

La moralité politique grecque antique et byzantine

MICHAIL MANTZANAS / *Athènes* /

Si les principes fondamentaux qui doivent caractériser, selon Nussbaum, Morisson et Christiano, (Nussbaum 1990:153-187; Morrison 1999: 143-165; Christiano 1996), une société bien administrée et régie par des bonnes lois, ce sont la promptitude et la communauté, on perçoit, selon Schmidt, Christiano et Mulgan, (Schmidt 2004: 18-57; Christiano 2004: 266-290; Mulgan 1990: 195-215) que celles-là sont les principes de la démocratie grecque antique. Dans cet article, nous allons examiner le sens des notions de la moralité et de la démocratie concernant la philosophie politique grecque antique et sa relation avec la moralité politique byzantine. En plus, on essaiera d'enquêter à propos de l'opinion de Buchanan and Tullock, Dahl et Ober (Buchanan and Tullock 1965; Dahl 1959: 66-89; Ober 1991), c'est-à-dire que la philosophie politique de la Grèce antique, et précisément la démocratie grecque antique contribue à la fondation des valeurs politiques et moraux et qu'elle constitue un axe de création sociale et politique. Par la suite, on va examiner la position de Rawls, Singer et Politis (Rawls 1996, Singer 1973: 64-93, Politis 2012: 95-112, 142-198, 245-297) que la moralité politique grecque antique conduit même au choix poli-

tique de désobéissance. Politis, dans son œuvre *To dikaioma tis politikis anypakois* [= *Le droit à la désobéissance civile*], s'interroge si la désobéissance peut être excusée au sein de période de crise. La réponse sans fards, selon l'auteur, est que l'impunité qui profite aux représentants délégués par le peuple qui à cause de dépravation conduisent la société en stagnation, c'est une raison suffisante pour l'excuser. Ainsi, il pose la question: est-ce que la désobéissance, par conséquent, la résolution propice pour les citoyens? Ici, la réponse de Politis est plus complexe. La désobéissance est un droit moral et social ; ce n'est pas un devoir prescrit ou imposé par l'Histoire. La violation consciente des lois est une décision grave qui comporte des risques. Si, donc, c'est plus avantageux ou non pour les citoyens de choisir le chemin de la désobéissance, ce sont ceux les seuls juges. Alors qu'ils décident, le droit moral se trouve à leurs côtés. Il est évident de l'étude y relative que tant Platon qu'Aristote (Evangeliou 2006; Anagnostopoulos 1994; Vasilopoulos 2010:19-36), consolident leur philosophie politique au sens du discours et, particulièrement, du discours politique et de la notion de la justice régie de morale ; ainsi, ils identifient la politique et la morale (Irwin 1985: 150-168; Adkins 1991: 75-93; Depew 2009: 399-418). Si Platon exige du philosophe politique du discours-connaissance et de la science (Nicolaidou-Kyrianiidou 1992: 195-218), le tenant de rationaliste, Aristote va fonder la vérité politique sur les *endoxa*, c'est-à-dire sur les perceptions communes et de la croyance (Aristote, *Top.* 101 a 34, 163 b 1-15).

Le sens des concepts de la ancienne philosophie politique est accentué par des philosophes plus modernes ; un d'entre eux, Popper (*Popper 1966*), comme penseur de la « société ouverte », réfléchit sur l'institution de la cité, en focalisant particulièrement sur la philosophie politique de Platon qui, à travers sa théorie politique, essaie de définir et déterminer le but de la cité droite (Plato, *Epistula Z'* 330 e, *Republica* 449 a, 544). Selon Platon, le but de la cité régie par des bonnes lois est la prospérité (Plato, *Rep.* 420 b, 421 a-c, 458 d, 473 e, 519 e-520 a) pour les citoyens. Despotopoulos (Despotopoulos 1980: 59), se réfère à l'importance déterminante de la valeur personnelle naturelle ou à la succession hérité d'une personne dans une position politique, souligne : l'exaltation de l'élément de la nature pour l'office politique d'une personne, dénonce rationnellement l'aristocratie sociale et elle introduit l'aristocratie personnelle; il s'agit alors d'une autorité démocratique, car elle est reconnue comme valeur individuelle de l'homme sans tenir compte de ses origines et à la seule condition d'être doué de par sa nature. La transmutation, donc, de l'élément naturel à un critère principal pour relever la valeur socio-politique de chacun est véritablement démocratique; elle est aussi démocratique qu'elle aboutit comme véritablement aristocratique. Selon Politis, beaucoup de dilemmes moraux en ressortent concernant la nature et l'acte humains dans la philosophie politique platonique, qui peuvent constituer un certain cadre herméneutique pour la résolution des problèmes de la philosophie politique contemporaine et en ce qui concerne le libéralisme moral et politique (Politis 2010: 240-258).

