coepit, ac pudere gubernatorum, qui, cum inter se conflictarentur ut alius calvum torqueret, alius vela faceret, alius contraheret; tam foedum sui nostrique adversariis otiose in portu ridentibus spectaculum praebuissent. Itaque cum mearum cogitationum summam fecissem, animadverti, eaque tam multa in Republica gerenda peccantur, ab huius artis ignoracione, velut ab errorum omnium fonte derivari. Quae me causa impulit, hoc, quicquid est, quod de Republica conceperam, meis popularibus, postea quam a bellis paululum conquievissent, edere ac proponere ad intuendum: ut vel in posterum hoc regale civitatis genus, quantum quidem fieri posset, ab interitu servarent; vel, si tam certum huic imperio, quod sua senectute propemodum extabuisse videtur, exitium immineret, ut nulla iam ope, nullis hominum consiliis declinari posset; eos tamen qui superioribus cladibus superfuerant, velute specula admonerem, ne improviso civitatis occasu ac ruina penitus obruerentur. Interdum enim tanta vis calamitatum divinae ultionis impetu erumpit, ut eos ipsos moderandarum civitatum principes, quos Deus praepotenti manu perdere decrevit, omni consilio ac prudentia vacuos ac desertos esse, et in omne dedecus praecipites ruere patiatur. Cuius rei exploratum est argumentum, quod illi tum maxime sanos se esse arbitrantur, cum in Republica gubernanda incurabili furore desipiant.* » (*De Republica libri sex, latine ab auctore redditi, multo quam antea locupletiores*, Francfort-sur-le-Main, Wechel & Fischer, 1641, 2r-3r. Désormais noté *De republica libri sex*).

de tout contrôle⁸. Le juriste d'Angers est en fait très loin d'une telle position. Dans son activité politique personnelle – et notamment à l'occasion des États généraux de 1576, où il se rend en sa qualité de représentant du tiers état –, il se conduit en critique impitoyable des dégâts causés aux États par des souverains méchants, vaniteux ou maladroits⁹. Dans ses œuvres, il se montre soucieux de garder la distinction traditionnelle entre monarchie légitime (ou royale), monarchie despotique (ou seigneuriale) et tyrannie, et il n'est certainement pas tendre quand il s'agit de tracer le portrait du tyran¹⁰. Il faut toutefois admettre que sa position renferme un certain nombre de difficultés : ballotté entre l'urgence de garantir au roi une puissance incontestable (conformément au vœu des Politiques) et le souci, en même temps, de lui poser des limites afin de sauvegarder l'intégrité constitutionnelle de l'État, Bodin se trouve en effet dans une situation très inconfortable. Il ne peut pas retenir les solutions proposées avant lui par les constitutionnalistes (État mixte, balance des pouvoirs, contrainte religieuse) et les monarchomaques (droit de résistance face au tyran), les deux étant très insatisfaisantes à ses yeux¹¹. Mais avant même qu'il entreprenne la recherche d'un compromis d'un autre genre, une question épineuse se pose à lui : comment la mise en place d'un contrepoids à la puissance du prince serait-elle concevable dans un État fondé sur le principe de la souveraineté absolue ?

- 7 Cette question touche le cœur même du problème de la souveraineté, partant de toute la philosophie bodinienne, et ne saurait donc pas être négligée. Quoique Bodin ne lui donne jamais une réponse exhaustive et explicite, il est possible à mon avis de reconstituer son raisonnement à peu près tel qu'il était, à partir des indications contenues dans la *République*. Rien là-dedans n'empêche de penser qu'un contrepoids au pouvoir du prince soit effectivement concevable, pourvu toutefois qu'on ne le cherche ni dans une institution politique quelconque, où résiderait la faculté de mettre en question les décrets du prince, ni dans un fantomatique droit du peuple de courir aux armes au nom d'une prétendue souveraineté.
- 8 Il convient peut-être de préciser dès à présent qu'il s'agit de trouver un contrepoids au *pouvoir* du prince, non pas à sa *puissance souveraine*. Ce n'est pas du tout une mise au point captieuse, car Bodin, quoiqu'il n'exprime jamais clairement son avis là-dessus, semble néanmoins chercher à distinguer ces deux dimensions : par exemple, dans le chapitre où il traite de la différence entre régime et gouvernement¹², il apparaît de façon assez évidente qu'il établit un

⁸ Voir par exemple J. H. Franklin, *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973. Ses thèses sont contestées par plusieurs auteurs ; voir notamment Y. C. Zarka, « Constitution et souveraineté selon Bodin », *Il pensiero politico*, n° 30 (2), 1997, p. 276-286.

⁹ Voir J. Bodin, *Recueil de tout ce qui s'est négocié en la compagnie du Tiers-État de France, en l'assemblée generale de trois États, assignez par le Roy en la ville de Bloys, au XV. Novembre 1576*, s. l., 1577, p. 61.

¹⁰ Voir les chapitres 2, 3 et 4 du livre II de la *République*, notamment *Six livres* (désormais noté *SL*), t. II, p. 34-35 et 57-59.

¹¹ Pour la réfutation de la théorie de l'État mixte et de celle de la balance des pouvoirs : « Quelle apparence y a-il d'estat populaire en l'assemblee des trois estats, attendu qu'un chacun en particulier, et tous en general ployent le genouil devant le Roy, usant d'humbles requestes et supplications, que le Roy reçoit, ou rejette ainsi bon que luy semble ? Quel contrepoids de puissance populaire contre la majesté d'un Monarque peut estre en l'assemblee des trois estats, voire de tout le peuple, s'il pouvoit estre en un lieu, qui supplie, requiert, et revere son Roy ? » (*SL*, II.1, t. II, p. 21-22). Pour la question du droit de résistance, *SL*, III.4, t. III, p. 91-115 ; plus spécifiquement sur le tyrannicide, *SL*, II.5, t. II, p. 69-87.