Popper dans son ouvrage *The Open Society* essaie d'enquêter sur le rôle du sens de la loi naturelle dans la tradition politique. Il s'oppose à la « prédominance de la substance » et il présente la grandeur dynamique de la connaissance qui doit être toujours

ouverte à la révision et à la réforme sociale. Dans son analyse de la philosophie politique de Platon, il souligne que la philosophie politique platonique n'a pas des fondements politiques et il faut être rejetée, car Platon propose une société enfermée, tournée vers elle-même, qui n'est pas donc ouverte et qui aboutit autoritaire, parce qu'elle considère le bien et le mal comme définis moralement et politiquement au sein de la cité (Pellegrin 1996: 347-359, 1987: 129-159).

Platon se tourne souvent contre la démocratie et la caractérise comme un régime problématique, qui conduit à l'anarchie et à la polarisation civile ; tout cela car elle dépasse l'unité en faveur de la multiplicité et du pluralisme (Coleman 2000: 215-268). La cité idéale pour Platon, selon Manzin (Manzin 2009: 1-10), est une cité aristocratique, mais son aristocratie n'est pas fondé sur des origines, mais sur l'esprit et sa corruption a des raisons basses. Des princes à courte-vue qui ont des arrières pensées sont responsables pour le manque d'instruction qui prédomine dans la politique, selon Lefebvre, parce qu'ils posent ses intérêts personnels devant tout et ils s'opposent à tout changement (Lefebvre 2009: 11-26). Pour cette raison, il n'y a pas au sein de la cité platonique de révision, de contrôle ou démenti, car l'expérience et le changement des choses, voire le changement des conditions et des situations, ne sont pas pris en considération. Pour tout cela, Popper soutient qu'il s'agit d'une société fermée et autoritaire, car tout y est stabilisé et détermine par d'autres. En plus, dans cette politique et ce régime il n'y a pas de la révision et de la rénovation. D'autre part, Popper se penche sur Aristote, selon Depew et Kullman (Depew 1995: 156-176; Kullmann 1991: 94-117), où il voit que la cité que ce philosophe suggère, est une cité aussi enfermée, parce qu'il considère qu'il y a une ville excellente, qu'il nomme la cité, voire le meilleur régime.

La vision positive de la démocratie pour Aristote, selon Couloubaritsis, est celle qui fait état du régime droit, ce régime qui ne dévie pas du profit commun et qui conduit au bonheur des tous les citoyens, pour lesquels la cité constitue la fin, le droit politique et le but social de leur existence politique (Couloubaritsis 1996: 49-71). Le bonheur politique des personnes-citoyens constitue, selon Arabatzis (Arabatzis 1998: 189-192), la fin suprême, rencontrée aussi dans la philosophie politique byzantine, selon laquelle, le monde terrestre doit être la cité de Dieu, ce qui signifie la prépondérance et la suprématie des valeurs de la justice. Pour revenir à Aristote, la société aristotélicienne ne remplit pas les critères de Popper, selon lesquels, la science représente elle-même un modèle d'une société ouverte et critique quant aux conditions politiques. Ainsi, il n'y a pas dans cette société non plus de la rénovation et de la révision, car elle est régie par un absolutisme politique et une mentalité fermée. Le sommet de cette mentalité fermée de la cité d'Aristote selon Roberts (Roberts 2000: 344-365) concerne la notion de l'autonomie, qui signifie la tendance de la cité à être maintenue par ses forces au niveau politique. Selon Aristote, une ville est autonome et offre le sentiment d'autonomie à ses citoyens, quand des nouvelles nécessités ne sont pas engendrées, alors qu'il n'y a nul besoin pour le citoyen de s'adresser ailleurs qu'à la cité, pour les accomplir. Selon Naussbaum et Miller (Nussbaum 1990: 153-187; Miller 1996: 873-907), seule la cité peut offrir le bien le plus importante, le «bien-vivre», c'est-à-dire le bonheur, qui constitue le bien le plus importante que les

gens poursuivent avec leurs actes. Comme on a déjà vu, selon Aristote, le bonheur ne constitue pas une situation stable, mais mouvement et énergie de l'âme selon les règles de la vertu, et comme on va voir en plus, le sens aristotélique du mouvement (Aristote, *EN*, 1095 a 14-20; Kraut 1996: 755-774, Long 1996: 775-802) est reconnu à Byzance comme mystique (Arabatzis 1998: 172-176) par Maxime Le Confesseur (Arabatzis 1998: 177-187) et puis par la moralité politique byzantine qui en suit.

La moralité politique byzantine se distingue clairement de l'antique qui est régie par les principes de l'autonomie, de l'indépendance et de l'impératif de ne pas faire justice soi-même (Castoriadis 1999: 31-32) et est différente mutatis mutandis autant de la morale politique de Platon que celle d'Aristote (Kymlicka 2014: 11, 14, 34, 40, 90, 413-417).

La question suivante se pose ainsi : existe-t-elle, la théorie politique d'une cité ouverte comme celle de Popper dans la moralité politique byzantine? Si la réponse concernant la morale politique ancienne incarnée dans la démocratie grecque (Schmidt 2004: 18-57) ayant les principes de l'autonomie politique (Castoriadis 1991) est affirmative et celle-ci s'incarne dans la démocratie athénienne de l'*Epitaphios* de Thucydide, concernant la morale politique byzantine on verra qu'il existe d'autres principes.

La caractéristique principale de la démocratie directe, propre à la démocratie grecque ancienne, est que le peuple pratique directement ses droits administratifs dans l'Agora et, ainsi, il existe une forme de démocratie délibérative-représentative (Barley 2007: 201-215). Alors, se pose la question, si la démocratie existait vraiment pour ce qui est de la moralité politique byzantine ou s'il y avait, selon Coleman (Coleman 2000), une situation d'équilibre entre monarchie et démocratie ? Saint Basile se tourne contre les principes, les valeurs et les idées de la démocratie grecque ancienne et, par conséquent, contre la moralité politique ancienne (Schinas 2006: 263-279). Il ne se tourne pas, quand même, contre l'autorité politique, qu'il considère, au contraire, comme partenaire de l'autorité divine (*Ethika PG* 31, 860A). Pareille est la conception négative d'Enée de Gaza (*Theophrastos*, PG 85, 945C), savant chrétien du V^e siècle après Jésus-Christ, concernant les idées de la démocratie grecque ancienne. Les intellectuels chrétiens-byzantins, selon Coleman, identifient le pluralisme démocratique avec le polythéisme et la monarchie avec le monothéisme. Cela ne signifie pas que la moralité politique byzantine est régie par l'absolutisme et le despotisme. Comme il est décrit par Bertrand Lançon (Lançon 2007: 75-132), la politique adaptée par Constantin le Grand n'était nullement absolutiste, mais elle pourrait être caractérisée comme rénovatrice et conciliatrice pour que la brèche entre les gouverneurs et les gouvernés soit fermée ou diminuée. Constantin a fait des lois contre la corruption et l'exploitation des impuissants et il a essayé d'éviter l'aggravation des crises financières et sociales chroniques, qui auraient comme résultat l'éclatement social, la révolution et le renversement du régime. Le type d'administration byzantin avait comme but le refus de la surimposition de taxes, la réduction même des impôts, des confiscations, des liquidations, évitant la confrontation de l'autorité politique avec le peuple et l'impasse politique. Par cette tactique, Constantin a évité la marginalisation politique d'une certaine partie des citoyens qui révolterait sous le poids d'une administration absolutiste et, ainsi, il a limité les tendances révolutionnaires des contestataires

et a homogénéisé la synthèse difficile entre les riches et les pauvres au sein de la société byzantine.

L'état byzantin constitue la suite de l'état romain, concernant l'organisation de l'administration politique et militaire et la pratique politique, législative et exécutive, selon Hélène Ahrweiler (1978: 14). L'Empereur byzantin est, donc, une loi vivante (*lex animata*) comme on voit dans les *Nouvelles* de Justinien (*Nouvelle* 105, 2.4) ; malgré tout, le système politique byzantin est régi par l'idée impériale qui n'a pas pourtant de dimension ni absolue ni absolutiste. Saint Basile soutient que l'existence des lois délimite les soupçons d'arbitraire de la part des gouverneurs-empereurs et qu'il faudrait assurer la protection et la justice sociale. En conséquence, leur promulgation est nécessaire pour éviter l'effondrement accéléré et la faillite du système politique (*Homélie au psaume XXXII, PG* 29, 345A).