¹² « Car il y a bien difference de l'estat, et du gouvernement : qui est une reigle de police qui n'a point esté touchée de personne. » (*SL*, II.2, t. II, p. 34)

lien entre régime et puissance souveraine d'un côté, et gouvernement et pouvoir de l'autre, distinguant ainsi indirectement la puissance souveraine du pur et simple pouvoir. Au chapitre 7 du même livre, il écrit que la forme la plus stable d'État résulte d'une combinaison entre régime monarchique et gouvernement démocratique : la « république bien ordonnée » coïncide en effet pour lui avec un État monarchique où la souveraineté – unique, indivisible, absolue – demeure concentrée dans la figure du prince, tandis que le pouvoir est éparpillé partout dans le corps de la nation grâce à un ample partage des charges et des honneurs. Certes, on peut objecter qu'un tel partage, quelque ample qu'il puisse être, ne concernera en tout cas qu'un nombre assez restreint de magistrats et officiels, tandis qu'au « peuple brute » (la *plebs*), relégué aux marges de l'échiquier politique, sera toujours niée toute forme de participation active à la chose publique. Ce « parti des invisibles » appartient pourtant à tous égards au corps des citoyens, à savoir à l'équipage qui devra mener le navire français loin de la tempête des guerres civiles : nulle distinction entre une citoyenneté active et une citoyenneté inactive n'est concevable chez Bodin, car l'Angevin croit fermement que le droit de cité ne connaît point de degrés et que dans un État bien ordonné, on doit être tous citoyens au même titre – riches et pauvres, nobles et roturiers, majeurs et mineurs, hommes et femmes – en tant qu'assujettis aux mêmes lois et sujets du même souverain¹³.

- 9 Le « peuple » auquel Bodin s'adresse dans la Préface à la *République* est donc le corps entier de la nation, des hauts officiers de l'État jusqu'au plus humble des sujets. Plus ce corps sera puissant, moins l'État courra le risque de tomber dans les mains d'un tyran ou d'être mené à la ruine par un roi incapable. Mais s'il est vrai que la plupart des citoyens n'ont ni n'auront jamais aucun pouvoir politique, d'où vient la force du peuple ? Selon Bodin, c'est surtout l'union et l'amitié entre les citoyens qui peut rendre le peuple heureux et puissant : les États, dit-il, « n'ont point de fondement plus seur apres Dieu que l'amitié et bien-vueillance des [citoyens, les] uns envers les autres »¹⁴. L'Angevin est donc très favorable à la formation d'« alliances, societez, estats, communautez, confrairies, corps et colleges », car il estime que les corps intermédiaires, quoiqu'ils éveillent souvent des jalousies et des soupçons chez les souverains, ont toujours fait en dernière analyse le salut des nations, tandis qu'« oster tous les corps et communautez, c'est ruiner un estat, et en faire une barbare tyrannie »¹⁵.
- 10 C'est dans ce sens que le peuple peut effectivement représenter un contrepoids au roi sans pour autant mettre en question le caractère absolu de la souveraineté de celui-ci. Résister, se révolter, faire recours à des moyens violents contre le tyran, cela veut dire intervenir quand en fait il est déjà trop tard, à savoir, quand la tyrannie a déjà pu s'établir. Pour Bodin, au contraire, le grand défi est d'essayer de prévenir le mal à la racine, en ôtant chez le peuple même les conditions sociales et politiques (mécontentement, désunion, manque de collaboration entre les citoyens, absence d'un sentiment commun) qui ouvrent la voie au risque d'une dégénération despotique. Ce que l'on demande au peuple, ce n'est donc pas la révolte armée, mais l'exercice d'une attitude éthique spécifique,

¹³ Cela ne revient pas à dire que dans la république bodinienne, il n'y a point de privilège ou de différence entre les sujets, mais seulement que ces privilèges et ces différences ne doivent pas être pris en compte pour définir ce que c'est que le statut juridique du citoyen : « Si nous suyvions la varieté des privileges pour juger la definition du citoyen, il se trouveroit cinquante mil definitions de citoyen, pour la diversité infinie de prerogatives que les citoyens ont les uns sur les autres. » (*SL*, I.6, t. I, p. 141)

¹⁴ *SL*, III.7, t. III, p. 201.

¹⁵ *Ibid.*, p. 209.

celle de l'amitié civique. Mais qu'est-ce que cette expression encore si vague signifie précisément ? Quel genre de rapports les citoyens doivent-ils nouer effectivement entre eux, et dans quel sens faudra-t-il organiser la société pour qu'une atmosphère de coopération et de concorde s'instaure entre les sujets ?

Les éléments de l'amitié civique selon Bodin : inégalité et communion de vie

- 11 Bodin donne des indications assez précises là-dessus dans un long chapitre des *Six livres* (III.8) où il décrit son idéal social dans les moindres détails. Ce qui frappe tout d'abord dans ce chapitre – absent des éditions françaises et ajouté dans la première traduction latine (Paris, 1586) –, c'est l'hostilité de l'auteur à tout nivellement social : les différences de rang, classe, revenus, etc., ont pour lui une légitimité indiscutable, car leur raison d'être découle de la variété naturellement inégale des qualités individuelles. À chacun son talent, à chacun sa place : voici la règle que Dieu a donnée aux hommes et à laquelle les hommes doivent se conformer. Ôter les différences pour établir une égalité tout à fait artificielle, ce serait agir contre le commandement divin et précipiter l'État dans le désordre le plus pénible :

Puisque nous cherchons et poursuivons dans toute chose un ordre approprié, et que nous maintenons que rien n'est plus laid et indigne à voir que le désordre et la confusion ; ne devrions-nous à plus forte raison faire tous les efforts au sein de l'État pour que tous les citoyens soient disposés selon un ordre convenable et approprié, de façon que les premiers soient liés aux derniers, ceux qui se trouvent au milieu à tous les deux, et tous enfin l'un à l'autre et à l'État lui-même par quelque sorte de rapport et de lien ? En effet, selon un ancien et fameux avis des savants, Dieu, créateur suprême et père de cet univers, au moment de créer le monde ne fit rien de plus grand et de meilleur que de séparer les parties mixtes et confuses de la matière brute, et d'attribuer à chacune un ordre précis et un lieu qui lui soit propre.¹⁶

- 12 L'injustice ne se trouve pas du côté de l'inégalité mais de celui de l'égalité, qui mêle « *hordeum, frumentum, oryza, milium, legumina in unum acervum* » (« dans un seul tas l'orge, le blé, le riz, le millet, les légumes »), niant ainsi les différences individuelles et empêchant le plein développement de la personnalité de chacun (car ceux qui agissent de cette manière « *et singulorum seminum, et universi acervi usum amittunt* » [« perdent aussi bien l'usage de chaque graine que du tas en son entier »])¹⁷. Il est donc évident que Bodin, lorsqu'il affirme que les citoyens doivent être *amis* entre eux, ne souhaite absolument pas qu'ils soient *égaux* entre eux. Au contraire, il s'engage à démontrer que l'amitié civique – et peut-être toute amitié – s'épanouit davantage par l'inégalité que par l'égalité, contrairement à ce que les démocrates de toute époque ont soutenu¹⁸ et que même le sens commun semblerait suggérer :

¹⁶ « *Si in rebus omnibus ordinem convenientem inquirimus et consecramur, confusione vero ac perturbatione nihil aspectu foedius ac deformius esse judicamus ; quanto magis in Republica enitendum est, cives apta ac decenti collocatione sic constituere, ut primi postremis, medij utrisque, omnes omnibus nexu quodam ac vinculo inter se et cum Republica conjungantur ? Est enim sapientum opinio vetus et contrita, supremum hujus universitatis opificem ac parentem Deum in orbe condendo nihil majus ac melius praestitisse, quam quod permistas et confusas rudis materiae partes diseruit, certoque ordine suis quamque in sedibus collocavit.* » *De republica libri sex*, III.8, p. 543 (nous traduisons).

¹⁷ *Ibid.*, III.8, p. 544.

¹⁸ « S'il est ainsi que la société humaine ne se peut entretenir que par amitié, et que la nourrice d'amitié est l'égalité, et qu'il n'y a point d'égalité hors de l'estat populaire, il s'ensuit bien que c'est la plus belle forme de République qu'on pourrait choisir. » (*SL*, VI.4, t. VI, p. 146)

Il y-a une raison naturelle, qui nous monstre que l'égalité qu'ils [*les estats populaires*] cherchent ruine les fondemens d'amitié, veu qu'il n'y a jamais de querelles, et inimitiez plus grandes qu'entre ceux là qui sont égaux, soit pour suppediter l'un l'autre, soit pour ce que l'un se peut passer de l'autre. Et semble que Dieu a distribué ses biens et ses graces aux païs et aux peuples par telle mesure, qu'il n'y a personne qui n'aye affaire d'autrui, à fin que par les biens-faites et plaisirs mutuels, chacun peuple en particulier, et tous en general soyent contraints de traicter alliances et amitez entr'eux, comme il se void au corps humain, qui est la figure de la Republique bien ordonnee, il n'y a membre qui ne donne et reçoive secours des autres, et celui qui semble estre le plus oisif, digere la nourriture à tous les autres.¹⁹

- 13 L'amitié civique n'est-elle donc autre chose que solidarité et entraide entre les différentes fonctions qui composent la hiérarchie sociale ? Certes, le besoin que les hommes ont les uns des autres représente un mobile puissant pour l'établissement d'une amitié civique durable, mais la nécessité de l'entraide, qui est la « cause génératrice » de l'amitié civique, ne saurait pour autant en être la seule « cause conservatrice » : pour que les sujets demeurent bons amis entre eux, il leur faut quelque chose de plus – une intimité et une concorde des esprits, lesquelles peuvent seulement mûrir dans une fréquentation assidue. C'est pourquoi, explique Bodin, presque tous les peuples anciens avaient l'habitude de prendre leurs repas ensemble²⁰, de se réunir fréquemment en assemblée, parfois même de vivre « en commun »²¹, « cognoissant que l'amitié est le seul fondement de toute société, et beaucoup plus requise entre les hommes que la justice attendu que le seul but de toutes les loix divines et humaines, est d'entretenir l'amour entre les hommes, et des hommes envers Dieu : ce qui ne se peut mieux faire que par frequentation et union ordinaire »²².

Koinōnía et égalité chez Aristote

- 14 Cette caractérisation de l'amitié comme communion de vie est très proche de celle qu'Aristote en donne aux livres VIII et IX de *l'Éthique à Nicomaque*, un ouvrage qui figure en premier parmi les lectures de Bodin, ainsi que de la plupart de ses contemporains. Le philosophe grec y définit l'amitié par le terme *koinōnía*²³, qui indique un état de proximité résultant du fait d'avoir mis quelque chose en commun²⁴; plus précisément, ce qu'on met en commun dans une véritable amitié, ce n'est pas une chose quelconque, mais ce qu'on a de plus précieux dans la vie : « Pour chaque catégorie d'hommes, ce qui est

¹⁹ *Ibid.*, p. 162.