Ahrweiler dans son ouvrage *Pourquoi Byzance?* (Ahrweiler 2009), se réfère au problème de la continuité historique des Grecs et, particulièrement, face aux étrangers (surtout les Européens et les Américains) qui choisissent la connaissance sélective du passé grec, sans nulle relation avec les réalités historiques particulières, ayant comme seul souci la justification d'une approche formée par la politique contemporaine des profits et des intérêts, bien différents de l'histoire proprement dit et de son objet, qui abrite aussi le problème de la moralité politique byzantine. Ahrweiler, en essayant d'éclairer Byzance à travers Byzance, fait plusieurs références à des textes-clés (d'Eusèbe, de Cosmas Indicopleustès, de Léon VI, etc.) qui, à son avis, expriment brièvement les caractéristiques de l'état phycologique byzantine et marquent d'une façon descriptive les parties et les contours de l'histoire de Byzance, aboutit à certaines conclusions intéressantes concernant le problème de la moralité politique byzantine. Dans un premier temps, Byzance est révélé comme le premier empire européenne, non pas seulement pour sa grandeur culturelle, qui est encore insuffisamment connue, mais plutôt pour sa longévité inhabituelle pour une force internationale. En plus, elle démontre l'impact grec ancien à la monarchie byzantine dans la pratique politique hégémonique des Byzantins et réfute la théorie considérant la Grèce Ancienne et Byzance comme deux mondes opposés. La moralité politique byzantine constitue un phénomène de longue durée qui ne peut qu'expliquer le « pourquoi » de la grandeur politique byzantine, d'où est tiré le titre même du livre de Ahrweiler, *Pourquoi Byzance*. D'une manière judicieuse, Ahrweiler analyse les relations de l'état avec l'église (empereur et patriarche), du centre avec la périphérie (Constantinople et campagne), de Byzance avec ses voisins, amis, alliances ou ennemis. La réduction du territoire, les querelles dogmatiques, les rivalités militaires et politiques, les dégradations sociales qui secouaient l'ordre établi, expliquent la difficulté de la société et de la politique byzantine de faire face aux diverses exigences. La chute de l'empire premièrement due aux Croisades (1204) et finalement aux Ottomans (1453), démontre quand même l'importance de la longue expérience byzantine, religieuse, idéologique, vivante. La relation équivoque des Grecs contemporaines avec l'Occident et l'Orient, mais aussi

le problème de l'identité néo-hellénique peuvent être considérés comme retentissements de Byzance.

De ce qui est dit, la dimension pluraliste (Schinas 2008: 91-93) de la moralité politique byzantine est tracée ; mais était toujours centrale la tendance de sauvegarder et défendre ses corollaires au niveau social, politique et religieux, surtout pendant l'icône-clasme où la polyphonie philosophique était mise en doute pour avoir mis en jeu l'existence de la foi (Hunger 1987: 41-107). Selon Ahrweiler, dans son œuvre *L'idéologie politique de l'empire byzantine*, (Ahrweiler 2013), Byzance était, en même temps, une cité et une empire. La sorte merveilleuse d'une ville autrefois modeste a créé rapidement une légende : Byzance-Constantinople, destiné à devenir le siège du premier empire chrétien et considéré dès le début comme un signe d'inspiration divine et une fondation choisi par Dieu même. L'historiographie chrétienne a créé la légende de la ville sacrée de Constantinople comme une réponse, on peut dire, à la légende idolâtrique concernant la fondation de Rome. Selon Ahrweiler, avec Constantinople, un véritable nouveau monde entre dans l'Histoire.

Remarque conclusive

La moralité politique byzantine ne se retranche et ne se disperse pas dans l'influence exclusive de l'idée de la politique ancienne. Elle ne s'éloigne d'elle non plus et est déterminée profondément par la moralité politique antique qui constitue sa fondation, tandis que la moralité politique byzantine en constitue la suite légitime.

BIBLIOGRAPHIE

- ADKINS, A.W.H., 1991, "The Connection between Aristotle's *Ethics* and *Politics*", in: Keyt, Miller, Jr. (1991), pp. 75-93.
- AHRWEILER, H., 1978, "Geniki Eisagogi – Hellenismos kai Byzantio", *Historia tou Hellinikou Ethnous*, vol. VII, Athènes.
- AHRWEILER, H., 2009, *Pourquoi Byzance*, trad. grecque Giati to Byzantio, Athènes.
- AHRWEILER, H., 2013, *I politiki ideologia tis Byzantinis autokratias*, T. Drakopoulou (trad.), Athènes.
- AMBLER, W., 1985, "Aristotle's Understanding of the Naturalness of the City", *Review of Politics* 47, pp. 163-185.
- ANAGNOSTOPOULOS, G., 1994, *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics*, Berkeley.
- ANAGNOSTOPOULOS, G. (ed.), 2009, *A Companion to Aristotle*, Oxford.
- ANNAS, J., 1996, "Aristotle on Human Nature and Political Virtue", *The Review of Metaphysics* 49, pp. 731-754.
- ARABATZIS, G., 1998, *Éthique du bonheur et orthodoxie à Byzance (IVe-XIIe siècles)*, Paris.
- BALOT, R.K. (ed.), 2009, *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Oxford.
- BROOKS, R.O., MURPHY, J.B. (eds.), 2003, *Aristotle and Modern Law*, Aldershot.
- BUCHANAN, J., TULLOCK, G., 1965, *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*, Ann Arbor.
- CACTORIADIS, C., 1991, *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*, New York.
- CACTORIADIS, C., 1999, *H arhaia elliniki dimokratia kai i simasia tis gia emas simera*, Athènes.
- CHRISTIANO, T., 1996, *The Rule of the Many: Fundamental Issues in Democratic Theory*, Boulder.
- CHRISTIANO, T., 2004, "The Authority of Democracy", *Journal of Political Philosophy* 12, pp. 266-290.
- COLEMAN, J., 2000, *A History of Political Thought: From Ancient Greece to Early Christianity*, Oxford and London.
- COULOUBARITSIS, L., 1996, "La philosophie pratique d' Aristote a-t-elle un sens aujourd'hui?", in: Koutras (1996), pp. 49-71.
- DAHL, R., 1959, *A Preface to Democratic Theory*, Chicago.
- DEPEW, D.J., 1995, "Humans and Other Political Animals in Aristotle's *Historia Animalium*", *Phronesis* 40, pp. 156-176.
- DEPEW, D.J., 2009, "The Ethics of Aristotle's *Politics*", in: Balot (2009), pp. 399-418.
- DESPOTOPOULOS, K., 1980, *Politiki philosophia tou Platonos*, Athènes.
- EVANGELIOU, C., 2006, *Hellenic Philosophy: Origin and Character*, Cornwall.
- IRWIN, T.H., 1985, "Moral Science and Political Theory in Aristotle", *History of Political Thought* 6, pp. 150-168.
- HUNGER, H., 1987, *Byzantini Logotehnia*, vol. I, L. Benakis, I. Anastasiou, G. Makris (transl.), Athènes.
- KEYT, D., MILLER JR., F.D. (eds.), 1991, *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford.
- KOUTRAS, D. (éd.), 1996, *H aristoteliki ethiki kai oi epidraseis tis (The Aristotelian ethics and its influence)*, Athènes.
- KRAUT, R., 1996, "Are There Natural Rights in Aristotle?" *The Review of Metaphysics* 49, pp. 755-774.
- KULLMANN, W., 1991, "Man as a Political Animal in Aristotle", in: Keyt, Miller, Jr. (1991), pp. 94-117.
- KYMLICKA, W., 2014, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford [gr. *I politiki philosophia tis epohis mas. Mia Eisagogi*, trad. G. Molyvas, Athènes].
- LANÇON, B., 2007, *Megas Konstantinos*, trad. M. Missa, Athènes.
- LEFEBVRE, R., 2009, "Le statut de l'individu dans la cité antique", in: Moutsopoulos, Protopapas-Marneli (2009), pp. 11-26.
- LONG, R.T., 2003, "Aristotle's Conception of Freedom", in: Brooks, Murphy (2003), pp. 384-410 [repr. from *The Review of Metaphysics* 49 (1996), pp. 775-802].