²⁰ Bodin donne notamment les exemples des *hetairías* grecques (*SL*, III.7, t. III, p. 177), des *sodalitia* romains (p. 177), des *phillía* spartiates (p. 176), des banquets crétois (p. 177) et des « festins » de l'Église primitive, dits *agápas* « pour les baisers de piété, et embrassemens charitables, que les uns donnoyent aux autres : outre la fraction et communication ordinaire » (p. 177). Parmi les rares exemples modernes, il cite la Suisse, où « encore à present... en toutes les villes les confrairies et mestiers ont leurs maisons communes, où il font leurs banquets et festins fort souvent » (p. 177).

²¹ « Les Pythagoriens... s'assembloyent ordinairement et vivoient la pluspart du temps en commun » (*SL*, III.7, t. III, p. 178).

²² *Ibid.*, p. 177.

²³ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I. IX, chap. 12 (désormais noté *EN*, IX.12), 1171 b32 – « *koinōnía gàr he phillía* » (l'amitié en effet est communion). Édition française : Aristote, *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire* R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, Louvain, Publications universitaires, Paris, Béatrice Nauwelaerts, 1970, t. I/2, p. 275.

²⁴ Gauthier et Jolif font très bien remarquer que dans la doctrine aristotélicienne de l'amitié, le mot *koinōnía* désigne une « communion des esprits » qui « s'identifie au *suzèn*, c'est-à-dire à la vie d'intimité, épanouissement de l'amitié vertueuse » (*EN*, t. II/2, p. 768. Voir aussi p. 696-697 pour les autres sens du mot).

leur existence, ou en d'autres termes, ce qui est leur raison de vivre, c'est-à-cela qu'ils souhaitent passer leur temps avec leurs amis dans leur désir de vivre avec leurs amis une vie d'intimité, ils font avec eux et mettent en commun avec eux (*koinōnoûsin*) ce en quoi ils croient que consiste la vie.»²⁵

- 15 En vertu du fait qu'une telle vie d'intimité exige sans doute un très haut niveau d'affinité spirituelle, Aristote est enclin à donner raison à ceux qui pensent que l'amitié serait favorisée par l'égalité plus que par la diversité²⁶ : l'égalité, conclut-il finalement, constitue l'essence même de la véritable amitié (« *philôtês isôtês* »)²⁷. Certes, il est bien des situations où l'on apprécie l'autre précisément en tant qu'*autre*, c'est-à-dire dans la mesure où il est différent de nous : c'est notamment le cas des amitiés d'utilité, où l'ami ne compte pour nous qu'en tant qu'il nous offre ce dont nous avons besoin ou envie²⁸. Mais là aussi, au-delà de l'apparente différence, il est possible de repérer une espèce d'égalité sous la forme d'une réciprocité entre les parties²⁹; d'autre part, un tel genre de rapport ne peut d'ailleurs être défini « amitié » que de façon très impropre, car « c'est une coïncidence accidentelle qui fonde ces amitiés : ce n'est pas en effet en tant que l'aimé est ce qu'il est dans son essence même qu'on l'aime, mais en tant qu'il apporte ici quelque bien, là du plaisir »³⁰.
- 16 On dit par contre qu'une amitié est « parfaite » quand on aime l'autre en tant que tel, non pas pour ce qu'il a, mais pour ce qu'il est. Plus l'on mène « ensemble une vie d'intimité »³¹, plus le rapport sera profond et durable : deux amis qui sont très proches l'un de l'autre finissent en effet par se ressembler ; on pourrait même dire qu'ils ne sont plus vraiment deux personnes distinctes, mais un seul individu qui pense, sent et agit de la même manière dans deux corps différents – « l'ami, écrit Aristote à plusieurs reprises, est un autre nous-mêmes » (« *héteros autôs* »)³². Mais cet effacement de l'identité, qui caractérise les amitiés parfaites, a lieu aussi dans un tout autre genre de relation, à savoir celle entre parents et enfants : « Les parents – écrit Aristote – aiment leurs enfants parce qu'ils se reconnaissent en eux (car du fait qu'ils procèdent d'eux, ils sont en quelque sorte d'autres eux-mêmes). »³³ Il est pourtant évident que la relation parentale ne se conforme nullement à la définition de l'amitié parfaite qu'on vient de donner, avant tout parce qu'elle ne présente pas la moindre trace d'égalité entre les parties, puis

²⁵ EN, IX.12, 1172 a1-a7 (t. I/2, p. 275).

²⁶ EN, VIII.2, 1155 a32-36 (t. I/2, p. 213). Il s'agit d'une question très discutée dans l'Antiquité, comme le fait remarquer le même Aristote. Platon avait traité le sujet dans *Lysis* et dans le *Banquet*, mais son intérêt portait sur l'amour (*érôs*) plus que sur l'amitié strictement dite. Voir en tout cas L. S. Pangle, *Aristote and the Philosophy of Friendship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 20-43 à propos de la position platonicienne et de sa présence chez Aristote. Voir aussi le commentaire de Gauthier et Jolif à l'*Éthique* (t. II/2, p. 660 et suiv.) pour le repérage des sources auxquelles Aristote fait allusion dans ce chapitre.

²⁷ EN, VIII.7, 1157 b34 (t. I/2, p. 220, col. b).

²⁸ « S'il est une amitié dont on peut penser qu'elle naît des contraires, c'est surtout l'amitié qui a pour motif l'utile : ainsi le pauvre devient-il l'ami du riche, l'ignorant du savant ; se trouve-t-on en effet manquer d'une chose, dans le désir de l'obtenir on en donne une autre en échange. » (EN, VIII.10, 1159 b12-15 ; t. I/2, p. 231)

²⁹ « Identiques en effet sont les biens qu'on y échange de part et d'autre et que l'on s'y souhaite l'un à l'autre (et tout au moins, s'ils sont autres, les échange-t-on à quantité égale l'un contre l'autre, par exemple tant de plaisir contre tant d'utilité). » (EN, VIII.8, 1158 b1-3 ; t. I/2, p. 227)

³⁰ EN, VIII.3, 1156 a17-19 ; t. I/2, p. 216.

³¹ EN, VIII.5, 1156 b33-35 (t. I/2, p. 220, col. a) ; VIII.4, 1156 b7-11 (t. I/2, p. 217-218) ; VIII.6, 1157 b17-24 (t. I/2, p. 226-227, col. a).

³² EN, IX.9, 1169 b6-7 (t. I/2, p. 267) ; IX.9, 1170 b6-7 (t. I/2, p. 270). Voir à ce sujet A. Alberti, « *Philia e identità personale in Aristotele* », *Studi sull'etica di Aristotele*, A. Alberti éd., Naples, Bibliopolis, 1990, p. 263-301 (p. 263).

³³ EN, VIII.14, 1161 b28-29 (I/2, p. 240).

parce qu'elle n'est pas librement choisie, mais imposée comme un fait de nature. Aristote est alors obligé de faire marche arrière par rapport au principe général par lui-même posé – *philôtēs isôtēs*, l'amitié est foncièrement égalité – et doit admettre une exception en faveur d'une nouvelle catégorie d'amitiés « entre inégaux », qui impliquent « la supériorité d'une des deux parties sur l'autre »³⁴. Quoiqu'il en existe plusieurs genres³⁵, dans tous les cas concernés, faut-il remplacer la règle de l'identité des services (A donne à B autant que B donne à A), équitable entre égaux, par la règle de la proportionnalité des services, équitable entre inégaux : « le plus vertueux doit être aimé plus qu'il n'aime, de même le plus utile et ainsi de suite »³⁶ ? Grâce à cet escamotage, Aristote estime d'ailleurs avoir ramené l'amitié entre inégaux au principe général de la *philôtēs isôtēs*, en rétablissant une sorte d'égalité « de deuxième degré » là où toute égalité immédiate est rendue impossible par l'évidente disparité des parties : « Lorsqu'en effet la quantité d'affection est proportionnelle au mérite, alors il y a, en quelque sorte, égalité, ce qui, de l'aveu de tous, est la marque de l'amitié. »³⁷ Une telle égalité-proportionnalité reste toutefois autre chose par rapport à l'égalité-identité analysée tout à l'heure :

Ce n'est manifestement pas de la même manière que s'entend le mot « égal » en matière de justice et en matière d'amitié. En matière de justice, le sens premier du mot, c'est « égal proportionnellement au mérite », et « égal quantitativement » n'est qu'un sens secondaire ; en matière d'amitié au contraire, « égal quantitativement » est le sens premier et « égal proportionnellement au mérite » n'est qu'un sens secondaire.³⁸

- 17 Les relations entre inégaux, étant fondées sur l'égalité « proportionnelle » et non sur l'égalité « quantitative » entre les parties, ont beaucoup plus à faire avec le domaine de la justice qu'avec celui de la véritable amitié ; ainsi en est-il par exemple de la relation entre père et fils et des rapports familiaux en général, la seule exception étant celle de l'amitié fraternelle (car les frères sont plus ou moins égaux entre eux, tant par âge que par rang au sein de la famille).
- 18 Cette précision est très importante, car elle nous mène au cœur d'un nouveau problème. Pour l'instant, Aristote a démontré qu'il est deux formes d'amitié, l'une liant des égaux et l'autre liant des inégaux ; ensuite, il a ramené l'amitié à une relation d'« égalité quantitative » et la justice à une relation d'« égalité proportionnelle (au mérite) », en déduisant finalement que l'amitié entre inégaux, où le meilleur des deux doit être plus aimé par l'autre, répond parfaitement à l'exigence de justice, mais n'est amitié que de manière imparfaite ; alors que l'amitié entre égaux est amitié parfaite, car identique des deux côtés, et en même temps parfaite justice, car ceux qui sont égaux ont les mêmes mérites et il est donc juste qu'ils s'aiment de la même manière.
- 19 Or, un peu plus loin dans le huitième livre, Aristote se sert justement de cette classification des amitiés pour expliquer les spécificités des différentes constitutions politiques : la distinction entre justice et amitié lui permet alors de montrer qu'à chaque constitution, pourvu qu'elle soit « correcte » et non

³⁴ EN, VIII.8, 1158 b11-12 (I/2, p. 227).

³⁵ « Autre, en effet, l'amitié des parents pour leurs enfants et celle des chefs pour leurs subordonnés, autre même celle du père pour son fils et celle du fils pour son père, autre encore celle du mari pour sa femme et celle de la femme pour son mari. » (EN, VIII.8, 1157 b15-17 ; I/2, p. 227-228)

³⁶ EN, VIII.8, 1158 b25-26 (I/2, p. 228).

³⁷ EN, VIII.8, 1158 b27-28 (I/2, p. 228).

³⁸ EN, VIII.9, 1158 b29-33 (I/2, p. 228).