- MANZIN, M., 2009, "La naissance de la ville et l'urbanisation du paysage philosophique", in: Moutsopoulos, Protopapas-Marneli (2009), pp. 1-10.
- MILLER, F.D., Jr., 1996, "Aristotle and the Origins of Natural Rights", *The Review of Metaphysics* 49, pp. 873-907.
- MORRISON, D., 1999, "Aristotle's Definition of Citizenship: A Problem and Some Solutions", *History of Philosophy Quarterly* 16, pp. 143-165.
- MOUTSOPOULOS, E., PROTOPAPAS-MARNELI, M. (éd.), 2009, *The Notion of Citizenship in Ancient Greek Philosophy*, Athènes.
- MULGAN, R.G., 1990, "Aristotle and the Value of Political Participation", *Political Theory* 18, pp. 195-215.
- NICOLAIDOU-KYRIANIDOU, E., 1992, *Les fondements métaphysiques de la politique de Platon. Des premiers dialogues jusqu'à la République*, Doctorat de 3ème Cycle, Université de Paris IV-Sorbonne - Université Nationale et Capodistriaque d'Athènes. Faculté de Philosophie, Bibliothèque Sophie N. Saripolos, Athènes.
- NUSSBAUM, M.C., 1990, "Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution", in: Patzig (1990), pp. 153-187.
- OBER, J., 1991, "Aristotle's Political Sociology: Class, Status, and Order in the *Politics*", in: C. Lord, D. O'Connor (eds.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, Berkeley, pp. 112-135.
- PATZIG, G. (hrsg.), 1990, *Aristoteles' 'Politik'. Akten des XI. Symposium Aristotelicum Fredrichshafen/Bodensee 25.8-3.9.1987*, Göttingen.
- PELLEGRIN, P., 1996, "On the 'Platonic' Part of Aristotle's *Politics*", in: Wians (1996), pp. 347-359.
- PELLEGRIN, P., 1987, "La *Politique d'Aristote*: unité et fractures. Eloge de la lecture sommaire", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 177, pp. 129-159.
- POLITIS, G., 2010, *Eleutheria kai exousia*, Athènes.
- POLITIS, G., 2012, *To dikaioma tis politikis anypakois. I nomimi amyna stin authaireti exousia*, Athènes.
- POPPER, K.R., 1966, *The Open Society and Its Enemies*, vol. I-II, Princeton.
- RAWLS, J., 1996, *Political Liberalism*, New York.
- REEVE, C.D.C., 2009, "The Naturalness of the Polis in Aristotle", in: Anagnostopoulos (2009), pp. 512-525.
- ROBERTS, J., 2000, "Justice and the Polis", in: Rowe, Schofield (2000), pp. 344-365.
- ROWE, C.J., SCHOFIELD, M. (eds.), 2000, *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge.
- SCHINAS, F., 2006, "Oi politikēs antilipseis tou Megalou Basileiou", *Helliniki Filofofiki Epitheorisi*, vol. 69, Athènes, pp. 263-279.
- SCHINAS, F., 2008, *Byzantini autokratōria. Oloklīrotiko kratōs i kratōs dikaiou? Politiki ideologia tou byzantinou kratous*, Athènes.
- SCHMIDT, M., 2004, *Demokratietheorien: Eine Einführung, (Theories Dimokratias)*, Athènes.
- SEN, A., 1999, *Development as Freedom*, New York.
- SINGER, P., 1973, *Democracy and Disobedience*, Oxford.
- VASILLOPULOS, C., 2010, "The Natural Rights Basis of Aristotelian Education", *Studies in Philosophy and Education* 30, pp. 19-36.
- WIANS W. (ed.), 1996, *Aristotle's Philosophical Development*, Lanham

MICHAÏL MANTZANAS

/ Athènes /

Ancient Greek and Byzantine Political Ethics

The political morality that Plato and Aristotle supported was governed by various anthropological and social determinants, which means that they focused on man understood as a citizen and interpreted through the dialectic as well as through the prospects of the city's happiness, since for both of them man was a social animal. The political ethics of Plato and Aristotle does not endanger the political community with political bankruptcy. This political morality does not start from intransigent principles to reach a compromise that has already been surpassed by the previous negative dynamics. The Byzantine political morality oscillates between the individual and the totality. It is not governed by individualism but rather by communitarianism, which entails that it confirms the dynamics of unity within the city. The Byzantine political morals is imbued with an anticipation of the political crisis, it seeks to identify any negative developments and strives to avoid the political marginalization of the citizens who are likely to rebel against any autocratic government. The Byzantine political morality is, thus, not an idle and selfish political introversion, concerned merely with political crises, conflict scenarios and conspiracy theories, as it strives to come up with various solutions that should guarantee political balance.

KEY WORDS

Greek politics, morality, democracy, Plato, Aristotle, Byzantium, Saint Basil.