« corrompue », correspond une espèce déterminée de justice, aussi bien que d'amitié³⁹. La royauté, dont la corruption s'appelle tyrannie, est semblable à l'amitié entre le père (= le roi) et ses enfants (= ses sujets) ; la justice de cette constitution découle de la supériorité des bénéfiques que le père-roi peut offrir aux enfants-sujets. L'aristocratie, dont la corruption s'appelle oligarchie, correspond à l'amitié entre le mari (= les plus vertueux) et sa femme (= les moins vertueux) ; sa justice découle, là aussi, de la supérieure capacité des premiers par rapport aux seconds. La timocratie (régime censitaire) ou politie (régime constitutionnel), dont la corruption s'appelle démocratie (régime du grand nombre), est proche de l'amitié entre frères, qui sont « égaux et à peu près du même âge, ce qui entraîne le plus souvent identité dans la manière de sentir et de vivre ». Pareillement, dans un pays où les citoyens se trouvent à peu près au même niveau par la richesse et par la vertu, « ils prétendent bien être égaux et vertueux ; ils se partagent donc le pouvoir et l'égalité ». La justice de ce dernier type de constitution découle du fait que ceux qui ont des mérites égaux doivent évidemment recevoir des égales récompenses.

Amitié, justice et choix de la meilleure constitution

- 20 Quel est le meilleur parmi ces régimes ? Au premier abord, on dirait la timocratie, celle-ci étant l'équivalent politique de l'amitié entre égaux, soit de l'amitié parfaite. Aristote au contraire affirme que parmi les trois constitutions, « la meilleure est la royauté, la pire le régime censitaire »⁴⁰. Comment se fait-il que la meilleure et la plus juste des amitiés donne lieu au pire des régimes ? Malheureusement, le philosophe ne s'arrête pas longtemps sur cette question, et lorsqu'il l'aborde plus loin, il écrit quelques lignes qui semblent contredire le passage qu'on vient de citer : « C'est à peu de chose que se réduit dans la tyrannie la place à la fois des amitiés et de la justice, tandis que dans les démocraties, elle s'étend au maximum ; car nombreux sont alors les intérêts qu'on a en commun, puisqu'on est égaux. »⁴¹ De plus, lorsqu'il se confronte au même sujet dans le troisième livre de la *Politique*, il reconferme sa faveur au régime dit « constitutionnel » (*politikós*, à savoir celui qui, dans l'*Éthique*, était appelé timocratie ou politie), en proposant en même temps plusieurs arguments contre la royauté. Certes, affirme-t-il, la royauté est « l'une des constitutions correctes »⁴² et ne semble pas à rejeter *a priori*, surtout dans sa version « laconienne » qui, de fait, n'est qu'un « "généralat" permanent et héréditaire »⁴³. Mais de toute façon, on ne voit pas comment le gouvernement d'un seul homme, fût-ce le meilleur de tous, saurait être supérieur au gouvernement des lois, et pourquoi un seul homme devrait être plus apte à faire les lois qu'une grande assemblée :

Un citoyen quel qu'il soit, pris individuellement, est sans doute, par comparaison, inférieur au meilleur, mais la cité se compose d'un grand nombre d'individus et, comme un repas où chacun apporte son écot est meilleur que le simple repas qu'offre une seule personne, pour la même raison aussi, la masse juge mieux, en bien des cas, qu'un seul individu quel qu'il soit.⁴⁴

³⁹ « Chacune des constitutions politiques donne naissance, c'est évident, à une amitié qui lui correspond, dans la même mesure où elle donne aussi naissance à une justice qui lui correspond. » (EN, VIII.13, 1161 a10-11 ; l/2, p. 237)

⁴⁰ EN, VIII.12, 1160 a35-36 (l/2, p. 234).

⁴¹ EN, VIII.13, 1161 b8-10 (l/2, p. 238).

⁴² Aristote, *Politique*, III.13, 1284 b36-37. Édition française : Aristote, *Politique*, texte établi et traduit par J. Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1986, II/1, p. 86.

⁴³ *Ibid.*, III.14, 1285 b27-28 (II/1, p. 90). Les notes qui suivent (44 à 57) sont toutes relatives à *Politique*.

⁴⁴ III.15, 1286 a28-31 (II/1, p. 91-92).

- 21 Aristote en conclut que la royauté avait un sens « à une époque où l'on habitait de petites cités » et où il était « rare de trouver des hommes d'une vertu éminente »⁴⁵, puisqu'il valait mieux alors se confier à un seul homme jugé à l'unanimité comme le plus vertueux et le plus capable de tous ; dans les temps présents en revanche, les cités étant bien plus grandes que jadis, il est difficile « que s'établisse désormais un régime autre que la démocratie », c'est-à-dire un régime où gouvernants et gouvernés ne restent pas les mêmes toute leur vie mais alternent leurs fonctions de temps en temps, donnant ainsi à chacun la possibilité de participer au pouvoir⁴⁶. La seule exception est constituée par certains peuples qui, n'étant pas capables de se gouverner par eux-mêmes, ne pourront jamais se passer de la royauté. Il faut admettre en effet que la même constitution n'est pas indiquée pour tout le monde : chaque peuple est pourvu d'un « caractère naturel », dépendant tout d'abord de l'emplacement géographique du pays qu'il habite, et dont il faut tenir compte pour choisir la constitution politique qui lui convient mieux⁴⁷. Les peuples de l'Asie, par exemple, « manquent de courage, aussi demeurent-ils dans une soumission et un esclavage perpétuels »⁴⁸ ; par contre, chez les peuples qui habitent les régions « intermédiaires » (les Grecs notamment)⁴⁹, rien ne pourrait excuser aujourd'hui l'établissement d'une royauté :

Parmi des individus semblables et égaux, la souveraineté d'un seul sur tous n'est ni avantageuse ni juste, ni lorsqu'il n'y a point de lois – et alors lui-même tient lieu de loi –, ni s'il y a des lois, ni si c'est un bon monarque avec de bons sujets, ou de mauvais sujets avec un mauvais maître, ni même si cet individu était d'une vertu supérieure.⁵⁰

- 22 Prenons maintenant le cas difficile d'une communauté d'égaux au sein de laquelle naît un jour un individu doué de vertus exceptionnelles, et supérieur à tous les égards à ses concitoyens. « On [lui] fera tort, remarque Aristote, en ne [lui] reconnaissant que des droits égaux, tant [sa] vertu et [sa] capacité politique [le] rendent [inégal] : il est naturel qu'un tel individu soit comme un dieu parmi les hommes. » Quoi faire alors ? Les régimes démocratiques (et même, dans certains cas, les oligarchies) ont normalement recours à l'ostracisme pour chasser l'individu exceptionnel de la cité et rétablir ainsi l'égalité que son apparition avait brisée. Aristote reconnaît qu'une telle solution offre des avantages, mais il ajoute tout de suite : « Il serait préférable que le législateur ait, dès l'origine, constitué le régime de manière à n'avoir pas besoin d'un tel remède. »⁵¹ D'autre part, si l'on intègre l'individu exceptionnel dans la communauté, on ne peut pas prétendre le commander comme on commanderait un citoyen quelconque : « Le seul parti qui reste donc et qui semble fondé en nature, c'est d'obéir tous à un tel homme, de bonne grâce ; et ainsi des hommes comme lui seront perpétuellement rois dans leurs cités. »⁵² Mais Aristote ne dira-t-il pas un peu plus loin (1288 a5) que rien, même pas l'apparition d'un individu « d'une vertu supérieure », ne pourrait excuser l'établissement d'une monarchie dans une communauté d'égaux ? Ne précisera-t-il pas que, même là où certains individus se montrent dignes de détenir l'autorité tout seuls, il vaut mieux les établir au plus « comme "gardiens et

⁴⁵ III.15, 1286 b8-10 (II/1, p. 92).

⁴⁶ VII.14, 1332 b14-15, b27-29 (III/1, p. 95).

⁴⁷ III.17, 1287 b36-39 ; III.17, 1288 a6-15 (II/1, p. 98-99).

⁴⁸ VII.7, 1327 b27-29 (III/1, p. 76).

⁴⁹ VII.7, 1327 b29-33 (III/1, p. 76).

⁵⁰ III.17, 1288 a1-5 (II/1, p. 98).

⁵¹ III.13, 1284 a17-19 (II/1, p. 85).

⁵² III.13, 1284 b32-34 (II/1, p. 86).

ministres des lois”, car s’il est nécessaire qu’il y ait des magistratures, il n’est pas juste, dit-on, qu’un seul homme ait le pouvoir, du moins quand les citoyens sont tous semblables »⁵³ ?

- 23 En fait il n’y a contradiction qu’en apparence, car il paraît évident que le philosophe ne considère pas l’apparition soudaine d’un tel individu comme une perspective très vraisemblable :

Si les uns différaient des autres autant que les dieux et les héros, pensons-nous, différent des hommes... de telle sorte que la supériorité des gouvernants serait incontestable et évidente pour les gouvernés, il est clair qu’il vaudrait mieux avoir toujours les mêmes une fois pour toutes, les uns comme gouvernants, les autres comme gouvernés. Mais puisque cela ne se conçoit pas facilement et qu’il n’est pas possible que, comme chez les *Indiens*, au dire de *Scylax*, les rois aient une grande supériorité sur leurs sujets, il est évident que tous, pour bien des raisons, doivent jouer pareillement tour à tour les rôles de gouvernant et de gouverné. L’égalité, c’est de donner la même chose à des personnes semblables ; et un régime établi en violation de la justice a du mal à se maintenir.⁵⁴

- 24 Aristote coupe donc la question à la racine, en niant carrément que cette supériorité « incontestable et évidente », qui seule pourrait légitimer l’établissement d’une royauté, soit jamais possible en nature, sauf peut-être chez les peuples politiquement inéduqués de l’Asie (voir l’exemple des Indiens). De plus – et c’est surtout cela qui nous intéresse –, le philosophe recourt aux conclusions de l’*Éthique* pour dénoncer une fois pour toutes le caractère paradoxal et contradictoire de la royauté. On a déjà vu que dans l’*Éthique*, Aristote établissait des correspondances entre les constitutions politiques et les différents genres d’amitié ; cela parce qu’il pense que nulle société politique ne peut s’établir sans amitié entre ses membres. En même temps, il repérait dans l’amitié entre égaux le plus haut degré d’amitié, voire sa seule réalisation authentique, alors qu’il admettait l’amitié entre inégaux comme un cas particulier placé au-dessous des amitiés parfaites.
- 25 Dans le septième livre de la *Politique*, Aristote revient brièvement sur la question. Il observe tout d’abord que « beaucoup d’yeux, d’oreilles, de mains et de pieds » valent mieux qu’un seul homme « avec deux yeux et deux oreilles pour juger, avec deux pieds et deux mains pour agir ». C’est pourquoi les rois, s’ils souhaitent bien gouverner leur pays, sont obligés de s’entourer de nombreux conseillers, associant ainsi « à leur pouvoir ceux qui sont amis de leur pouvoir et de leur personne »⁵⁵. Aristote se demande ensuite de quel genre est l’amitié entre le roi et son conseiller. Voici sa réponse : « En fait, l’ami, c’est un égal et un semblable – par conséquent, si le monarque pense que ses amis doivent gouverner, il pense que ses égaux et ses semblables doivent gouverner pareillement. »⁵⁶ On se trouve ainsi confronté à un violent paradoxe : pour établir une monarchie légitime, il faut un homme supérieur par vertu à tous les autres ; si cet homme est vertueux, il souhaitera bien gouverner son pays ; à cette fin, il devra appeler un certain nombre de conseillers à ses côtés, les choisissant parmi ses amis pour partager son pouvoir avec eux ; or, l’amitié est égalité et l’ami est un semblable, et par conséquent, le roi reconnaît ses conseillers comme des égaux ; mais si les conseillers sont les égaux du roi et gouvernent le pays au même titre que lui, il est évident qu’il ne s’agit plus là d’une monarchie, mais d’une aristocratie. Ce

⁵³ Ill.16, 1287 a20-23 (II/1, p.95).

⁵⁴ Ill.14, 1332 b16-29 (III/1, p.95).

⁵⁵ Ill.16, 1287 b30-31 (II/1, p.97).

⁵⁶ Ill.16, 1287 b33-35 (II/1, p.98).

qui revient à dire que nulle monarchie n'est vraiment possible, sauf la « royauté absolue » (*pambasileía*) d'un seul homme qui « dispose de tout au gré de sa propre volonté »⁵⁷ – un régime qui ne peut toutefois convenir aux peuples politiquement développés du Midi de l'Europe.

Bodin contre Aristote : l'amitié-harmonie au lieu de l'amitié-égalité

- 26 Dans les chapitres de la *République* consacrés à la question de l'amitié politique, Bodin retient nombreux aspects de la réflexion développée par Aristote dans *l'Éthique à Nicomaque*. Il partage notamment avec le philosophe grec la conviction que l'amitié civique est aussi importante que la justice, voire davantage, pour l'établissement d'un État fort et paisible⁵⁸; de plus, il caractérise l'amitié comme communion, suivant ainsi de près la définition qu'Aristote en avait donnée dans le huitième livre de *l'Éthique* (*koinōnía gàr he philía*). Les deux se trouvent toutefois en désaccord en ce qui concerne les conditions qui encourageraient l'épanouissement de l'amitié : le philosophe grec repère en effet la condition idéale de l'amitié dans l'« égalité quantitative » des parties, ne prévoyant l'amitié entre inégaux que comme un cas exceptionnel et riche en contradictions, alors que Bodin tient l'égalité pour un danger, car elle lui paraît favoriser le nivellement des capacités, en ôtant le besoin que les uns ont normalement des autres. Bodin s'efforce donc de montrer que la « communion » dont l'amitié se nourrit n'entraîne pas forcément l'égalité des parties, mais qu'au contraire elle est surtout florissante là où les disparités entre les citoyens sont cultivées (dans la mesure bien sûr où elles sont justes) et en même temps soigneusement entremêlées, de sorte que les qualités des uns se balancent « harmoniquement » avec celles des autres :

Il faut donc que le sage Roy gouverne son Royaume harmoniquement, entremeslant doucement les nobles et roturiers, les riches et les povres, avec telle discretion toutesfois, que les nobles ayent quelque avantage sur les roturiers : car c'est bien la raison que le gentilhomme aussi excellent en armes ou en loix comme le roturier, soit preferé aux estats de judicature, ou de la guerre : et que le riche egal en autre chose au povre, soit aussi preferé aux estats, qui ont plus d'honneur que de proffit, et que le povre emporte les offices, qui ont plus de proffit que d'honneur, et tous deux seront contents.⁵⁹

- 27 Dans un certain sens, c'est bien chez Aristote que Bodin rencontre le plus fort argument en faveur de l'inégalité : si l'amitié-égalité, poussée jusqu'à ses dernières conséquences, implique la reconnaissance de l'ami comme d'un « autre nous-même » et, partant, l'effacement des identités individuelles, il en résulte que ce genre d'amitié aboutit à une extrême unité ; mais celle-ci, selon l'aveu même d'Aristote, peut se révéler très mauvaise pour la cité :

Il doit y avoir, en un sens, unité dans la famille et dans la cité, mais non pas d'une façon quelconque. Il y a un point où la cité, en progressant dans l'unité, cessera d'en être une, et un autre où elle sera encore une cité, mais près de ne plus l'être, une cité inférieure ; comme si on faisait de la symphonie un unisson ou du rythme une unique mesure.⁶⁰

⁵⁷ III.16, 1287 a8-10 (II/1, p. 94).

⁵⁸ *SL*, III.7, t. III, p. 177.

⁵⁹ *SL*, VI.6, t. VI, p. 303.

⁶⁰ *Politique*, II.5, 1263 b31-35 (I, p. 61). C'est l'un des arguments portés par Aristote contre la théorie platonicienne de la communion des biens.

- 28 Bodin montre d'ailleurs qu'il se souvient de cette métaphore musicale lorsqu'il écrit, au dernier chapitre de la *République*, que l'harmonie politique découle dans une certaine mesure de la contrariété, « tout ainsi qu'il ne se peut faire si bonne musique, où il n'y ait quelque discord, qu'il faut par nécessité entremesler, pour donner plus de grace aux bons accords »⁶¹.
- 29 Ce n'est donc pas une amitié-égalité d'inspiration aristotélicienne que Bodin souhaite voir à l'œuvre au sein de sa « république bien ordonnée », mais une amitié-harmonie qui tire avantage de la plus grande variété possible et qui exige évidemment la présence d'un « chef d'orchestre » : loin de partager les conclusions d'Aristote à propos de la nature contradictoire de la monarchie, Bodin imagine en effet le roi « eslevé par-dessus tous les subjects », comme Dieu devant l'univers, pour accorder « ses subjects les uns aux autres, et tous ensemble avec soy »⁶² et pourvoir ainsi son pays d'une paix durable.

⁶¹ *SL*, VI.6, t.VI, p.308.

⁶² *Ibid.*, p.306.